

Teoria crítica e barbárie. O futuro da sociedade administrada

Fernando Magalhães*

Title: *Critical Theory and Barbarity. The Future of the Administered Society*

Resumo

No final do século XVIII, Jeremy Bentham, na sua célebre obra *O pan-óptico*, propõe um sistema de vigilância para as casas de correção que poderia ser estendido a qualquer estabelecimento (instituições, em geral) sem exceção. Se levarmos em consideração a denúncia do filósofo Iztvan Mészáros de que a Microsoft dispõe de mecanismos para controlar todo e qualquer programa através de um dispositivo de acesso a partir da própria empresa, chegamos à conclusão de que a proposta de Bentham, também projetada criticamente por Orwell na primeira metade do século XX, instalou-se entre nós. Câmeras vigiam nossos movimentos, seguem nossos passos, vigiam nossa intimidade – até mesmo no isolamento dos caixas eletrônicos. Essa sociedade controlada, no entanto, não

* Professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Universidade Federal de Pernambuco.

se resume apenas aos aspectos visíveis desse controle. A administração da vida e das coisas, na sociedade capitalista tardia, exerce um controle sobre os indivíduos a partir de uma categoria filosófica muito cara aos intelectuais do Ocidente: o iluminismo (ou Esclarecimento). A idéia de que o conhecimento e, portanto, a ciência, libertariam o homem das trevas da ignorância e da superstição sempre foi uma crença de filósofos e sociólogos ocidentais. Contudo, essa ciência, e mais precisamente a sua forma avançada – a tecnologia – transformou o projeto emancipador em nova prisão, onde um controle invisível – tanto político quanto econômico (veja-se, por exemplo, a ideologia e o mercado) – acabou por transformar a civilização em barbárie. O objetivo deste trabalho é promover uma análise da presente situação, utilizando o instrumental oferecido pela Teoria Crítica – que faz uma investigação dessa sociedade totalmente administrada – e apontar as vantagens e os limites de uma sociedade em que a “administração” generalizou-se para todo o planeta, com a globalização, inclusive estendendo seus tentáculos para regiões periféricas de forma perversa.

Palavras-chave: barbárie, Teoria Crítica, sociedade administrada, Práxis, Esclarecimento.

Abstract

114 At the end of the 18th century Jeremy Bentham proposed in his famous work, *The Panopticon*, a system of surveillance for the reform schools that could be extended to any institution without exception. If we take into account Istvan Mészáros’ denunciation that Microsoft has mechanisms to control any computer program through an access device from the company itself, we conclude that Bantham’s proposal – which was also critically projected by Orwell in the first half of the 20th century – has been established among us. Cameras control our movements, follow our steps, inspect our intimacy – even in the isolation of the cash machines. This controlled society, however, is not restricted to the visible aspects of that control. In the late

capitalist society the administration of life and things controls individuals on the basis of a philosophical category that is very dear to Western intellectuals: the Enlightenment. The idea that knowledge and science would liberate man from the darkness of ignorance and superstition has always been a belief of Western philosophers and sociologists. However, this science and particularly its advanced form – technology – has turned the emancipatory project into a new prison where an invisible – both political and economic (ideology and the market, for instance) – control ended up turning civilization into barbarity. This article analyzes the present situation using instruments offered by the Critical Theory – which investigates this totally administered society – and points out the advantages and limits of a society in which “administration” has disseminated all over the planet and globalization has even extended its tentacles to the peripheral regions in a perverse manner.

Key words: barbarity, Critical Theory, administered society, Praxis, Enlightenment.

Um encontro de filosofia, diferentemente do que muitos pensam, não se reduz a uma mera reunião de pensadores com o propósito de transformar idéias ou conceitos em signos, referências em simulacros negligenciando, na sua representação, o princípio fundamental da verdadeira existência: o referente ou o objeto.¹ Digo isso, porque já se tornou hábito, entre nós, transferir, sem a mediação da realidade, o sujeito diretamente para a esfera do espetáculo, dos jogos de linguagem, *locus* onde estes se apresentam como a derradeira

