

## **Marcuse, Adorno, Horkheimer, Benjamin e Habermas - Teóricos de Frankfurt**

Num dia qualquer de 1940, no lado espanhol da fronteira entre a França e a Espanha, um funcionário da alfândega, cumprindo ordens superiores, impediu a entrada de um grupo de intelectuais alemães que fugia da Gestapo, a temível corporação nazista. Um dos integrantes do grupo, homem de quarenta e oito anos de idade, que estampava no rosto sinais de profunda melancolia, mas ao mesmo tempo transmitia a impressão de um intelecto privilegiado, não resistiu à tensão psicológica e suicidou-se.

O fato poderia ser visto apenas à luz da psicologia individual, mas na verdade transcende esses limites e adquire dimensão social e cultural mais ampla. O intelectual em questão era Walter Benjamin, um dos principais representantes da chamada Escola de Frankfurt.

As idéias dessa corrente de pensamento encontram-se, em grande parte, nas páginas da Revista de Pesquisa Social, um dos documentos mais importantes para a compreensão do espírito europeu do século XX. Seus colaboradores estiveram sempre na primeira linha da reflexão crítica sobre os principais aspectos da economia, da sociedade e da cultura de seu tempo; em alguns casos chegaram mesmo a participar da militância política. Por tudo isso, foram alvo de perseguição dos meios conservadores, responsáveis pela ascensão e apogeu dos regimes totalitários europeus da época.

Fundado em 1924, o Instituto de Pesquisas Sociais de Frankfurt, do qual a revista era porta-voz, foi obrigado, com a ascensão ao poder na Alemanha do nacional-socialismo, em 1933, a transferir-se para Genebra, depois para Paris, e, finalmente, para Nova York. Nesta cidade a revista passou a ser publicada com o título de Estudos de filosofia e Ciências Sociais. Com a vitória dos aliados na Segunda Guerra Mundial, os principais diretores da revista puderam regressar à Alemanha e reorganizar o Instituto em 1950.

Alfred Schmidt, que se dedicou à investigação da importância e da influência da Revista de Pesquisa Social, afirma que nela se fundem, de maneira única, a autonomia intelectual, a análise crítica e

o protesto humanístico. Os colaboradores da revista opunham-se aos periódicos e instituições de caráter acadêmico, desenvolvendo um pensamento comum nesse sentido, sem que isso, contudo, anulasse interesses e orientações individuais e, sobretudo, sem que fossem postas de lado as exigências de rigor científico. Gian Enrico Rusconi, outro estudioso da Escola de Frankfurt, chama a atenção para o fato de que o pensamento desse grupo não pode ser compreendido sem ser vinculado à tradição da esquerda alemã. Para Rusconi, o significado histórico e político das reflexões encontradas na Revista de Pesquisa Social reside em sua continuidade em relação ao marxismo e à ciência social anticapitalista. Essa posição teórica foi desenvolvida tendo como pano de fundo as experiências terríveis e contraditórias da república de Weimar, do nazismo, do estalinismo e da guerra fria. Ainda segundo Rusconi, a “teoria crítica”, como costuma ser chamado o conjunto dos trabalhos da Escola de Frankfurt, é uma expressão da crise teórica e política do século XX, refletindo sobre os seus problemas com uma radicalidade sem paralelo. Por isso, os trabalhos de seus pensadores exerceram grande influência, direta em alguns casos, indireta noutros, sobre os movimentos estudantis, sobretudo na Alemanha e nos Estados Unidos, nos fins da década de 60.

A história desse grupo de pensadores pode ser iniciada com a fundação do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt, sob direção de Carl Grünberg, que permaneceu no cargo até 1927. Grünberg abria o primeiro número do Arquivo de História do Socialismo e do Movimento Operário (publicação que fundou em 1911), salientando a necessidade de não se estabelecer privilégio especial para esta ou aquela concepção, orientação científica ou opinião de partido. Grünberg estava convencido de que qualquer unidade de pontos de vista entre os colaboradores prejudicaria os fins críticos e intelectuais da própria iniciativa. Posteriormente, já na direção da Revista de Pesquisa Social, ele próprio se consideraria um marxista, mas entendendo essa posição não em seu sentido apenas político-partidário, mas em seu significado científico; o conceito “marxismo” servia-lhe para descrição de um sistema econômico, de uma determinada cosmovisão e de um método de pesquisa bem definido. Essa postura inicial de Grünberg – vinculada a uma “escola” de pensamento, mas ao mesmo tempo entendendo-a em sua dimensão crítica e como perspectiva aberta – constitui, de modo geral, a tônica do pensamento dos elementos do grupo de Frankfurt.

Entre os colaboradores da Revista, contam-se figuras muito conhecidas de um público mais amplo, como Herbert Marcuse (1898-1979), autor de *Eros e Civilização* e *O Homem Unidimensional* (ou *Ideologia da Sociedade Industrial*), e Erich Fromm (1900-1980), que se dedicou a estudos de psicologia social, nos quais procura vincular a psicanálise criada por Freud (1856-1939) às idéias marxistas. Outros são menos conhecidos, como Siegfried Kracauer, autor de um clássico estudo sobre o cinema alemão (*De Caligari a Hitler*), ou Leo Löwenthal, que se dedicou a reflexões estéticas e de sociologia da arte. Ao grupo da Revista pertenceram também Wittfogel, F. Pollock e Grossmann, autores de importantes estudos de economia política.

## **Os homens e suas obras**

Entre todos os elementos vinculados ao grupo de Frankfurt, salientam-se, por razões diversas, os nomes de Walter Benjamin, Theodor Wiesengrund-Adorno e Max Horkheimer, aos quais se pode ligar o pensamento de Jürgen Habermas. Esses autores formaram um grupo mais coeso e em suas obras encontra-se um pensamento dotado de maior unidade teórica.

Os traços biográficos e o perfil humano de Walter Benjamin são os mais conhecidos entre esses quatro pensadores de Frankfurt; sua morte, quando era ainda relativamente moço (48 anos) e em circunstâncias trágicas, deixou marca indelével entre os amigos, fazendo com que surgissem muitos depoimentos sobre sua vida e sobre sua personalidade. Para Adorno, Walter Benjamin era a personalidade mais enigmática do grupo, seus interesses eram freqüentemente contraditórios e sua conduta oscilava entre a intransigência quase ríspida e a polidez oriental. Essa maneira de ser aparentava mais o temperamento vibrante de um artista do que a tranquilidade e a frieza racional, normalmente esperadas de um filósofo. Seu pensamento parecia nascer de um impulso de natureza artística, que, transformado em teoria como diz ainda Adorno “liberta-se da aparência e adquire incomparável dignidade: a promessa de felicidade”.

