

# CULTURA E IDEOLOGIA NA MODERNIDADE

(CULTURE AND IDEOLOGY IN MODERNISM)

DILMAR MIRANDA<sup>1</sup>  
FÁTIMA SEVERIANO\*

## RESUMO

*O artigo aborda o tema da cultura e da ideologia tomando como marco, o contexto do que se convencionou chamar de modernidade, i.é, as mudanças ocorridas no pensamento europeu do século XVI, com o advento do modo de vida burguês ocidental. A reflexão dos autores trata o tema em dois níveis: primeiramente, procura mapear, numa abordagem mais horizontal, alguns pensadores que se dedicaram à questão; posteriormente, os autores infletem suas análises num sentido mais vertical, dedicando-se ao exame de dois importantes teóricos que marcaram o debate sobre esta questão no século XX, cujos pensamentos possuem como traço comum o afastamento da ortodoxia marxista: a obra de Gramsci e A Ideologia da Sociedade Industrial de Marcuse.*

**Palavras-chave:** Cultura, ideologia, modernidade, falsa consciência, sociedade industrial e sociedade administrada.

## ABSTRACT

*The article examines the role of culture and ideology in shaping the perspectives on modernism, i.e. how changes in the European intellectual mind were influenced by innovations brought about by the advent of western bourgeois lifestyles. The authors examine this subject from two perspectives: horizontally, by trying to map some of the original thinkers who examined this question; and vertically, by undertaking the issue of examining more contemporary theoreticians who took part in the debate in the twentieth century, some of whom used orthodox methodologies, such as the works of Gramsci's *The Ideology and Marcus' Industrial Societies*.*

**Key words:** culture, ideology, modernity, false conscience, industrial society, and administrative society

## CULTURA E IDEOLOGIA: PENSADORES DA SOCIEDADE MODERNA

Apesar do termo *modernidade* ter sido cunhado no século XIX<sup>1</sup>, a idéia de ruptura a ele colada, já estava presente desde o início da instauração da moderna sociedade burguesa, no século XVI. Na esfera do pensamento filosófico, a passagem do modo de pensar clássico, greco-medieval, para o modo moderno significou uma radical mudança no horizonte do pensamento europeu, ou seja, todo o sentido do mundo passou a ser constituído a partir de onde os diferentes objetos do conhecimento recebem sua determinação, dentro de uma perspectiva antropocêntrica. Tal ruptura significou a substituição do paradigma “cosmocêntrico-objetal”, onde o homem era visto como apenas mais um ente subsumido à ordem natural do cosmos, para uma perspectiva “antropocêntrica subjetal”, onde, agora, o sentido é constituído pela consciência intencionalizadora do sujeito (Cf. OLIVEIRA, 1993).

No período clássico, o ato de conhecer era concebido como um ato de acolhimento passivo do objeto pelo “sujeito”. Na modernidade, conhecer é um ato, através do qual, o sujeito eleva o dado conhecido ao nível do sentido por ele mesmo constituído. Será, portanto, na sociedade moderna que os pensadores passarão a se dedicar ao estudo das idéias e da cultura, como forma de entendimento e expressão humanas com relação às suas vidas e a seu mundo, e como forma de busca de superação de visões supersticiosas, medrosas e ignorantes, típicas da minoridade da hu-

<sup>1</sup> Dilmar Miranda é professor-assistente do Depto. de Ciências Sociais e Filosofia da UFC e doutorando em Sociologia da USP.

\* Fátima Severiano é professora-adjunto do Depto. de Psicologia da UFC e doutora em Ciências Sociais Aplicadas à Educação pela UNICAMP e Psicologia Social pela Universidade Complutense de Madri.

manidade, conforme o projeto civilizatório da *Aufklärung*, ou seja, a via kantiana da *Ilustração*.

Um expressivo precursor a tematizar o que poderíamos denominar de protoforma da ideologia, logo no início da sociedade moderna foi Francis Bacon (1561-1626), um dos *maîtres à penser* de um tipo de pensamento que irá configurar, posteriormente, uma característica cultural marcante da modernidade burguesa – a *razão instrumental*, conforme expressão tão cara e tão duramente criticada por alguns integrantes da Escola de Frankfurt, a exemplo de Adorno e Marcuse.

Concebendo “saber como poder”, Bacon insurge-se contra a postura contemplativa do saber autotélico (que se autovaloriza enquanto saber inservível ou que serve somente a si próprio), da tradição escolástica, e propõe um saber útil. Para Bacon, como mais tarde também irá se pronunciar Descartes, o objetivo do saber científico é seu uso para dominar e controlar a natureza. Esta é um objeto destituído de qualquer dignidade, a serviço dos desígnios do saber operatório do homem.