¹ Pode causar surpresa a menção do objeto como fundamento da existência numa época em que se procura dimensionar o conceito do sujeito. Minha intenção, no caso, é conceder ênfase ao real; e o objeto, como é possível perceber, tem o sentido de referente, de uma realidade para além do simples simulacro. Não há qualquer pretensão, da minha parte, de desprezar o papel do sujeito, relevante para qualquer relação social. Apenas não desejo supervalorizá-lo ao preço de eliminar do processo de conhecimento a importante função do objeto, esquecido hoje em decorrência da excessiva valorização da interioridade.

instância da estrutura racional dos nossos tempos. Não tenho a intenção de propor – o que de resto seria absurdo – a *eliminação* da abstração em função da *exclusividade* material. Adorno, cujo centenário celebrou-se no ano passado, já dizia, lembrando seu amigo Walter Benjamin, que “é preciso atravessar o gélido deserto da abstração para chegar ao ponto em que se possa filosofar concretamente” (Adorno, 2001, p. 9).

No entanto, como é possível observar por esse mesmo comentário, o processo abstrato da argumentação é apenas uma etapa para se alcançar o real sentido da investigação filosófica: a *práxis*. É fácil entender, portanto, a razão pela qual procuro substituir, aqui, a análise puramente *gnosiológica* pelo método *histórico-ontológico*, em que o maior ou menor grau de aproximação com a realidade concreta é o objetivo primordial da minha intervenção. Nesse aspecto, sigo um pouco a linha de raciocínio de Christian Delacampagne, para quem viver uma vida filosófica é agir de forma política. “Quanto a mim”, diz ele, “nunca consegui imaginar uma filosofia que não fosse ligada à política por uma dupla relação: sem as condições criadas pela emergência da democracia, não há filosofia possível; sem a prática filosófica do espírito crítico, não há democracia duradoura” (Delacampagne, 2001, p. 10).

Acrescentaria, ainda, que a filosofia nasceu na *polis* e, conseqüentemente, sua forma de existência sempre dependeu da cidade, dos problemas correntes postos pelos homens – isto é, pela política –, ainda que sua representação ocorra por meio do pensamento. Eis a razão pela qual procuro abordar, neste Encontro, um tema que se relacione com o nosso presente, com nossas expectativas diante de um mundo de incertezas, onde “tudo que é sólido desmancha no ar”. A perspectiva da sociedade administrada no século XXI não diz respeito apenas a uma ou outra obra de Adorno e Horkheimer, que, em certa medida, foram aqueles que trabalharam mais extensamente o problema. O título possui uma amplitude terminológica e conceitual que transcende a própria análise dos textos frankfurtianos na incessante busca da pergunta posta pelos autores da *Dialética do Esclarecimento* no final da pri-

meira metade do século passado: “Por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma espécie de barbárie?” (Adorno e Horkheimer, 1985, p. 11).

O eco de uma indagação de mais de 50 anos chega aos ouvidos da pós-modernidade com a mesma intensidade com que foi pronunciado o grito de protesto – a expressão mais adequada seria, provavelmente, o sussurro da desilusão – dos filósofos de Frankfurt: “Tudo o que não se submete ao critério da calculabilidade e da utilidade [hoje diríamos, ao princípio do mercado] torna-se suspeito para o esclarecimento” (Adorno e Horkheimer, 1985, p. 21). Diante dos novos deuses – a ciência, a tecnologia, a própria idéia de mercado – só consegue sobreviver quem se submete sem restrições. O que deu errado, então, com o projeto de emancipação do homem, projeto do iluminismo?

O que aconteceu com o plano de libertação que, ao contrário do imaginado, levou a sociedade a um processo de controle da vida cotidiana a ponto de transformar o indivíduo em simples “peça” de um organismo que devora identidades, corpos e espíritos (o pensamento singularizou-se à margem do universal), deixando à mostra o simples invólucro? “O programa do esclarecimento era o desencantamento do mundo”. Seu objetivo era criar, por intermédio do conhecimento, uma sociedade desprovida de suas características mitológicas, onde a superstição seria substituída pelo saber (Adorno e Horkheimer, 1985, p. 19).