Outro depoimento que enriquece de significados o perfil intelectual e humano de Walter Benjamin é o de Gerschom Scholem, seu companheiro desde a juventude: Scholem o conheceu na

primavera de 1915, quase um ano após o começo da Primeira Guerra Mundial, e relata que nessa época ficou impressionado com a profunda sensação de melancolia de que o amigo parecia estar permanentemente possuído.

Walter Benjamin nasceu em Berlim, em 1892, de ascendência israelita. Seus estudos superiores foram iniciados em 1913 e realizados em várias universidades, nas quais sempre exerceu intensa atividade política e cultural entre os colegas. Em 1917, casou-se e passou a viver em Berna (Suíça), em cuja universidade apresentou uma dissertação acadêmica intitulada O Conceito de Crítica de Arte no Romantismo Alemão. Em 1921, publicou uma tradução dos Quadros Parisienses de Baudelaire (1821-1867) e no ano seguinte o poeta e dramaturgo Hugo Von Hofmannsthal (1874-1929) o convidou para publicar na revista que dirigia (Novas Contribuições Alemãs) seu primeiro grande ensaio: As “Afinidades Eletivas” de Goethe. Em 1928, Walter Benjamin viu truncadas suas esperanças de uma carreira universitária, quando a universidade de Frankfurt recusou sua tese: As Origens da Tragédia Barroca na Alemanha. Para assegurar a sobrevivência, passou então a dedicar-se à crítica jornalística e a traduções, escrevendo ainda numerosos ensaios. Nessa época, fez uma das mais perfeitas traduções em língua alemã que se conhece: À Procura do Tempo Perdido, de Proust (1871-1922). Além disso, projetou uma grande obra de filosofia da história, cujo título deveria ser Paris, Capital do Século XIX e que ficou incompleta. A década de 1930 trouxe-lhe outros infortúnios: seus pais faleceram, teve de divorciar-se da esposa e viu ascender o totalitarismo nazista. Sob a ditadura de Hitler, ainda conseguiu publicar alguns trabalhos menores, recorrendo ao disfarce de pseudônimos. Em 1935, foi obrigado a refugiar-se em Paris, onde os dirigentes emigrados do Instituto de Pesquisas Sociais de Frankfurt receberam-no como um dos seus colaboradores e deram-lhe condições para escrever alguns de seus mais importantes trabalhos: A Obra de Arte na Época de suas Técnicas de Reprodução, Alguns Temas Baudelairianos, O Narrador, Homens Alemães. Finalmente veio a falecer na fronteira entre Espanha e França, em circunstâncias dramáticas.

Theodor Wiesengrund-Adorno nasceu em 1903, em Frankfurt, cidade onde fez seus primeiros estudos e em cuja universidade se graduou em filosofia. Em Viena, estudou composição musical com

Alban Berg (1885-1935), um dos maiores expoentes da revolução musical do século XX. Em 1932, escreveu o ensaio A Situação Social da Música, tema de inúmeros outros estudos: Sobre o Jazz (1936), Sobre o Caráter Fetichista da Música e a Regressão da Audição (1938), Fragmentos Sobre Wagner (1939) e Sobre Música Popular (1940-1941). Em 1933, com a tomada do poder pelos nazistas, Adorno foi obrigado a refugiar-se na Inglaterra, onde passou a lecionar na Universidade Oxford, ali permanecendo até 1937. Nesse ano, transferiu-se para os Estados Unidos, onde escreveria, em colaboração com Horkheimer, a obra Dialética do Iluminismo (1947). Foi também nos Estados Unidos que Adorno realizou, em colaboração com outros pesquisadores, um estudo considerado posteriormente como um modelo de sociologia empírica: A Personalidade Autoritária. Esta obra foi publicada em 1950, ano em que Adorno pôde regressar à terra natal e reorganizar o Instituto de Pesquisas Sociais de Frankfurt. Entre outras obras publicadas por Adorno, antes de sua morte, ocorrida em 1969, salientam-se ainda Para a Metacrítica da Teoria do Conhecimento - Estudos Sobre Husserl e as Antinomias Fenomenológicas (1956), Dissonâncias (1956), Ensaios de Literatura I, II e III (1958 a 1965), Dialética Negativa (1966), Teoria Estética (1968) e Três Estudos Sobre Hegel (1969).



Max Horkheimer, o principal diretor da Revista de Pesquisa Social desde o afastamento de Grünberg nos fins da década de 20, nasceu em Stuttgart, a 14 de fevereiro de 1895 e faleceu em Nuremberg, a 9 de julho de 1973. Em 1930, tornou-se professor em Frankfurt, onde permaneceu até 1934, quando teve de se refugiar, como os demais companheiros. Nesse ano transferiu-se; para os

Estados Unidos, passando a lecionar na Universidade de Colúmbia. Nos Estados Unidos, Horkheimer permaneceu até 1949, ano em que pôde regressar a Frankfurt e reorganizar o Instituto de Pesquisas Sociais, com Adorno.

A maior parte dos escritos de Horkheimer encontra-se nas páginas da Revista de Pesquisa Social. Entre os mais importantes contam-se: Inícios da Filosofia Burguesa da História (1930), Um Novo Conceito de Ideologia (1930), Materialismo e Metafísica (1930), Materialismo e Moral (1933), Sobre a Polêmica \_ do Racionalismo na Filosofia Atual (1934), O Problema da Verdade (1935), O Último Ataque à Metafísica (1937) e Teoria Tradicional e Teoria Crítica (1937).



Jürgen Habermas é considerado um herdeiro direto da escola de Frankfurt. Nascido em 1929, em Gummersbach, Habermas licenciou-se em 1954, com um trabalho sobre Schelling (1775-1854), intitulado O Absoluto e a História. De 1956 a 1959, colaborou estreitamente com Adorno no Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt. Em 1968, transferiu-se para Nova York, passando a lecionar na New Yorker New School for Social Research. Entre suas obras principais, contam-se Entre a Filosofia e a Ciência - O Marxismo como Crítica (1960), Reflexões Sobre o Conceito de Participação Pública (publicado em 1961, juntamente com trabalhos de outros autores, com o título geral de O Estudante e a Política), Evolução Estrutural da Vida Pública (1962), Teoria e Práxis (1963), Lógica das Ciências Sociais (1967), Técnica e Ciência como Ideologia (1968), e Conhecimento e Interesse (1968).