No *Novum Organum*, Bacon expõe sua famosa doutrina dos ídolos (do grego ?????? imagens), espécie de crítica das idéias em estado latente. Através dessa doutrina, o autor procura explicar o surgimento das aparências, enquanto visões falsificadas dos fatos, fantasmas responsáveis por distorcer a realidade. Os ídolos seriam representações falsas, semelhantes a sombras enganosas que se interpõem entre a mente e a verdade. Dentro dessa perspectiva, Bacon inaugura, na era moderna, a vertente negativista da ideologia – esta entendida como *falsa consciência*<sup>2</sup>.

Mas a corrente do pensamento moderno que fará da ideologia um tema favorito, tanto de sua produção científica como de sua prática política, será o marxismo:

*qual é a sua conexão com outras noções [...] tais como idéias, ‘consciência’, ‘sociedade’, etc.? Qual a sua relação com a análise de formações sociais, composição de classe e mudança política? Essas questões não são prerrogativas do marxismo apenas [...]. Todavia, é dentro de uma estrutura marxista que as afirmações em prol do caráter sistêmico ou ‘científico’ desse conceito são mais comumente feitas e consideradas (CENTER, 1980, p:9).*

A *Ideologia Alemã*, rompendo com o sistema de Hegel, bem como buscando um “ajuste de contas”, na expressão do próprio Marx (1818-1883), com os hegelianos de esquerda, sobretudo com Feuerbach, inaugura uma teoria materialista da ideologia. A famosa passagem que afirma que *o modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual* seguida de uma outra não menos famosa que diz que *não é a consciência dos homens que determina seu ser, mas o ser social que determina sua consciência* são expressões iniludíveis daquele rompimento. Assim, não seria o mundo ideal (autônomo e absoluto) que determinaria a nossa existência, mas condições objetivas de nossas vidas que determinam as nossas idéias. Estabelecendo um sinal de igualdade entre ilusão ou falsa consciência, nas sociedades assimétricas como a sociedade moderna burguesa, Marx irá afirmar *que as idéias dominantes, em todas as épocas, são as idéias das classes dominantes*.

Essa via materialista não representa, no entanto, o único caminho das reflexões teóricas sobre a ideologia, no cenário europeu do século passado. Merece destaque um outra vertente analítica, tributária do idealismo alemão, constituindo-se portanto como vertente alternativa à via marxista.

Sob a égide do pensamento hegeliano, a reflexão da cultura, vista como momento do Espírito objetivo e da história como “objetivações do Espírito”, enseja a elaboração do método hermenêutico, como forma específica de sua abordagem científica. Foram os neo-hegelianos, tendo Wilhelm Dilthey (1833-1911), como expressão maior desse grupo.

Dilthey diferencia, em princípio, o mundo físico do mundo anímico, por conseguinte, diferencia as ciências da natureza das ciências do espírito, conforme denominação da época. Nas pegadas de Kant, Dilthey propõe um programa de elaboração de uma espécie de “crítica da razão histórica”, onde irá tematizar as condições possibilitadoras das ciências do espírito. Lembremos que Kant, ao escrever sua famosa trilogia crítica – da razão pura, da razão prática e da faculdade de julgar – examina respectivamente as condições de possibilidade do conhecer científico, do agir moral livre e do juízo do sublime e do belo.

Ao contrário do mundo físico que só pode ser explicado enquanto mundo fenomênico (é um mundo

<sup>2</sup> Na verdade, o termo *ideologia* é cunhado durante o período da Revolução Francesa. *Idéologiques* eram os *savants* responsáveis pela elaboração de um novo centro do pensamento revolucionário durante a Convenção de 1795, iniciativa do recém-fundado *Institut de France* (CENTER, 1980, p:16).

para-nós), o mundo humano pode, via ciências do espírito, ser *compreendido*. Tomando como iniciativa, a construção de uma “psicologia social objetiva”, bem como uma “história objetiva”, consubstanciadas em sistemas culturais, filosofia, arte, religião, etc., as ciências do espírito buscam compreender (*Verstehen*) a ordem humana, não como algo refratário ao cognoscível, como era o mundo físico (em sua dimensão noumênica) na perspectiva kantiana.

Compreender as objetivações da cultura é compreender o homem. Sentimentos, representações, regras de vontade e de comportamento, tudo isso tende a expressar o “estilo de pensamento” de uma época, de um povo. As variadas objetivações de cada época podiam ser estudadas como uma totalidade, pois refletem um “concepção” específica de mundo – uma *Weltanschauung*. Assim, cada espírito da época (*Zeitgeist*) expressa o espírito de um povo (*Volkgeist*), consubstanciando uma visão de mundo (*Weltanschauung*). Ao contrário de uma visão negativista que concebe a ideologia como falsa consciência, tal conceito, de perspectiva positiva, interpenetra no conceito de cultura. Tributária do romantismo do século XIX, ao qual o idealismo alemão é profundamente devedor, a idéia de *Volk* imprime a idéia de caráter no destino histórico-particular de cada nação bem como na sua cultura.