A razão do fracasso desse projeto foi a tarefa que se propuseram investigar Adorno e Horkheimer. Não se colocava a questão: como é possível a emancipação?, mas, ao contrário: como é possível que a emancipação não se tenha dado e continue a não se dar? Ambos extraíram seus pressupostos de uma situação de forte apelo dramático. Não só o capitalismo liberal havia sucumbido ao irresistível canto da superioridade racial – e mais recentemente à massificação da cultura por meio do desenvolvimento da mídia –, como o socialismo não cumprira as promessas da liberdade humana. As lições de Marx perderam-se nos labirintos do to-

talitarismo soviético, enquanto o homem burguês vagava no limbo da sociedade administrada. O contexto modificava-se em virtude dos rumos equivocados tomados pela razão, que, desde a Grécia arcaica, tornara-se instrumental. A astúcia de Ulisses, que, amarrado ao mastro do navio, escuta, impotente, o sedutor chamado das sereias, demonstra, ao mesmo tempo, que a instrumentalidade da razão já traz consigo sua própria negação.

Duas possibilidades advêm do artifício homérico. Em uma delas, “o caminho da civilização era o da obediência e do trabalho [...] Ulisses, senhor das terras, faz os outros trabalharem para ele” (Adorno e Horkheimer, 1985, p. 45). Como dominador, é o único com acesso ao conhecimento. Os demais, destituídos de propriedade e subordinados ao comando do senhor, devem permanecer na ignorância, evitando, assim, a sedução do saber. Mas há uma outra escolha que reforça a antítese do processo racional. A satisfação produzida pela melodia das mitológicas entidades marinhas “não brilha senão como mera aparência, como beleza destituída de poder [...] quanto maior se torna a sedução, tanto mais fortemente ele se deixa atar.”

Exatamente, afirmam Adorno e Horkheimer, como mais tarde a burguesia repete o gesto primordial ao recusar a si mesma a felicidade. Semelhantemente a Ulisses, tudo o que os burgueses fazem não tem qualquer conseqüência para eles. Marx chamará isso de renúncia à vida.² Ao privar-se da felicidade, das necessidades humanas – este é o preço que o indivíduo paga por economizar –, mais se tornará o tesouro humano imune às traças: o capital, já sentenciava Marx nos *Manuscritos econômicos e filosóficos*. Quanto menos se *for*, quanto menos expressar em forma de vida, mais se terá a riqueza material. Perde-se a verdadeira vida, mas se ganha em utilidade.

Já os companheiros do aventureiro jônico, que nada escutam, “só sabem do perigo da canção, mas não de sua

² Veja o item sobre “Necessidade, produção e divisão do trabalho” no Terceiro Manuscrito dos “Manuscritos econômicos e filosóficos de 1844” (Fromm, 1975, p. 130).

beleza” (Adorno e Horkheimer, 1985, p. 45). O ímpeto acumulador não permite ao indivíduo apreciar a vida na medida certa, do mesmo modo que aqueles que produzem não têm acesso aos bens por eles criados. Tanto Adorno quanto Horkheimer estavam conscientes de que a racionalidade instrumental não era um produto exclusivamente pertencente à Era Moderna. Ela fora introduzida na Antigüidade e já se encontrava presente no mito de Ulisses, conforme narra Homero em seu célebre poema. O domínio sobre os homens que o conhecimento encerra aumenta o poder à custa da própria identidade. O sujeito separa-se do objeto porque “o pensamento só tem poder sobre a realidade à distância” (Adorno e Horkheimer, 1982, p. 72). Por isso, depois de enganar o inimigo negando sua própria identidade – Ulisses apresenta-se ao ciclope que o persegue sob a alcunha de *Ninguém* –, ele se vê obrigado a recompô-la gritando seu próprio nome.

Para Ulisses, na opinião dos nossos autores, o discurso que suplanta a força física não deixa de se repetir, pois a palavra é mais fraca do que a natureza que ele enganou (Adorno e Horkheimer, 1985, p. 71-72). Contudo, esse recurso à abstração – que é o esteio da “distância do sujeito em relação ao objeto” –, numa época dominada pela união entre o público e o privado, não oferecia condições nem meios suficientes para a concretização do domínio sobre a natureza e o pleno domínio sobre os homens na sua relação de “coisificação”. É somente a partir do desenvolvimento da ciência e de sua transformação em tecnologia, particularmente com o advento da industrialização, que as *almas* foram alcançadas pela reificação. Obviamente, com a “coisificação” do espírito, as próprias relações dos homens foram enfeitçadas, inclusive as relações de cada indivíduo consigo mesmo (Adorno e Horkheimer, 1985, p. 40).