## Benjamim: cinema e revolução



Os múltiplos interesses dos pensadores de Frankfurt e o fato de não constituírem uma escola no sentido tradicional do termo, mas uma postura de análise crítica e uma perspectiva aberta para todos os problemas da cultura do século XX, torna difícil a sistematização de seu pensamento. Pode-se, no entanto, salientar alguns de seus temas, chegando-se a compor um quadro de suas principais idéias. De Walter Benjamin, devem-se destacar reflexões sobre as técnicas ficas de reprodução da obra de arte, particularmente do cinema, e as conseqüências sociais e políticas resultantes; de Adorno, o conceito de “indústria cultural” e a função da obra de arte; de Horkheimer, os fundamentos epistemológicos da posição filosófica de todo o grupo de Frankfurt, tal como se encontram formulados em sua “teoria crítica”; e, finalmente, de Habermas, as idéias sobre a ciência e a técnica como ideologia.

Benjamin tinha seu ensaio A Obra de Arte na Época de suas Técnicas de Reprodução na conta de primeira grande teoria materialista da arte. O ponto central desse estudo encontra-se na análise das causas e conseqüências da destruição da “aura” que envolve as obras de arte, enquanto objetos individualizados e únicos. Com o progresso das técnicas de reprodução, sobretudo do cinema, a aura, dissolvendo-se nas várias reproduções do original, destituiria a obra de arte de seu status de raridade. Para Benjamin, a partir do momento em que a obra fica excluída da atmosfera aristocrática e religiosa, que fazem dela uma coisa para poucos e um objeto de culto,

a dissolução da aura atinge dimensões sociais. Essas dimensões seriam resultantes da estreita relação existente entre as transformações técnicas da sociedade e as modificações da percepção estética. A perda da aura e as conseqüências sociais resultantes desse fato são particularmente sensíveis no cinema, no qual a reprodução de uma obra de arte carrega consigo a possibilidade de uma radical mudança qualitativa na relação das massas com a arte. Embora o cinema diz Walter Benjamin exija o uso de toda a personalidade idade viva do homem, este priva-se de sua aura. Se, no teatro, a aura de um Macbeth, por exemplo, liga-se indissolúvelmente à aura do ator que o representa, tal como essa aura é sentida pelo público, fico, o mesmo não acontece no cinema, no qual a aura dos intérpretes desaparece com a substituição do público pelo aparelho. Na medida em que o ator se torna acessória da cena, não é raro que os próprios acessórios desempenhem o papel de atores.

Benjamin considera ainda que a natureza vista pelos olhos difere da natureza vista pela câmara, e esta, ao substituir o espaço onde o homem age conscientemente por outro onde sua ação é inconsciente, possibilita a experiência do inconsciente visual, do mesmo modo que a prática psicanalítica possibilita a experiência do inconsciente instintivo. Exibindo, assim, a reciprocidade de ação entre a matéria e o homem, o cinema seria de grande valia para um pensamento materialista. Adaptado adequadamente ao proletariado que se prepararia para tomar o poder, o cinema tornar-se-ia, em conseqüência, portador de uma extraordinária esperança histórica.

Em suma, a análise de Benjamin mostra que as técnicas de reprodução das obras de arte, provocando a queda da aura, promovem a liquidação do elemento tradicional da herança cultural; mas, por outro lado, esse processo contém um germe positivo, na medida em que possibilita outro relacionamento das massas com a arte, dotando-as de um instrumento eficaz de renovação das estruturas sociais. Trata-se de uma postura otimista, que foi objeto de reflexão crítica por parte de Adorno.

## **Adorno: a indústria cultural**



Para Adorno, a postura otimista de Benjamin no que diz respeito à função possivelmente revolucionária do cinema desconsidera certos elementos fundamentais, que desviam sua argumentação para conclusões ingênuas. Embora devendo a maior parte de suas reflexões a Benjamin, Adorno procura mostrar a falta de sustentação de suas teses, na medida em que elas não trazem à luz o antagonismo que reside no próprio interior do conceito de “técnica”. Segundo Adorno, passou despercebido a Benjamin que a técnica se define em dois níveis: primeiro “enquanto qualquer coisa determinada intra-esteticamente” e, segundo, “enquanto desenvolvimento exterior às obras de arte”. O conceito de técnica não deve ser pensado de maneira absoluta: ele possui uma origem histórica e pode desaparecer. Ao visarem à produção em série e à homogeneização, as técnicas de reprodução sacrificam a distinção entre o caráter da própria obra de arte e do sistema social. Por conseguinte, se a técnica passa a exercer imenso poder sobre a sociedade, tal ocorre, segundo Adorno, graças, em grande parte, ao fato de que as circunstâncias que favorecem tal poder são arquitetadas pelo poder dos economicamente mais fortes sobre a própria sociedade. Em decorrência, a racionalidade da técnica identifica-se com a racionalidade do próprio domínio. Essas considerações evidenciam que, não só o cinema, como também o rádio, não devem ser tomados como arte. “O fato de não serem mais que negócios – escreve Adorno – basta-lhes como ideologia”. Enquanto negócios, seus fins comerciais são realizados por meio de sistemática e programada exploração de bens considerados culturais. Tal exploração Adorno chama de “indústria cultural”.