O descolamento do conceito de ideologia do mundo ilusório e da falsa consciência e seu deslocamento para o campo da *Weltanschauung*, vai alimentar concepções que se situam na tradição marxista, a exemplo de György Lukács (1885-1971). Este, nas trilhas de Dilthey, assimila a concepção de ideologia como visão de mundo, o que lhe irá aportar subsídios para as suas análises de textos literários. Posteriormente, Lukács procurará relacionar as diferentes visões, a partir da perspectiva das classes sociais. Em *História e Consciência de Classe*, o conceito de que cada nação é portadora de uma *Weltanschauung* é transposta para a noção de que cada classe social possui sua própria visão objetiva de mundo.

No início do século XX, o mundo acadêmico alemão encontrava-se no epicentro do que passou a ser conhecido como a “guerra do método”. Digladiavam-se, na época, duas concepções de forma polarizada: o método positivista das ciências da natureza *versus* o método compreensivo hermenêutico das ciências do espírito, que, como vimos, viceja no interior do pensamento hegeliano. Assim, para as ciências do espírito, a cultura, enquanto expressão do espírito objetivado, exigia sua via específica de conhecimento, bem diverso daquela utilizada para o conhecimento do mundo natural.

Nessa luta, entra em cena Max Weber (1864-1920), trazendo uma contribuição importante. Mesmo não sendo um autêntico diltheyano, Weber se compromete com a linhagem hermenêutica, ao formular sua concepção de ação social, ao mesmo tempo que procura compatibilizar os dois campos metodológicos em disputa (Cf. WEBER, 1991).

Para ele, o horizonte cultural representa a seiva nutridora dos significados valorativos da ação racional humana, seja sua ação social, seja a das ciências humanas. A cultura é um produto mais histórico do que natural. Possui sua singularidade específica. Daí não se deveria deixar levar por expectativas universalizantes no seu estudo, contrariando assim a corrente positivista, que via nesse atributo, a condição necessária para a aquisição do estatuto de cientificidade. Por outro lado, Weber reivindica um método mais empírico do que a ortodoxia hermenêutica apresentava, buscando, dessa forma, compatibilizar as duas posturas metodológicas, por uma posição de meio termo. Weber defende a concepção de que a cultura e a história exigem tanto uma interpretação hermenêutica quanto uma explicação causal. Para isso, constrói os *tipos ideais*, como exemplos modelares heurísticos para a compreensão dos fenômenos culturais e históricos.

*... Quanto mais se atribui uma forma conceitual aos elementos que constituem o fundamento da significação cultural específica das relações históricas complexas, tanto mais o conceito, ou sistema de conceitos adquirirá o caráter de tipo ideal. Porque a finalidade da formação de conceitos de tipo ideal consiste sempre em tomar rigorosamente consciência não do que é genérico, mas, muito pelo contrário, do que é específico a fenômenos culturais [grifos do próprio autor] (WEBER, 1991, p: 116).*

As condições possibilitadoras de fenômenos dessa ordem têm que ser rigorosamente reconstruídas, de forma a demonstrar que o nexos causal produziu tal resultado e não outro. Todavia, esse processo tem que ser complementado por um movimento interno (por uma visão a partir de dentro), buscando a lógica do seu sentido. Para efeito deste artigo, poderíamos afirmar que a síntese weberiana de seu método está consubstanciada na análise da ideologia presente em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* (WEBER, 1985). O contraponto assumido de sua análise é a abordagem marxista. Para o autor, o materialismo histórico seria apenas um tipo ideal a mais, de

valor heurístico limitado, devido a seu reducionismo monocausal. Em *A Ética Protestante*, o capitalismo e o protestantismo são construídos como tipos ideais, onde a categoria de racionalidade é decisiva como expressão ideológico-cultural da moderna sociedade burguesa: expressa-se na ética protestante enquanto força estruturante de um mundo racionalizado, e dessa forma, como força impulsionadora do capitalismo nascente. Ética religiosa calvinista e o espírito do capitalismo se articulam não por causalidades intrínsecas senão por afinidades eletivas. Articulam-se assim, na esfera ideológico-cultural, duas racionalidades configuradoras da modernidade.

## CULTURA E IDEOLOGIA NO PENSAMENTO GRAMSCIANO

*O elemento popular sente, mas nem sempre compreende ou sabe; o elemento intelectual “sabe” mas nem sempre compreende e muito menos “sente.*

*O erro do intelectual consiste em acreditar que se possa “saber” sem compreender e, principalmente, sem sentir e estar apaixonado. (Gramsci, 1986).*

Retornando ao campo marxista, vamos encontrar no filósofo italiano Antonio Gramsci (1891-1937), um grande teórico da ideologia, na primeira metade deste século. É nítido o afastamento de Gramsci à concepção negativista encontrada na abordagem marxiana e lukcsiana. Ele é, antes de tudo, um pensador e um ativista, papéis que procura desempenhar intensamente, mesmo depois de sua prisão, ordenada pessoalmente por Mussolini, em 1926. Durante sua formação política, situa-se na ala esquerda da 2a. Internacional. Recusa o constrangimento do movimento operário nos quadros da democracia representativa bem como o apelo abstrato do imperativo revolucionário.