Contribuía para isso não só a vinculação da razão com o princípio da troca, em que “tudo era reduzido a um equivalente abstrato de tudo” (Jay, 1988, p. 36), aliado ao efeito destrutivo da própria razão devido ao domínio da natureza (Jay, 1988, p. 37), mas igualmente a filosofia do sujeito

com a conseqüente separação radical entre o sujeito e o objeto – que “sempre constituiu um pressuposto fundamental do pensamento ocidental desde, pelo menos, Descartes” (Jay, 1988, p. 57). É preciso, no entanto, fazer uma distinção entre o começo da abstração moderna e sua posterior evolução. Não se pode acusar Descartes de negligenciar a realidade independentemente do pensamento. A terceira e última das *Meditações*, e toda a segunda parte dos *Princípios de filosofia*, demonstram a existência de um mundo objetivo.

Descartes reconhece, por exemplo, que não havia em seu espírito qualquer idéia que antes não houvesse passado pelos seus sentidos, pois as idéias partem das coisas corporais (Descartes, s/d, p. 123 e 130); e embora desconfiando dos sentidos e fundamentando-se primeiramente no entendimento, admite que os corpos não perdem a natureza de corpos (Descartes, 1997, p. 60-61). Não é sem razão que Marx e Engels sustentaram que Descartes separa a metafísica da física, e no interior desta última “a matéria é a única substância” (Marx e Engels, 1974, p. 193).³

Devemos dizer, adicionalmente, que a inauguração do sujeito na história da filosofia precede o surgimento da industrialização e da mecanização do trabalho, e, em vista disso, o processo de alienação (coisificação) não havia se acentuado de forma explícita. Os séculos XIX e XX encarregaram-se de ampliar, consideravelmente, a separação entre sujeito e objeto com o domínio cada vez mais profundo da natureza. Marx, que já notara o duplo caráter dessa dominação desde os *Manuscritos de 1844*, não foi capaz de perceber as implicações devastadoras da relação homem/natureza e, por conseguinte, viu-se incapacitado para deduzir, no limite, as funestas conseqüências de tamanho poder. Foi necessário que o “domínio do mundo natural exterior” tenha levado ao “controle da natureza interior do homem e, em última instância, ao controle do

³ Opinião semelhante parece ter Pierre Guenancia (1991, p. 30): “A física e a metafísica são, pois, contemporâneas nas preocupações de Descartes, depois da composição inacabada das *Regulae*. Mas seus ‘objetos’ são distintos: o da física é o mundo, os da metafísica a alma e Deus.”

mundo social” (Jay, 1988, p. 37) para que se chegasse à conclusão de que o ato final não se resumia a mais um drama no cenário da história. A trama da modernidade, investida de seu aparato tecnológico, entronizava, em seu sentido mais lato, a restauração da tragédia.

Os totalitarismos emergiam, assim, como “a vingança da natureza dominada, que empregava muitos dos instrumentos desenvolvidos pela razão instrumental no exercício dessa dominação” (Jay, 1988). Adorno e Horkheimer não podiam enxergar no progresso nada menos que sua antítese, uma barbárie ainda mais grosseira e violenta face às modernas técnicas de controle. Invertia-se o processo civilizatório. A ciência mostrou-se antes um agente de desumanização do que propriamente de um aperfeiçoamento do homem. A literatura política é plena de exemplos no que concerne ao tema. Antes de Kant estabelecer uma oposição entre civilização e moralização – nossas boas maneiras e educação não correspondiam ainda ao nosso aperfeiçoamento –, Rousseau já demonstrara que o processo civilizador identificava-se com a construção da barbárie. O ferro e o trigo contribuíram para civilizar os homens, mas conduziram, igualmente, à perda do gênero humano (Rousseau, 1964, p. 171).