O termo foi empregado pela primeira vez em 1947, quando da publicação da Dialética do Iluminismo, de Horkheimer e Adorno. Este último, numa série de conferências radiofônicas, pronunciadas em 1962, explicou que a expressão “indústria cultural” visa a substituir “cultura de massa”, pois esta induz ao engodo que satisfaz os interesses dos detentores dos veículos de comunicação de massa. Os defensores da expressão “cultura de massa” querem dar a entender que se trata de algo como uma cultura surgindo espontaneamente das próprias massas. Para Adorno, que diverge frontalmente dessa interpretação, a indústria cultural, ao aspirar à integração vertical de seus consumidores, não apenas adapta seus produtos ao consumo das massas, mas, em larga medida, determina o próprio consumo. Interessada nos homens apenas enquanto consumidores ou empregados, a indústria cultural reduz a humanidade, em seu conjunto, assim como cada um de seus elementos, às condições que representam seus interesses. A indústria cultural traz em seu bojo todos os elementos característicos do mundo industrial moderno e nele exerce um papel específico, qual seja, o de portadora da ideologia dominante, a qual outorga sentido a todo o sistema. Alíada à ideologia capitalista, e sua cúmplice íntima, a indústria cultural contribui eficazmente para falsificar as relações entre os homens, bem como dos homens com a natureza, de tal forma que o resultado final constitui uma espécie de anti-iluminismo. Considerando-se diz Adorno que o iluminismo tem como finalidade libertar os homens do medo, tornando-os senhores e liberando o mundo da magia e do mito, e admitindo-se que essa finalidade pode ser atingida por meio da ciência e da tecnologia, tudo levaria a crer que o iluminismo instauraria o poder do homem sobre a ciência e sobre a técnica. Mas ao invés disso, liberto do medo mágico, o homem tornou-se vítima de novo engodo: o progresso da dominação técnica. Esse progresso transformou-se em poderoso instrumento utilizado pela indústria cultural para conter o desenvolvimento da consciência das massas. A indústria cultural nas palavras do próprio Adorno “impede a formação de indivíduos autônomos, independentes, capazes de julgar e de decidir conscientemente”. O próprio ócio do homem é utilizado pela indústria cultural com o fito de mecanizá-lo, de tal modo que, sob o capitalismo, em suas formas mais avançadas, a diversão e o lazer tornam-se um prolongamento do trabalho. Para Adorno, a diversão é buscada pelos que desejam esquivar-se ao processo de trabalho mecanizado para colocar-se, novamente, em condições de se

submeterem a ele. A mecanização conquistou tamanho poder sobre o homem, durante o tempo livre, e sobre sua felicidade, determinando tão completamente a fabricação dos produtos para a distração, que o homem não tem acesso senão a cópias e reproduções do próprio trabalho. O suposto conteúdo não é mais que uma pálida fachada: o que realmente lhe é dado é a sucessão automática de operações reguladas. Em suma, diz Adorno, “só se pode escapar ao processo de trabalho na fábrica e na oficina, adequando-se a ele no ócio”.

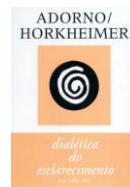
Tolhendo a consciência das massas e instaurando o poder da mecanização sobre o homem, a indústria cultural cria condições cada vez mais favoráveis para a implantação do seu comércio fraudulento, no qual os consumidores são continuamente enganados em relação ao que lhes é prometido mas não cumprido. Exemplo disso encontra-se nas situações eróticas apresentadas pelo cinema. Nelas, o desejo suscitado ou sugerido pelas imagens, ao invés de encontrar uma satisfação correspondente à promessa nelas envolvida, acaba sendo satisfeito com o simples elogio da rotina. Não conseguindo, como pretendia, escapar a esta última, o desejo divorcia-se de sua realização que, sufocada e transformada em negação, converte o próprio desejo em privação: A indústria cultural não sublima o instinto sexual, como nas verdadeiras obras de arte, mas o reprime e sufoca. Ao expor sempre como novo o objeto de desejo (o seio sob o suéter ou o dorso nu do herói desportivo), a indústria cultural não faz mais que excitar o prazer preliminar não sublimado que, pelo hábito da privação, converte-se em conduta masoquista. Assim, prometer e não cumprir, ou seja, oferecer e privar, são um único e mesmo ato da indústria cultural. A situação erótica, conclui Adorno, une “à alusão e à excitação, a advertência precisa de que não se deve, jamais, chegar a esse ponto”. Tal advertência evidencia como a indústria cultural administra o mundo social.

Criando “necessidades” ao consumidor (que deve contentar-se com o que lhe é oferecido), a indústria cultural organiza-se para que ele compreenda sua condição de mero consumidor, ou seja, ele é apenas e tão-somente um objeto daquela indústria. Desse modo, instaura-se a dominação natural e ideológica. Tal dominação, como diz Max Jiménez i Jiménez, comentador de Adorno, tem sua mola motora no desejo de posse constantemente renovado pelo progresso técnico e científico, e sabiamente controlado pela indústria cultural.

Nesse sentido, o universo social, além de configurar-se como um universo de “coisas”, constituiria um espaço hermeticamente fechado. Nele, todas as tentativas de liberação estão condenadas ao fracasso.

Contudo, Adorno não desemboca numa visão inteiramente pessimista, e procura mostrar que é possível encontrar-se uma via de salvação. Esse tema aparece desenvolvido em sua última obra, intitulada Teoria Estética.

Recomendado:



**Dialética do Esclarecimento THEODOR WIESENGRUND ADORNO  
MAX HORKHEIMER**

## **A obra de arte e a práxis**

Em Teoria Estética nas palavras do comentador Kothe “Adorno oscila entre negar a possibilidade de produzir arte depois de Auschwitz e buscar nela refúgio ante um mundo que o chocava, mas que ele não podia deixar de olhar e denominar”. Essa postura foi extremamente criticada pelos movimentos de contestação radical, que o acusavam de buscar refúgio na pura teoria ou na criação artística, esquivando-se assim da práxis política. A seus detratores, Adorno responde que, embora plausível para muitos, o argumento de que contra a totalidade bárbara não surtem efeito senão os meios bárbaros, na verdade não releva que, apesar disso, atinge-se um valor limite. A violência que há cinqüenta anos podia parecer legítima àqueles que nutrissem a esperança abstrata e a ilusão de uma transformação total está, após a experiência do nazismo e do horror stalinista, inextricavelmente imbricada naquilo que deveria ser modificado: “ou a humanidade renuncia à violência da lei de talião, ou a pretendida práxis política radical renova o terror do passado”.

Criticando a práxis brutal da sobrevivência, a obra de arte, para Adorno, apresenta-se, socialmente, como antítese da sociedade, cujas antinomias e antagonismos nela reaparecem como problemas internos de sua forma. Por outro lado, entre autor, obra e público, a obra adquire prioridade epistemológica, afirmando-se como ente autônomo. Esse duplo caráter vincula-se à própria natureza desdobrada da arte, que se constitui como aparência. Ela é aparência por sua diferença em relação à realidade, pelo caráter aparente da realidade que pretende retratar, pelo caráter aparente do espírito do qual ela é uma manifestação; a arte é até mesmo aparência de si própria na medida em que pretende ser o que não pode ser: algo perfeito num mundo imperfeito, por se apresentar como um ente definitivo, quando na verdade é algo feito e tornado como é.