O desafio para o pensador teórico e militante comunista é traduzir em ordem histórica, a ordem lógica da teoria marxista do modo de produção capitalista. Marx expôs a lógica da moderna sociedade burguesa, da reprodução contraditória de seus elementos configuradores. Gramsci decide partir de um desses elementos – as classes trabalhadoras – para instaurar na ordem histórica, uma nova civilização, um *ordine nuovo*. Ele visa denunciar, a um só tempo, a impotência do revisionismo, diluído em reivindicações sem dinamismos, e o espontaneísmo que degrada a vontade das classes trabalhadoras em impulsos,

via de regra, não racionais. As derrotas infringidas ao movimento operário revolucionário europeu na década de 20, sobretudo na Alemanha, induz Gramsci a repensar nas estratégicas de luta.

A despeito da carência de uma teoria sistemática sobre a ideologia e da raridade do uso do termo em *Cartas do Cárcere*, iremos encontrar vários equivalentes como “filosofias”, “concepções de mundo”, “cultura”, “senso comum”, formas de “consciência”, etc.

*A complexa concepção de Gramsci da ideologia tem de ser reconstruída a partir desses termos e tem que ser situada no campo de conceitos que ele utiliza para analisar a formação social. É precisamente neste particular que ele dá sua maior contribuição para a teoria marxista através da introdução de conceitos como ‘hegemonia’ e ‘intelectual orgânico’, e sua reconceituação de outros, particularmente ‘Estado’ e ‘sociedade civil’ (CENTER, P: 62).*

Para a elaboração desses conceitos, Gramsci parte do clássico teorema marxista da infra-estrutura e superestrutura, dele buscando expurgar concepções de um Estado hipostasiado, enquanto expressão superestrutural, e outras do gênero, tão a gosto do marxismo vulgar de sua época. Gramsci não nega a presença do econômico praticamente em todas as instâncias de uma determinada formação social. Se para ele, o político pode ser concebido como o econômico condensado, isso não impede a relativa autonomia que a instância do político poderá gozar num determinado bloco histórico. Importa assegurar, sobre a base econômica, a previsibilidade estratégica e a possibilidade tática de uma transição, o que exige a introdução de novos elementos analíticos para dar conta da complexidade da realidade transformada pelos embates provocados pela luta política e cultural.

Gramsci se utiliza do conceito de *bloco histórico*, para designar um *topos* de articulação unitária entre a infra-estrutura, onde as classes fundamentais (burguesia e proletariado na sociedade moderna) se constituem, e o nível político, no qual as classes e suas frações estabelecem seu arco de aliança. Para viabilizar a operacionalização do conceito de bloco histórico, Gramsci reconceitua um outro termo-chave – o de *sociedade civil*. Sua compreensão nem sempre é fácil. Na realidade, desprende-se do conceito uma esfera mediadora entre a base e a superestrutura. Nela incluem-se aspectos de uma e de outra. Nas palavras do autor, a sociedade civil é o

*conjunto de organismos comumente chamados 'privados', daí o conceito incluir não apenas associações e organizações como partidos políticos e a imprensa mas também a família, que combina funções ideológicas e econômicas. Portanto, situa-se entre a estrutura econômica e o Estado (apud CENTER, p:63).*

Para Gramsci, a revolução de 1917 representa o último episódio de *guerra de movimento*, como assalto frontal do Estado. A resposta ao fascismo e ao isolamento sofrido pela União Soviética exige a transição para a *guerra de posição*. Tal estratégia distingue as sociedades ocidentais das orientais. Nestas, o Estado era tudo e a sociedade civil era amorfa, quase inexistente, enquanto instância organizada. No Ocidente, o Estado moderno não se reduz ao aparelho coercitivo. Ele se espalha em ramificações que penetram na sociedade civil, muitas vezes, para organizá-la.

A classe dominante organiza toda a vida nacional (social e cultural), edificando em torno do Estado, um sistema de aparelhos (privados, para-públicos e públicos) que exercem a função de direção política da sociedade civil. A guerra de posição significa o investimento simultâneo pela classe operária, organizada de forma ampla, nos aparelhos da sociedade civil e no sistema político. “A guerra de posição, na política, é o conceito de *hegemonia*” (GRAMSCI, 1983, p: 20).

A sociedade civil é a arena onde as classes disputam o poder econômico, político e cultural, o terreno onde a hegemonia é exercida. A hegemonia dominante ora atua sobre a sociedade, através da coerção, às vezes violenta, ora através do consenso, onde a ideologia desempenha um papel crucial. Para Gramsci, existe um momento puro do político, com suas leis próprias, gozando de uma relativa autonomia, diferente da racionalidade do econômico. É a esfera do político que, para Gramsci, dá visibilidade à hegemonia.