Do mesmo modo, não faltaram, depois do filósofo de Königsberg, aqueles que associaram a civilização ao seu oposto. E aqui é suficiente lembrar que Marx atribuía ao desenvolvimento da barbárie o “excesso de civilização” (Marx e Engels, 1977). Como poderia o indivíduo encontrar seu verdadeiro ser numa sociedade que incentiva a desumanização? Não considerou Marx, da mesma forma, nos *Grundrisse*, a produção antiga – a despeito do escravagismo – mais nobre do que a produção moderna? Devo dizer, porém, que quando falo do poder destrutivo do processo científico, não me refiro à ciência em si mesma. As forças sociais que buscam um modelo de sociedade mais justo e menos desigual ainda não foram capazes de encontrar meios de colocá-la a seu serviço. O que importa destacar, no entanto, é que à crescente fetichização do “tudo” e

coisificação do indivíduo corresponde, na esfera espiritual, o aumento da destruição da razão. A filosofia do sujeito prepara o campo para justificar a irracionalidade. O terreno que Descartes cultivou seria irrigado, na seqüência, pelo absurdo desprezo pela realidade, especialmente a realidade social.

A abertura do homem ao Ser era condenada por Adorno por ter o “filósofo do ente” expulsado a realidade social e concedido prioridade ao sujeito. Com efeito, a doutrina do *ser-á* é a doutrina da subjetividade (Adorno, 2001, p. 91); mas uma subjetividade que se encontra isolada, concentrada em si mesma, à margem de qualquer relação objetiva. Não pretendo repetir aqui o que já expus em outro lugar (Magalhães, 2001), mas nunca é demais repetir que a reconstituição do ser originário na sua íntegra (Heidegger, 1997, p. 27) é o mesmo que tentar reeditar uma língua morta no presente. O empenho recente em recompor o mundo à base de conceitos lingüísticos indica que a filosofia abandona, progressivamente, sua natureza social, política e, conseqüentemente, transformadora. Por isso, a filosofia “não elucida nada”, não se preocupa com o que não se vê, e o papel do filósofo é exclusivamente o de acumular recordações. Toda explicação deve ceder lugar à descrição (Wittgenstein, 1975, p. 58 e 61). Tem razão Marcuse quando atesta o caráter de “pobreza auto-estilizada da Filosofia, comprometida [...] com o estado de coisas em questão” (Marcuse, 1967, p. 169).

Para ele, a sujeição ao império de fatos estabelecidos, somente de fatos lingüísticos, leva a sociedade a falar na linguagem daquilo que nos é dito e que devemos obedecer (Marcuse, 1967). Adorno e Horkheimer entenderam isso muito bem, daí a necessidade de criticar a própria linguagem, ou, dito de outro modo, “a doutrina do primado da linguagem” (Adorno, 2001, p. 91). Eis por que o momento da verdade em Heidegger, diz Adorno – e devemos lembrar que a verdade aqui está relacionada à idéia de “desvelamento” –, se reduz ao “irracionalismo de uma concepção de mundo” (Adorno, 2001, p. 90). Trata-se, portanto, de um mundo em que “a opinião pública

atingiu um estado em que o pensamento inevitavelmente se converte em mercadoria e a linguagem em seu encarecimento [...] [Assim], a tentativa de pôr a nu semelhante depravação tem de recusar lealdade às convenções lingüísticas em vigor [...]” (Adorno e Horkheimer, 1985, p. 12). O que faz Adorno, provavelmente de forma involuntária, é voltar-se contra o uso irracional de uma certa filosofia da linguagem que, a exemplo de Wittgenstein, procura deixar tudo como está.⁴

Nesse sentido, a própria *Dialética do Esclarecimento* emerge como um clamor de revolta contra o mundo reencantado. É o suspiro angustiado da criatura atormentada dos novos tempos; o grito (abafado) contra a estupidez gerada pela civilização ocidental. O pessimismo dos dois filósofos, porém – e aqui é o bastante lembrar a citação de Adorno de que “nenhuma história universal levou da selvageria à humanidade civilizada, mas há uma outra história que conduziu da funda à bomba atômica” (Adorno, 2001 p. 308) –, não é óbice para uma retomada do espírito renovador. E a arma adequada para disparar o gatilho dessa renovação é a “teoria crítica”.