## **Horkeimer: ciência e totalitarismo**



A expressão “teoria crítica” é empregada para designar o conjunto das concepções da Escola de Frankfurt. Horkheimer delinea seus traços principais, tomando como ponto de partida o marxismo e opondo-se àquilo que ele designa pela expressão “teoria tradicional”. Para Horkheimer, o típico da teoria marxista é, por um lado, não pretender qualquer visão concludente da totalidade e, por outro, preocupar-se com o desenvolvimento concreto do pensamento. Desse modo, as categorias marxistas não são entendidas como conceitos definitivos, mas como indicações para investigações ulteriores, cujos resultados retroajam sobre elas próprias. Quando se vale, nos mais diversos contextos, da expressão “materialismo” Horkheimer não repete ou transcreve simplesmente o material codificado nas obras de Marx e Engels, mas reflete esse materialismo segundo a óptica dos

momentos subjetivos e objetivos que devem entrar na interpretação desses autores.

Por teoria tradicional Horkheimer entende uma certa concepção de ciência resultante do longo processo de desenvolvimento que remonta ao Discurso do Método de Descartes (1596-1650). Descartes – diz Horkheimer – fundamentou o ideal de ciência como sistema dedutivo, no qual todas as proposições referentes a determinado campo deveriam ser ligadas de tal modo que a maior parte delas pudesse ser derivada de algumas poucas. Estas formariam os princípios gerais que tornariam mais completa a teoria, quanto menor fosse seu número. A exigência fundamental dos sistemas teóricos construídos dessa maneira seria a de que todos os elementos assim ligados o fossem de modo direto e não contraditório, transformando-se em puro sistema matemático de signos. Por outro lado, a teoria tradicional encontrou amplas justificativas para um tal tipo de ciência no fato de que os sistemas assim construídos são extremamente aptos à utilização operativa, isto é, sua aplicabilidade prática é muito vasta.

Horkheimer admite a legitimidade e a validade de tal concepção, reconhecendo o quanto ela contribuiu para o controle técnico da natureza, transformando-se, como diz Marx, em “força produtiva imediata”. Mas o reverso da moeda é negativo. Para Horkheimer, o trabalho do especialista, dentro dos moldes da teoria tradicional, realiza-se desvinculado dos demais, permanecendo alheio à conexão global dos setores da produção. Nasce assim a aparência ideológica de uma autonomia dos processos de trabalho, cuja direção deve ser deduzida da natureza interna de seu objeto. O pensamento cientificista contenta-se com a organização da experiência, a qual se dá sobre a base de determinadas atuações sociais, mas o que estas significam para o todo social não entra nas categorias da “teoria tradicional”. Em outros termos, a teoria tradicional não se ocupa da gênese social dos problemas, das situações reais nas quais a ciência é usada e dos escopos para os quais é usada. Chega-se, assim, ao paradoxo de que a ciência tradicional, exatamente porque pretende o maior rigor para que seus resultados alcancem a maior aplicabilidade prática, acaba por se tornar mais abstrata, muito mais estranha à realidade (enquanto conexão mediatizada da práxis global de uma época) do que a teoria crítica. Esta, dando relevância social à ciência,

não conclui que o conhecimento deva ser pragmático; ao contrário, favorece a reflexão autônoma, segundo a qual a verificação prática de uma idéia e sua verdade não são coisas idênticas.

A teoria crítica ultrapassa, assim, o subjetivismo e o realismo da concepção positivista, expressão mais acabada da teoria tradicional. O subjetivismo, segundo Horkheimer, apresenta-se nitidamente quando os positivistas conferem preponderância explícita ao método, desprezando os dados em favor de uma estrutura anterior que os enquadraria. Por outro lado, mesmo quando os positivistas atribuem maior peso aos dados, esses acabam sendo selecionados pela metodologia utilizada. E esta atribui maior relevo a determinados aspectos dos dados, em detrimento de outros.

A teoria crítica, ao contrário, pretende ultrapassar tal subjetivismo, visando a descobrir o conteúdo cognoscitivo da práxis histórica. Os fatos sensíveis, por exemplo, vistos pelos positivistas como possuidores de um valor irreduzível, são, para Horkheimer, “pré-formados socialmente de dois modos: pelo caráter histórico de objeto percebido e pelo caráter histórico do órgão que percebe”.

Outros elementos de crítica ao positivismo, sobretudo os aspectos políticos nele envolvidos, encontram-se em uma conferência de Horkheimer, em 1951, com o título Sobre o Conceito de Razão. Nessa conferência, ele afirma que o positivismo caracteriza-se por conceber um tipo de razão subjetiva, formal e instrumental, cujo único critério de verdade é seu valor operativo, ou seja, seu papel na dominação do homem e da natureza. Desse ponto de vista, os conceitos não mais expressam, como tais, qualidades das coisas, mas servem apenas para a organização de um material do saber para aqueles que podem dispor habitualmente dele; assim, os conceitos são considerados como meras abreviaturas de muitas coisas singulares, como ficções destinadas a melhor sujeitá-las; já não são subjugados mediante um duro trabalho concreto, teórico e político, político, mas exemplificados ficados abstrata e sumariamente, através daquilo que se poderia chamar um decreto filosófico. Dentro dessas coordenadas, a razão desembaraça-se da reflexão sobre os fins e torna-se incapaz de dizer que um sistema político ou econômico é irracional. Por cruel e despótico que ele possa ser, contanto que

funcione, a razão positivista o aceita e não deixa ao homem outra escolha a não ser a resignação. A teoria justa, ao contrário escreve Horkheimer, “nasce da consideração dos homens de tempos em tempos, vivendo sob condições determinadas e que conservam sua própria vida com a ajuda dos instrumentos de trabalho”. Ao considerar que a existência social age como determinante da consciência, a teoria crítica não está anunciando sua visão do mundo, mas diagnosticando uma situação que deveria ser superada.

Em suma, a teoria crítica de Horkheimer pretende que os homens protestem contra a aceitação resignada da ordem total totalitária. A “razão polêmica” de Horkheimer, ao se opor à razão instrumental e subjetiva dos positivistas, não evidencia somente uma divergência de ordem teórica. Ao tentar superar a razão formal positivista, Horkheimer não visa suprimir a discórdia entre razão subjetiva e objetiva através de um processo puramente teórico. Essa dissociação somente desaparecerá quando as relações entre os seres humanos, e destes com a natureza, vierem a configurar-se de maneira diversa da que se instaura na dominação. A união das duas razões exige o trabalho da totalidade social, ou seja, a práxis histórica.