Gramsci não estabelece um juízo da ideologia, a partir da chave epistêmica de verdadeiro ou falso, mas sim pela sua capacidade de coesionar, num mesmo bloco histórico, as classes e suas frações. A “verdade” da ideologia está na sua capacidade de realizar-se historicamente, através do exercício da hegemonia sobre a sociedade civil. Identifica, no campo ideológico não sistematizado e desarticulado das classes subalternas, a *cultura popular*, o *folclore* e o *senso comum*.

Ele tira lições valiosas, a partir de sua experiência vivenciada na Itália Meridional, entre os cam-

poneses da Sardenha, ao conceber a ideologia como uma “relação vivida”, o que induz a examinar seriamente o comportamento ideológico nos seus níveis mais “inferiores” como condensação de “saberes” populares e modos de enfrentar o cotidiano – o *senso comum*. Carente de historicidade, criticidade e reflexividade, o senso comum tenderia a “naturalizar” a ordem social, o que, obviamente, é reforçado pela ideologia dominante. Mas esta possui também seus embates, com os setores dominados no campo ideológico. Neste, o senso comum, expressão ambivalente de resignação e combatividade, poderá apresentar seu lado aguerrido, fruto da solidariedade de classe<sup>3</sup>.

Os espaços abertos provocados pelas contradições da sociedade e pela crise da ideologia dominante, abrem perspectiva de avanço para os dominados. A tarefa da direção dessa luta cabe aos intelectuais orgânicos, articulados *no e pelo* intelectual coletivo, o partido revolucionário. A sociedade tem seus *bunkers* de onde se defende o bloco dominante. O partido deve minar a sociedade política, por dentro – guerra de posição – buscando a conquista da hegemonia, antes mesmo de se apossar do poder. A contra-hegemonia popular supõe a ação consciente e organizada da subjetividade. Este é um dos pontos mais polêmicos da estratégia da luta pela hegemonia em Gramsci. Ele demarca com todas as concepções até então vigentes, sobretudo com a visão leninista, cujo exercício da hegemonia só pode se dar após a tomada do poder.

Rompendo também com outra tradição marxista que desqualifica o senso comum como anticientífico e sério entrave para o desenvolvimento da consciência revolucionária, Gramsci propõe ao partido, atuar não mais de fora sobre o saber popular, mas para penetrar empaticamente no pensamento radicado no senso comum, com vistas ao desvelamento de suas contradições. Prefigurando a *Pedagogia do Oprimido* de Paulo Freire (1976), Gramsci nos diz que

*não se trata de introduzir a partir do zero, uma forma científica de pensamento na vida de todo o mundo, mas de renovar e tornar 'crítica' uma atividade já existente” (apud CENTER, p: 68).*

Por esta citação, percebemos que Gramsci, decididamente, não se filia às correntes de uma Ilustração pura. Recusa-se a operar com as antinomias ilustradas tais como consciência falsa/verdadeira, ilusão/realidade, trevas/luzes, ciência/ideologia. Pelo

<sup>3</sup> Essa ambivalência da cultura popular é examinada, no caso brasileiro, por Marilena Chauí em seu livro *Conformismo e Resistência* (1994).

contrário, procura vislumbrar o potencial emancipador nas formas espontâneas, não sistematizadas e contraditórias do saber popular.

Assim, Gramsci faz um juízo altamente favorável aos apelos emocionais e morais, recusando uma postura iluminista de persuasão, seja através da vertente kantiana, seja da racionalidade do marxismo tradicional. Para ele, as classes subalternas, uma vez educadas e emancipadas das contradições a elas estranhas, liberarão o magma revolucionário contido na sua espontaneidade.

## **A UNIDIMENSIONALIDADE HUMANA NA SOCIEDADE INDUSTRIAL MODERNA: A CRÍTICA MARCUSEANA.**

*Parece que de repente*

*Sabes que te falta uma mão*

*Os dois olhos*

*A língua*

*Ou a esperança.*

*É possível, Pedro*

*João ou Tiago*

*Que perdesse*

*Algo*

*Tão necessário*

Sem que percebesse? (Pablo Neruda)

O poema de Neruda poderia expressar o sentimento de perplexidade e de espanto do homem unidimensional de Marcuse. Como é possível perder algo tão necessário sem que se perceba? O homem unidimensional parece estar sendo mutilado, aos poucos, sem disso tomar consciência. Sem palavras, sem ação, sem utopias e sonhos, sucumbe às formas mais totalitárias de dominação. Abdica-se de sua própria condição de sujeito. Renuncia a sua própria humanidade. E o que é mais grave, ele participa de uma rede de dominação invisível, bastante eficaz, e a aceita de bom grado. O homem unidimensional de Marcuse está bem próximo de uma formulação de Adorno. Aparentando aderir ao princípio *me engana que eu gosto*,

*...os homens caem no logro (...), desde que isso lhes dê satisfação por mais fugaz que seja, como também desejam essa impostura que eles próprio entrevêm” (Adorno, 1986:96).*

Assim, torna-se cúmplice da sua própria submissão.