Na sua formulação original – e a despeito dos muitos comentários desabonadores –, a teoria crítica nada tinha de passiva. Sua função não era redutiva unicamente à expressão da situação histórica concreta, mas consistia, também, em um fator que estimulava e transformava; e o papel do teórico era o de acelerar o desenvolvimento para conduzir os homens a uma sociedade sem exploração (Horkheimer, 1975, p. 144, 146 e 148). Essa visão de Horkheimer é endossada por Adorno, que acentua, enfaticamente, a natureza destrutiva da crítica. A própria cultura “só é verdadeira quando implicitamente crítica”, pois a crítica não é injusta quando destrói; ao contrário, para Adorno, esta é sua melhor qualidade (Adorno, 1998, p. 11). A crítica só adquire caráter desprovido de sentido quando se torna cúm-

⁴ A filosofia não deve, de modo algum, tocar no uso efetivo da linguagem; em último caso, podemos apenas descrevê-lo. Pois também não pode fundamentá-lo. A filosofia deixa tudo como está” (Wittgenstein, 1975, aforismo 124, p. 60).

plice do mercado e se “congela em bens culturais”, à medida que, “na sua repugnante racionalização filosófica, os chamados ‘valores culturais’ pecam contra sua *raison d’être*” (Adorno, 1998).

Mesmo na sua fase tardia, quando adquiriu uma tonalidade mais moderada, a teoria crítica não perdeu inteiramente seu ímpeto renovador, embora perdesse algo de seu impulso inicial. Mas não se pode dizer que ela tenha se tornado completamente conservadora. Poucas semanas após a morte de Adorno, Horkheimer procedia a uma revisão do projeto original e estabelecia os limites da crítica nos novos tempos. Se muitas das previsões de Marx haviam falhado, por que a concepção do materialismo histórico deveria permanecer imutável? O próprio Adorno já havia advertido que a expressão “teoria crítica” “não era uma tentativa de tornar aceitável o materialismo, mas de levá-lo a uma autoconsciência teórica” (Therborn, 2003). O fato é que, diante de uma sociedade controlada, onde tudo é regulado (Horkheimer, 1978, 358-359), a teoria crítica não deve mais, segundo Horkheimer, militar em favor da revolução; sem impedir o progresso, deve, antes de qualquer outra coisa, preservar o que existe de positivo, a exemplo da autonomia do indivíduo, uma conquista do liberalismo.

Não devemos ver aqui, porém, uma aceitação do *status quo* na sua acepção literal. Não obstante a presença de um certo misticismo – e, em alguns casos, de acomodação – no último Horkheimer, existia uma pretensão de se ir além do capitalismo, de abandonar o mundo de diferenças, onde os homens são martirizados em condições terríveis de fome e aflição e, sobretudo, da angústia diante da violência (Horkheimer, 1978, p. 362). É verdade que o preço a pagar pelas mudanças é alto, mas nem por isso devemos, ainda segundo Horkheimer, permanecer de braços cruzados, aceitando o curso das coisas (Horkheimer, 1978, p. 363). A revisão de Horkheimer está em paralelo com a ótica da primeira versão da teoria crítica. No prefácio que faz à reedição de alguns trabalhos, em 1968, ele afirma que não poucos de “seus impulsos eram os mesmos da juventude atual: anseio pelo melhor, por uma socie-

dade justa, relutância na aceitação do existente”.

Horkheimer vale-se, até mesmo, da acusação que fez Rosa Luxemburg à ditadura do partido estabelecida pela Revolução Russa, pois a eliminação da democracia em geral, propugnada por Trotski e Lênin, era um remédio muito pior do que o mal que isso supostamente deveria curar. Horkheimer pretendia preservar as conquistas obtidas até o momento e ampliá-las. Para ele, ajudar o avanço da burocracia totalitária de esquerda era uma atitude pseudo-revolucionária (Horkheimer, 1990, p. 3-4). Insisti nessa concepção horkheimeriana de teoria e prática (é assim que ele chama sua teoria crítica) porque é aceita por Adorno de modo semelhante, e por muitos intelectuais que não compactuaram com o socialismo totalitário.

Em um de seus últimos trabalhos, Adorno sustenta a tese da necessidade da crítica nos termos em que Marx fundamentava as relações entre os homens que ele denominava de *práxis*, pois, segundo Adorno, a teoria se transforma em poder real quando empolga os homens (Adorno, 1998, p. 18). Isso significa que o pessimismo teórico não é obstáculo ao otimismo prático (Horkheimer, 1978, p. 364). O problema, tanto para Adorno quanto para Horkheimer, residia no inevitável vínculo entre progresso e barbárie. O preço que se deveria pagar pelo desenvolvimento era o mundo administrado (Horkheimer, 1978, p. 364). O *Manifesto comunista* já assinalara essa contradição; e mais tarde Benjamin reconhecera que “nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie” (Benjamin, 1985, p. 225). Enfim, o *Esclarecimento* sempre produziu o seu lado sombrio.