### **Habermas: tecnicismo e ideologia**

Jürgen Habermas desenvolve sua teoria no mesmo sentido de Horkheimer. Para ele, a teoria deve ser crítica, engajada nas lutas políticas do presente, e construir-se em nome do futuro revolucionário para o qual trabalha; é exame teórico e crítico da ideologia, mas também crítica revolucionária do presente.

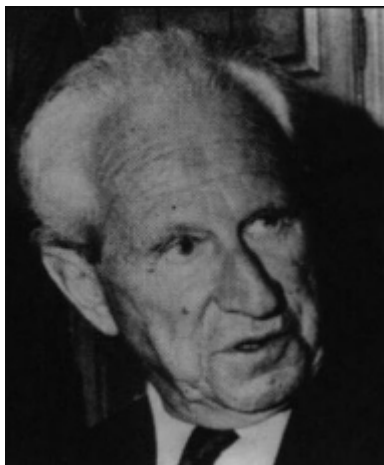
O projeto filosófico de Habermas pode ser sintetizado em termos de uma crítica do positivismo e, sobretudo, da ideologia dele resultante, ou seja, o tecnicismo. Para Habermas, o tecnicismo é a ideologia que consiste na tentativa de fazer funcionar na prática, e a qualquer custo, o saber científico e a técnica que dele possa resultar. Nesse sentido, pode-se falar de um imbricamento entre ciência e técnica, pois esta, embora dependa da primeira, retroage sobre ela, determinando seus rumos. Essa vinculação, mostra Habermas, é particularmente sensível nos Estados Unidos (na URSS, por suposição ocorreria algo análogo), onde a Secretaria de Defesa e a NASA são os mais importantes comanditários em matéria de pesquisa

científica. Na medida em que se considera o complexo militar industrial, particularmente observável nos Estados Unidos, e na medida em que se releva aquela comandita, tem-se como consequência um novo complexo que poderia ser referido como complexo ciência-técnica-indústria-exército-administração. Nesse complexo, o processo de mútua vinculação entre ciência e técnica amplia-se tornando-se um processo generalizado de realimentação recíproca que Habermas compara a um sistema de vasos comunicantes. Desse modo, ciência e técnica tornam-se a primeira fora produtiva, subordinando todas as demais: Para Habermas, “são os cientistas e os técnicos que, graças a seu saber daquilo que ocorre num mundo não vivido de abstrações e de deduções, adquiriram imensa e crescente potência (...), dirigindo e modificando o mundo no qual os homens possuem, simultaneamente, o privilégio e a obrigação de viverem”. Assim, esse contexto, não apenas técnico-científico, mas também econômico-político, passa a ser a conotação da técnica. Nesse sentido, o autor ataca a ilusão objetivista das ciências. Contra a ilusão da teoria pura, Habermas procura trazer à tona as raízes antropológicas da prática teórico-científica e evidenciar os interesses, que estão no princípio do conhecimento, particularmente do conhecimento científico.

No plano da filosofia social, Habermas critica o objetivismo ontológico e contemplativo da filosofia teórica tradicional. Para ele, em nenhum caso a filosofia poderia ser propriamente uma ciência exata, e as pretensões que ela pode (e poderá) manifestar nesse sentido não fazem senão testemunhar sua contaminação pelo objetivismo positivista das ciências; nesse contexto ela não é mais que uma especial idade entre outras, no seio da instituição universitária, colocando-se “junto às ciências” e afastada das preocupações de um público leigo, devido a seus refinamentos teóricos.

A crítica do positivismo científico e filosófico, empreendida por Habermas, é inseparável de sua luta contra o objetivismo tecnocrático. O positivismo e o tecnicismo não passam, para ele, de duas faces da mesma e ilusória moeda ideológica: tanto um, como outro, não seriam mais que “manchas turvas no horizonte da racionalidade”.

## **Herbert Marcuse**



Herbert Marcuse nasceu em Berlim em agosto de 1898, sendo de origem judaica. De sua juventude sabemos que participou em 1918 do movimento revolucionário spartakista; em 1925, já reconciliado na vida acadêmica (formou-se em filosofia por Berlim e Friburgo), publicou seu primeiro trabalho, um levantamento bibliográfico sobre Schiller. Estudos com Martin Heidegger levaram-no ao doutorado em filosofia em 1927, com uma tese sobre Hegel, a grande influência filosófica em seu pensamento. Esta tese, ampliada, transformou-se em 1932 num erudito livro sobre Hegel e a história: *A ontologia de Hegel e o fundamento de uma teoria da historicidade*, o que lhe valeu ser feito assistente de Heidegger. Com a ascensão do nazismo, foge Marcuse em 1933 para Genebra, e em 1934 se instala nos Estados Unidos, ao lado dos sociólogos, também neo-hegelianos, Max Horkheimer e Theodor Wiesengrund Adorno. Começa então um longo período de pesquisas com estes dois, e com a equipe que constituía o centro da *intelligentzia* alemã exilada nos Estados Unidos por causa de Hitler: o “Institut Für Sozialforschung”, o “Instituto de Pesquisas Sociais”. Desta época deixou-nos Marcuse enorme quantidade de ensaios que apresentam os germens das teses a serem desenvolvidas nos livros de sua maturidade: a preocupação com o desenvolvimento incontrolado da tecnologia, o racionalismo dominante nas sociedades modernas, os movimentos repressivos das liberdades individuais, o aniquilamento da Razão – e por Razão entende Marcuse o sentido hegeliano deste conceito, a possibilidade do homem desenvolver inteira e livremente suas potencialidades. Quais são essas potencialidades? É esta pergunta objeto também das pesquisas dos pensadores no “Instituto de Pesquisas Sociais”. Também desta época são as concepções com as quais estes pensadores (mais tarde

Adorno e Horkheimer serão conhecidos como líderes do “grupo de Frankfurt”, por ser esta cidade aquela onde, cessada a guerra, eles voltam a ensinar na Europa) abalam uma das teses fundamentais do marxismo: a revolução como responsabilidade histórica do proletariado. Para os membros do grupo de Frankfurt, o proletariado se perdeu ao permitir o surgimento de sistemas totalitário como o nazismo e o stalinismo por um lado, e a "indústria cultural" dos países capitalistas pelo outro lado. A "indústria cultural", termo criado por Adorno e Horkheimer em seu livro de 1947, a Dialética do Iluminismo, e o fenômeno que melhor conhecemos como "cultura de massa". Quem substitui os proletários? Aqueles cuja ascensão a sociedade moderna de modo algum permite, os miseráveis que o bem-estar geral não conseguiu incorporar, as minorias raciais, os outsiders.