Esta percepção da perda constitui a tematização central de Marcuse, em seu livro *Ideologia da Sociedade Industrial*. O seu pressuposto fundamental é que o procedimento repressivo nas sociedades avançadas se exerce, primordialmente, através da manipulação da dimensão subjetiva do ser humano, via administração sutil porém bastante eficaz por ser totalitária, das necessidades, desejos e aspirações das pessoas, tanto na esfera pública quanto na privada.

Marcuse pertence ao grupo formulador da Teoria Crítica da Escola de Frankfurt, ao lado de Max Horkheimer, Theodor Adorno, Walter Benjamin e outros. Esse grupo nunca constituiu um conjunto homogêneo, seja nas suas abordagens críticas, seja nas suas conclusões. Às vezes, as divergências eram expressivas e públicas, a exemplo do que ocorreu com o ensaio de Benjamin sobre a questão da perda da aura da obra de arte na era de sua reprodução mecânica e a polêmica daí derivada com Adorno. O que os une é a crítica da razão instrumental em um mundo administrado bem como da emancipação humana repensada em todas as suas dimensões. Ao realizar a “crítica da cultura”, a Escola de Frankfurt, através do uso da dialética negativa, radicaliza a crítica a qualquer mentalidade positivista, bem como ao marxismo oficial, pervertido na sua vertente naturalizante stalinista. Ainda no campo comum de pensamento frankfurteano, iremos encontrar alguns temas básicos como os referentes à questão da relação entre ciência e sociedade: na análise do processo de racionalização, a crise da razão relaciona-se com as crises mais gerais nas ciências e na sociedade; buscam também a elaboração de uma mediação entre ciência e filosofia e a recuperação da unidade entre teoria e prática.

Marcuse representa, talvez, o último esforço de pensar a configuração singular que a ideologia toma no capitalismo tardio, segundo o entendimento frankfurteano, isto é, as formas que a ideologia toma nas sociedades administradas pelo *Welfare State*. Seu ponto de partida é a constatação do fracasso do projeto civilizatório da Ilustração. Seus ideais de liberdade e racionalidade emancipadora, com a promessa de salvar o homem dos grilhões da superstição, da ignorância e do medo, *y compris* o ideal libertador de uma arte autônoma enquanto *promesse de bonheur*<sup>4</sup>, através da soberania do homem e seu domínio sobre a

<sup>4</sup> Para os frankfurteanos, a arte autêntica representa a derradeira trincheira das aspirações humanas por um novo tipo de sociedade. “A arte, desde que se tornou autônoma, conservou a utopia que a religião não mais portava” (Horkheimer, apud Jay, 1977:211). “A arte, para utilizar uma fórmula de Stendhal que o Instituto gostava especialmente de citar, oferece ‘une promesse de bonheur’ “. (Jay, 1977:211). A expressão também era do agrado de Nietzsche, para se opor à gratuidade da concepção kantiana de arte, que via o belo como objeto de um desejo desinteressado (Cfr. Jay, op. cit.: 368, nota nº 33).

natureza, mostraram-se frustrados. Em sua busca para compreender as causas do colapso da razão, Marcuse remonta até Platão, concluindo que já na era clássica grega, se apresentava a tirania do *logos*, estendendo-se por toda a história da cultura ocidental, afirmando-se progressivamente como razão repressiva.

A unidimensionalidade expressa na crítica marcuseana tem seu débito com o pensamento de Heidegger, um dos críticos mais ácidos da modernidade, que estabelece a distinção entre o saber ôntico e o saber ontológico. Este busca o conhecimento do sentido das coisas. Aquele só sabe de coisas. Para Heidegger, a era moderna é a realização suprema da metafísica, do ocultamento do ser, na medida em que seu sentido se encontra oculto. Para Marcuse, a sociedade industrial moderna é o triunfo das coisas apresentadas na sua positividade. Portanto, o triunfo total do positivismo. Estruturada ideologicamente da forma como se encontra, não existe, nesse tipo de sociedade, a possibilidade de se pensar o diferente, de se pensar o **não**. Totalmente administrado, o homem perdeu sua dimensão utópica e revolucionária, adequando-se “voluntária” e eficientemente ao plano do meramente existente, ao reino do fato como verdade inquestionável.

Marcuse percebe que a dominação exerce-se de forma diferente das suas antecessoras, ou seja, a dominação exerce-se *na e pela abundância* pois se trata de sociedades afluentes do mundo capitalista monopolista, onde se verifica um padrão de vida crescente, no qual as condições objetivas para o suprimento das necessidades básicas já estão estabelecidas. A par disso, observa-se um progresso técnico-científico impotente para gerar novos processos humanos libertários, ocorrendo, ao contrário, um tipo de dominação mais sutil porém não menos eficaz do que antes, devido aos seus efeitos totalitários, capaz de manipular de modo imperceptível a existência pública e privada dos cidadãos. Para explicar esse aparente paradoxo, Marcuse recorre à reflexão sobre a distinção de sentidos possível de ser estabelecida no conceito de *progresso*.