A pergunta que se impõe, a essa altura, é a seguinte: estamos condenados a reproduzir a barbárie ou existem perspectivas para o *Iluminismo* nesse terceiro milênio? Existem momentos em que nos tornamos impotentes diante da realidade. Nenhuma teoria é capaz de oferecer soluções mágicas diante de situações que temos dificuldades de controlar. A história só coloca problemas que pode resolver. Marx se deu conta disso quando percebeu que,

após o refluxo do movimento revolucionário europeu, em 1852, pouco podia fazer, razão pela qual dedicou-se inteiramente aos estudos por vários anos. A mesma coisa parecia clara para os integrantes da Escola de Frankfurt à época. A sociedade dominante havia produzido um mundo pavoroso tanto no fascismo como no comunismo terrorista (Horkheimer, 1978, p. 357), uma sociedade violenta que estendeu seus tentáculos às sociedades democráticas do pós-guerra.

O “totalitarismo” expandia-se para além dos Estados totalitários. Tudo se tornava unificado, unidimensional, sob o poder do monopólio, inclusive a cultura que, submissa ao domínio da técnica, perdia sua natureza de “inutilidade”. O mercado cultural era a expressão da alienação das massas. Se o telefone ainda permitia que os participantes desempenhassem o papel de sujeito, o mesmo não acontecia, por exemplo, com o rádio. Não se desenvolveu nenhum dispositivo de réplica, e as emissões privadas eram submetidas ao controle (Adorno e Horkheimer, 1985, p. 114-115). Vista por esse ângulo, a sociedade administrada de Adorno e Horkheimer não se diferencia muito das sociedades de controle dos nossos dias. Temos a impressão de viver o universo pan-óptico de Bentham. Não são apenas aspectos relativos à corrupção que devem render-se à vigilância total. A subjugação de todas as instituições ao poderoso olho do sistema antecipa o Grande Irmão, de George Orwell, e lança centelhas para o mundo do fordismo-taylorismo imortalizado no brilhante *Tempos Modernos*, de Chaplin.⁵ Câmeras de todos os tipos vigiam nossos movimentos, seguem nossos passos, invadem nossa intimidade – mesmo no isolamento dos caixas eletrônicos – sem que saibamos quem se encontra no controle.

O celular substitui o aparelho fixo; nisso cumpre ainda o papel do velho telefone, embora em grau diferenciado. A tecnologia ocupou-se em oferecer uma enorme quantidade de opções de comunicação através de mensagens de

⁵ Sobre a instauração de um sistema de vigilância total (Bentham, 2000).

vários tipos e de caixa postal itinerante. Contudo, criou, igualmente – ou melhor, ampliou consideravelmente –, novas necessidades de consumo com o *design* dos aparelhos e com o exagerado número de recursos supérfluos. Adquirem-se, não raro, modelos novos apenas em função da variedade de tons da campainha ou da luz do visor. A televisão representa, para a pós-modernidade, o que o rádio significou para as antigas gerações. Contudo, elevou a níveis jamais alcançados o grau de alienação das massas. A qualidade dos programas parece ser produzida para manter os espectadores em permanente estado de torpor. Como o novo ópio do povo, condena as massas à passividade, até mesmo diante do horror da guerra.

A tela pequena nos permite assistir a assassinatos, genocídios e explosões de hospitais com a mesma tranqüilidade com que contemplamos as façanhas de Rambo ou as formidáveis ações do Exterminador da Califórnia. Ainda no que concerne à televisão, não devemos nos iludir com a suposta interação entre emissor e receptor. O controle permanece presente em todas as suas formas e instâncias – não temos como verificar o processamento das informações transmitidas por quem detém os mecanismos de comando. Mesmo que se possa aceitar que a opinião do espectador seja levada devidamente a sério, é difícil estabelecer um padrão confiável para atender à demanda contida nas respostas, na medida em que a solução já vem direcionada.