Durante a segunda grande guerra ocupa Marcuse uma posição no Departamento de Estado americano (mais precisamente, foi de 1942 a 1950 chefe de seção nesta secretaria de governo dos Estados Unidos). Quando em 1950 Theodor Adorno e Max Horkheimer voltam para a Alemanha, Marcuse prefere não acompanhá-los, ficando como professor de Ciência Política na Universidade Brandeis. Serão publicados na década de 50 dois de seus mais importantes livros, o Eros e Civilização e o Marxismo Soviético. No primeiro tenta Marcuse mostrar que o homem pode ser feliz; no segundo, o pensador desmascara o sistema soviético, mostrando de que maneira está o totalitarismo russo afastado das concepções humanísticas de Marx. Estas obras trazem uma certa fama para Marcuse, fama que se incentiva quando da publicação, em 1964, de Homem Unidimensional (o título português deste livro é Ideologia da Sociedade Industrial,) Em Homem Unidimensional Marcuse ataca violentamente todas as características repressivas e irracionais do estado pós-industrial moderno, o “Welfare State”, o Estado do Bem-Estar Social considerado por ele como o “Warfare State” – o Estado Beligerante. Em 1967 volta Marcuse à Europa, para um curso na Universidade Livre de Berlim. Nesta conhece Rudi Dutschke, líder estudantil alemão que muito se chega ao velho professor. Dutschke, formado em sociologia, fundamentará suas lutas sobre as idéias de Marcuse. O caos provocado na Alemanha pelo movimento de Dutschke é tão grande que em inícios de 1968 este sofre um atentado a bala, deixando-o moribundo por várias semanas (o atentado foi precedido por uma violenta campanha da imprensa dirigida pelo truste alemão

dos jornais, as emprêsas Springer, que acusavam Dutschke de "baderneiro" e "irresponsável") . Devido a esta ligação de Dutschke com Marcuse, o nome do professor ganha rapidamente projeção internacional, projeção acentuada pela revolta francesa do mês de maio. Em junho de 1968 Marcuse volta à Alemanha para um debate com os estudantes que estavam amotinando Berlim. Não é um encontro fácil, e o velho filósofo sai do anfiteatro da Universidade Livre de Berlim debaixo de aplausos e vaias violentos. Nos Estados Unidos, Marcuse passa agora a lecionar na Universidade da Califórnia, sempre na cadeira de Filosofia e Ciência Política.

Tornando-se uma figura carismática malgré lui, desenrolam-se em torno de seu nome os mais estranhos incidentes. A Ku Klux-Klan ameaça-o de morte, chamando-o "asqueroso cão comunista". Mas a imagem que mais freqüentemente dele aparece na imprensa é a de um velho tranqüilo de roupa informal conversando amigavelmente com seus alunos. Os testemunhos que temos não desmentem essa imagem, nem sua filosofia.

## **As Idéias de Marcuse**

Herbert Marcuse é um legítimo pensador alemão. O centro de sua filosofia é Hegel. Georg Wilhelm Friedrich Hegel nasceu em Stuttgart em 1770. Aos vinte anos, estudante em Tübingen, pôde Hegel entusiasmar-se, como toda a intelectualidade alemã se estava então entusiasmando, com a Revolução Francesa. A vida de Hegel é bastante tumultuada, mas apesar disso, veio o filósofo morrer em 1831 em posição de reconhecimento oficial (de 1829 a 1830 tinha sido Hegel reitor da Universidade de Berlim), Grandes dificuldades bloqueiam nosso acesso ao pensamento hegeliano. Diz-se que o filósofo escrevia seus livros duas vezes: da primeira todas as coisas eram ditas, esclarecendo o assunto. Da segunda vez o supérfluo era cortado do texto, ficando este denso, e pouco acessível. Verdade ou não, o fato é que de Hegel descendem correntes filosóficas as mais conflitantes. Marcuse toma em Hegel duas noções capitais, a idéia de "Razão" e a idéia de "Negatividade". A Razão, como dissemos, é a

faculdade humana que se manifesta no uso completo feito pelo homem de suas possibilidades. Não se pode compreender a “possibilidade” longe do conceito de “necessidade”. O que necessitamos? A necessidade nos dirige a certos objetos cuja falta sentimos. A possibilidade mede o raio de nosso alcance face a tais objetos. Se quero um apartamento mas não tenho dinheiro para comprá-lo, o objeto de minha necessidade é o apartamento, e a medida de minha possibilidade é o dinheiro que me falta. É muito fácil compreender como a falta de dinheiro representa um bloqueio falso, fictício, á satisfação de meu desejo. Na realidade posso ter o apartamento, mas certas convenções sociais, que respeito de modo mais ou menos acrítico, me impedem de possuí-lo. Ao mesmo tempo, se me interrogo a respeito da minha necessidade face ao apartamento, essa também se dissolve. O apartamento é um símbolo de status social, ou resultado de certas convenções visando ao gosto que seriam, em outras condições, muito discutíveis, e que nem sempre me possibilitam morar satisfatoriamente. A minha necessidade se revela, portanto, como uma falsa necessidade, assim como o bloqueio pela falta de dinheiro das minhas possibilidades era um bloqueio falso. Onde se encontram, então, minhas necessidades e minhas possibilidades? Como compreenderemos o que e Razão? Marcuse muito se preocupa com este problema ao longo de toda a sua obra, sempre polêmica.