Este compreende uma dimensão “técnica” envolvendo um acúmulo de aptidões e saberes desenvolvidos no curso da evolução cultural, cuja finalidade reside no domínio da natureza física e humana, resultando numa crescente riqueza social. A mera existência dessa riqueza não implica, contudo, um necessário aperfeiçoamento ou emancipação humana, uma vez que a lógica implícita desse sistema expurgou os valores. Esse tipo de progresso tem seu correlato na razão instrumental. Destituída do seu objetivo emancipatório original e de qualquer juízo ético, a razão transforma-

se em instrumento de justificação e legitimação do *status quo*, bem como de adequação do homem aos limites do meramente existente.

O outro tipo de progresso, portador de uma dimensão humanitária, encontra-se atrofiado *vis-à-vis* o seu par tecnológico. O ideal iluminista acreditava que o saber técnico-científico emanciparia a humanidade e traria o desenvolvimento das potencialidades humanas. A instauração de uma nova ordem social, radicada na razão emancipadora, ensejaria a extinção progressiva da opressão e da miséria humana. No ideário iluminista, essas duas dimensões do progresso acham-se intimamente articuladas. A realização do progresso técnico é condição possibilitante do humanitário, mas nem sempre este ocorre, visto que a distribuição social da riqueza pode não ser efetivada de forma igualitária, assim como o saber acumulado e o crescente desenvolvimento das aptidões humanas podem também estar a serviço apenas de certos grupos privilegiados da sociedade, o que os instrumentaliza para exercer um poder totalitário sobre a mesma.

Este é o horizonte perverso onde se assenta o progresso nas sociedades unidimensionais. Nestas, a despeito de todo o progresso tecnológico ou mesmo por sua própria razão, o desenvolvimento dos processos emancipatórios encontram-se cada vez mais restritos. O modo como o aparato produtivo é orientado, escraviza cada vez mais o homem a um tipo de produtividade social alienada, cujo fim não é a felicidade mas uma compulsiva produtividade autotélica, cujo fim encerra-se em si mesma.

Segundo Marcuse, a tecnologia de produção e distribuição não é mais mero instrumento de satisfação de necessidades, fundamentais ou não. Ela está voltada primordialmente para seus efeitos sócio-políticos, determinando, para muito além das atividades socialmente necessárias, as próprias necessidades, aspirações e desejos das pessoas. É justamente nessa esfera onde reside o caráter sócio-totalitário da racionalidade tecnológica, resultando no desaparecimento de qualquer traço de recusa ou oposição autêntica por parte dos membros da sociedade administrada. Tal sistema tende a uma total absorção do potencial revolucionário nele latente, como uma forma de auto-defesa. Nesse sentido, são cada vez mais aperfeiçoadas as técnicas de manipulação das pessoas.

A “crítica da cultura” é umas das problemáticas mais preciosas para os frankfurteranos. Derivou daí, uma série de estudos que, a despeito das diferenças matizadas, aprofundam o caráter alienante da cultura de massa e dos produtos lançados pela indústria cultural, enquanto fetiches hiper-reificadores da

conduta humana, uma vez que substituem o primado do valor de uso da obra de arte e dos bens culturais, pelo seu valor de troca. Os indivíduos, ao consumir, não buscam o gozo pela fruição estética da obra contemplada, fruto de seu valor de uso. Na realidade, ao comprar, buscam consumir status, *glamour*, *sex-appeal*.

Este é o mais sério obstáculo para as pessoas se conscientizarem da situação de opressão em que se encontram. O potencial crítico é, como vimos, abafado em grande parte, pelo próprio progresso técnico e suas promessas de felicidade, destacando-se nesse quadro, a indústria cultural, alvo predileto das análises demolidoras, não só de Marcuse mas também e sobretudo de Adorno, ao refletir sobre “a importância da indústria cultural na economia psíquica das massas” (Adorno, 1986:96). Para ele não cabe qualquer indulgência irônica ou conformista diante do fenômeno da indústria cultural. A relevância e seriedade dos seus estudos sobre o tema se revelam quando a análise se desloca para a esfera psicológica, para as motivações e o comportamento dos consumidores.

Onde a indústria cultural se mostra mais eficaz nos seus propósitos evasistas, é no tempo livre dos consumidores. No capitalismo tardio, o tempo do não-trabalho é o prolongamento do mundo do trabalho, por outros meios. A diversão escapista oferecida às massas, por meios tecnológicos, para fugir do cotidiano do trabalho, as coloca novamente em condições de se submeterem a ele. O desenvolvimento técnico-científico conquistou tamanho poder sobre as massas, durante o seu tempo livre e sobre a sua felicidade, determinando tão completamente a fabricação dos produtos para o seu entretenimento, que elas não têm acesso senão a cópias e reprodução do seu próprio trabalho. Para escapar do tédio e do sofrimento do processo de trabalho, versão tardio-burguesa do destino trágico de Sísifo, “na fábrica e no escritório só se pode escapar adaptando-se a ele durante o ócio” (Adorno, 1991:128).

Para Adorno, reside aí o sucesso maior de uma sociedade totalmente administrada, onde a indústria cultural desempenha um papel decisivo, onde a dessublimação repressiva, na expressão de Marcuse, substitui a sublimação da estética autêntica. A indústria cultural é a versão contemporânea do suplício de Tântalo. Prometer e, ao mesmo tempo, não cumprir; oferecer e, imediatamente, privar, são uma única e mesma intenção da indústria cultural.

As afinidades analíticas desses dois autores são enriquecidas com a reflexão marcuseana a respeito da configuração identitária da esfera ideológica com a própria realidade, enquanto o real verdadeiro, devido exatamente a tal avanço técnico-científico.

*As conquistas do progresso desafiam tanto a condenação como a justificação ideológicas: perante o tribunal dessas conquistas, a ‘falsa consciência’ de sua racionalidade se torna a verdadeira consciência. Essa absorção da ideologia pela realidade não significa, contudo o ‘fim da ideologia’. Pelo contrário (...) a cultura industrial avançada é mais [grifo do autor] ideológica do que sua predecessora, visto que, atualmente, a ideologia está no processo de produção (...). Os produtos doutrinam e manipulam; promovem uma falsa consciência que é imune à sua falsidade. E, ao ficarem esses produtos benéficos à disposição de maior número de indivíduos e de classes sociais, a doutrinação que eles portam, deixa de ser publicidade; torna-se um estilo de vida, milita contra a transformação qualitativa (MARCUSE, 1969, p: 31s).*

Dessa forma, as lutas pelas liberdades e direitos parecem perder sentido. Todos vivem uma falta de liberdade “confortável, suave, razoável e democrática” (op. cit. p:24), desejando aquilo que dever ser desejado, isto é, aquilo que a sociedade programou para nos oferecer. Nenhum espaço nos é oferecido para sua negação. Diferentemente das sociedades anteriores, onde o oprimido caracterizava-se por uma consciência domesticada e desprovida de futuro, e a ideologia procurava distorcer uma realidade materialmente opressora, as sociedades da abundância caracterizam-se pela prodigalidade de bens, desfazendo a tensão entre o real e o ideológico, provocando uma *unidimensionalização* absoluta do real, na qual a utopia, transformada agora em topia, parece já ter sido realizada e o futuro, tempo realizador de *bonheur* prometido pela arte autêntica, já se encontra presentificado.

A desmobilização e a perda de sentido da subjetividade nos faz evocar o poema de Drumond que fala justamente desse cotidiano sem alternativas do homem comum:

*E agora, José?*

*Está sem mulher,  
está sem discurso,  
está sem carinho,  
já não pode beber,  
já não pode fumar,  
... ..  
o dia não veio,  
o bonde não veio,*

o riso não veio,  
não veio a utopia,  
e tudo acabou,  
e tudo fugiu,  
e tudo mofou.

E agora, José?

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, Theodor. (1986), "Indústria Cultural", in COHN, Gabriel (org.) *Grandes Cientistas Sociais*. São Paulo: Ática Editora.
- \_\_\_\_\_. e HORKHEIMER, Max. (1991), *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- ANDRADE, Carlos Drumond. (s/d). *Antologia Poética*. Rio de Janeiro: Ed. Sabiá.
- BAUDELAIRE, Charles. (1993). *Obras Estéticas. Filosofia da Imaginação Criadora*. Petrópolis: Editora Vozes.
- CENTER for Contemporary Cultural Studies (1980). *Da Ideologia*. Universidade de Birmingham. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- CHAUÍ, Marilena. (1994). *Conformismo e Resistência*. S. Paulo: Ed. Brasiliense.
- FREIRE, Paulo. (1978). *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra.
- GRAMSCI, Antonio. (1983). *Textes*. Paris: Éditions Sociales.
- \_\_\_\_\_. (1986). *Concepção Dialética da História*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira.
- JAY, Martin. (1977). *L'Imagination dialectique. L'école de Francfort*. Paris: Ed. Payot.
- MARCUSE, Herbert. (1969). *Ideologia da Sociedade Industrial*. Rio de Janeiro: Zahar Ed.
- MARX, Karl. (1992). In *Os Pensadores*. S. Paulo: Ática Editora.
- \_\_\_\_\_. *A Ideologia Alemã*. Cortez Editora. São Paulo: 1978.
- MIRANDA, Dilmar. (1998). "Estética e Indústria Cultural em Adorno" in *Revista Educação e Debate*. Fortaleza: FAGED/UFC.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo. (1993). *Ética e Sociabilidade*. B. Horizonte: Ed. Loyola.
- SEVERIANO, Fátima. (1990). *Análise Psicológica dos Processos Subjetivos de Dominação. (Uma visão marcuseana das sociedades industriais modernas)*. Fortaleza: Dissertação de Mestrado. FAGED/UFC.
- WEBER, Max. (1991). In *Os Pensadores*. São Paulo: Ática Ed.
- \_\_\_\_\_. (1985). *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. S. Paulo: Livraria Pioneira Editora.