Como pensador, Marcuse é, acima de tudo, hegeliano, ou seja, radicalmente dialético e crítico: a crítica ao modo de vida atual significa a manifestação de um dos lados daquela negatividade que Marcuse identificará como sendo o núcleo da dialética em Hegel (para Marcuse, a dialética sob forma triádica: tese, antítese e síntese é uma máscara sobre o que este conceito representava mesmo para Hegel). Como vê Marcuse a vida nas sociedades industriais modernas? Um fantasma atravessa estas sociedades: o nacionalismo. Para Marcuse, como antes dele para Adorno e Horkheimer, para Georg Lukács e mesmo para Marx, particularmente num de seus textos menos lidos e ainda menos compreendidos, particularmente nos últimos tempos: os “Fundamentos da Crítica à Economia Política”, o nacionalismo, a tendência das sociedades modernas à administração total, à tecnocracia burra, à planificação de todos os setores da vida tem sua origem no mercantilismo burguês. Para haver comércio e preciso haver dinheiro, e preciso que todas as coisas sejam reduzidas a uma

medida comum, o dinheiro, a moeda. Essa quantificação manifestando-se nas relações interpessoais do homem atingirá, pouco a pouco, todas as regiões da vida humana. A apologia que hoje em dia se faz do “rigor” das ciências, da “precisão” de resultados que as modernas técnicas nos oferecem é compreendida por todos os pensadores acima citados como resultando em última análise da extensão do comércio a todos os setores da vida humana. A crítica ao nacionalismo, Marcuse a encontra em Marx, portanto.

E o Marcuse freudiano? Em Freud Marcuse encontra a possibilidade do homem ser feliz. *Eros e Civilização* tenta provar essa tese. O que faz o homem infeliz é que o mundo bloqueia a realização de seus desejos. Esta oposição do mundo a nós foi chamada por Freud “princípio da realidade”. Será este princípio superável? Como superá-lo? Para Marcuse, o princípio da realidade resulta de condições históricas específicas, isto é, a infelicidade é um fenômeno inseparável de determinadas situações sociais. Assim sendo, quando atingirmos a situação social correta, o homem poderia ser feliz. Quando será? No “Império da Razão”. Em *Eros e Civilização* Marcuse nos mostrará que o homem guarda lembranças profundas de uma possibilidade da felicidade, lembrança presente nos mitos de Orfeu e Narciso.

Mas *Eros e Civilização* ainda se encontra numa região mais ou menos metafísica do pensamento. A descida para o concreto se faz na Ideologia da Sociedade Industrial. Neste livro Marcuse repete a crítica ao racionalismo (irracional, pois não fundado na verdadeira Razão) da sociedade moderna, e tenta ao mesmo tempo esboçar o caminho que poderá nos afastar dele. O caminho será, por um aspecto, a contestação da sociedade pelos marginais que a sociedade desprezou ou não conseguiu beneficiar. Será por outro aspecto o desenvolvimento extremo da tecnologia, que deverá ter, segundo Marx e Marcuse, efeitos revolucionários. Quais são estes efeitos? O problema da sociedade moderna é a invasão da mentalidade mercantilista e quantificadora a todos os domínios do pensamento. Essa mentalidade se representa economicamente pelo valor de troca, ligado de modo íntimo aos processos de alienação do homem. E, segundo Marx na sua obra referida, os Fundamentos, com o desenvolvimento extremo da tecnologia “a forma de produção assente no valor de troca sucumbirá”. A sociedade moderna, sentindo, que sua

base a tecnologia - contém seu rompimento, age repressivamente para evitar este avanço extremo. Será este reprimido? Marcuse espera que não, e também esperamos nós.



[Marcuse: Vida e Obra FRANCISCO ANTONIO DORIA](#)



[Eros e Civilização HERBERT MARCUSE](#)



[Escola de Frankfurt: Luzes e Sombras do Iluminismo OLGARIA C.F. MATOS](#)

Bibliografia:

**Marcuse, Vida e Obra – Francisco Antônio Doria – José Álvaro  
Editor S.A. / Paz e Terra – Rio de Janeiro, Guanabara, 1974**

**Os Pensadores - Benjamin, Habermas, Horkheimer, Adorno -  
Consultoria Paulo Eduardo Arantes - Ed. Abril Cultural**

### CRONOLOGIA

1892 – Em Berlim, nasce Walter Benjamin.

1914 – Tem início a Primeira Guerra Mundial.

1918 – Benjamin gradua-se na Universidade de Berna com a dissertação sobre a Noção de Crítica de Arte no Primeiro Romantismo.

1921 - Adorno conhece Max Horkheimer, ao qual se liga por profunda amizade.

1924 – Fundação do Instituto de Pesquisas Sociais de Frankfurt.

1928 – Benjamin vê rejeitada sua tese sobre As Origens da Tragédia Barroca na Alemanha.

1929 – Nasce Jürgen Habermas.

1933 – O Instituto de Pesquisas Sociais transfere-se para Genebra.

1936 – Benjamin publica em francês A Obra de Arte na Era de sua Reprodutibilidade Técnica.

1938 – Adorno viaja para os Estados Unidos.

1939 – Publica Fragmentos sobre Wagner. Eclode a Segunda Guerra Mundial.

1940 – Benjamin suicida-se. No mesmo ano, são publicadas suas Teses sobre a Filosofia da História.

1947 – Adorno e Horkheimer empregam pela primeira vez o termo indústria cultural.

1950 – Reorganização do Instituto de Pesquisas Sociais, na Alemanha. Adorno publica seu estudo sobre a Personalidade Autoritária.

1951 – Horkheimer pronuncia conferências Sobre o Conceito de Razão.

1954 – Habermas I licencia-se com uma tese sobre Schelling: O Absoluto I e a História.

1955 – Publicação do original alemão de A Obra de Arte na Era de sua Reprodutibilidade Técnica, de Benjamin.

1956 – Adorno publica Para a Metacrítica da Teoria do Conhecimento – Estudos sobre Husserl e as Antinomias Fenomenológicas.

1959 – Habermas colabora com Adorno.

1956 – Adorno publica Para a Metacrítica da Teoria do Conhecimento - Estudos sobre Husserl e as Antinomias Fenomenológicas.

1958 – 1965 – Publica os Ensaios de Literatura I, II e III. 1961 - Inicia a Teoria Estética.

1962 - Publicação de Evolução Estrutural da Vida Pública, tese de doutoramento de Habermas.

1963 - Habermas publica Teoria e Práxis.

1966 - Adorno publica a Dialética Negativa.

1968 - Conclui a primeira versão da Teoria Estética. Habermas publica Técnica e Ciência como “Ideologia”, e transfere-se para Nova York.

1969 - A 6 de agosto, com 66 anos, falece Theodor Wiesengrund-Adorno.

1973 - A 9 de julho, com 78 anos de idade, morre Max Horkheimer.