Quem viu um ou dois capítulos do extinto programa *Você decide* pôde observar que, entre as alternativas oferecidas ao público, um dos finais constituía sempre uma resposta direcionada que continha todos os ingredientes do apelo popular. Já se podia antecipar qual a alternativa vencedora. A distância que nos separa dessa espécie de lazer planejado não é grande; nem a qualidade da programação das TVs alterou-se. Ao contrário, expandiu-se o padrão de mediocridade numa escala vertiginosa. De *roedores* à apropriação alienante da obra de Orwell, tudo é permitido para manter as massas no plano da estupidez. A indústria cultural, da qual falava Adorno, alcança seu nível máximo com

a tecnologia virtual do moderno cinema norte-americano, que já nasce como produto comercial. Trata-se da “lógica cultural do capitalismo tardio”, de que fala Fredric Jameson. Essa lógica pervertida invade o pouco que sobrou da esfera social com a “eliminação” da pluralidade de correntes de pensamento, unidimensionalizando, igualmente, o pensamento filosófico.

Só é verdadeiro o ser que se contempla a si mesmo na consciência. É o *modus* fenomenológico da pós-modernidade. A *práxis*, se é que se lhe permite algum tipo de vivência, é expulsa para o subterrâneo (ou o submundo) das teorias. Deixa de existir porque assim lhe ordena a sociedade unidimensional, controlada pela guardiã da nova velha fé filosófica: a filosofia do sujeito. O homem é assim condenado à morte – e com ele toda a civilização – com “a subjetivação que exalta o sujeito”, com a interiorização do indivíduo visto como modelo único, privando-o da “luz exterior” ao se rejeitar “todo recurso à exterioridade”.⁶ Hoje, como antes – e talvez mais do que nunca –, é preciso redobrar a guarda e retornar à crítica, à destruição da qual falava Adorno, para retomar a qualidade essencial do mundo. Não pretendo jogar fora, junto com a irracionalidade reinante, o princípio da contemplação; o que é necessário é impedir a sua exclusividade. Onde não existe o real e sua transformação, tudo tende a se tornar totalitário.

Foi por isso que o fascismo substituiu a palavra *crítica* pela *contemplação da arte* (Adorno, 1998, p. 10). A filosofia do sujeito, por não reconhecer o mundo “de fora”, abandona todo potencial crítico da negação porque só existe para si mesmo, na pura autocontemplação. Num universo onde predomina o pensamento único, em que toda oposição é anulada ou considerada *old fashion*, não precisamos temer pela recaída na barbárie; ela já se produziu. Com a “aceleração da história a velocidades supersônicas” – diz Adorno (acrescentaríamos hoje, a veloci-

⁶ Sobre a questão, ver Mattei, 2002.

dades produzidas por dispositivos quânticos, pelas tecnologias da informação e pelo desenvolvimento da microeletrônica) – “[a barbárie] estendeu-se tanto que não há nada que resista ao seu contágio” (Adorno, 1992a, p. 214).

O assassinato de milhões de judeus, lamentado por Adorno como mero entreato e não a própria catástrofe (Adorno, 1992b, p. 47), tem seqüência, nos dias atuais, com o extermínio de palestinos pelas antigas vítimas e seus aliados do norte ocidental. “O que afinal esta civilização ainda espera?” (Adorno, 1992b) Temos todos os motivos para suspeitar ainda do Esclarecimento e encararmos a contemporaneidade com pessimismo. Mas não é a própria teoria crítica que nos ensina a exercer o otimismo prático? Frente ao que se acha estabelecido, a resistência é a verdadeira medida (Adorno, 2001, p. 27). Devemos ter consciência de que o processo civilizatório não está isento de engendrar, ele próprio, a barbárie. O progresso, como registra ironicamente Engels, é a substituição de uma estupidez maior por outra cada vez menor. Recorrendo igualmente a Engels, Rosa Luxemburg temia a possibilidade de uma recaída na barbárie. Não podemos, entretanto, condenar simplesmente o progresso ou a tecnologia pelos acontecimentos danosos e pelo medo do fantasma da barbárie.

Essa ameaça se deve ao fato de que a ciência e a técnica estiveram sempre a serviço do capital. Impõe-se, portanto, que o potencial revolucionário da tecnologia venha a se adequar a uma sociedade organizada em moldes diferentes, e esta é uma das tarefas mais urgentes do presente.⁷ Nesse aspecto, a perspectiva da razão se apresenta ambivalente. De um lado, a racionalidade que conhecemos e que adotou o nome de instrumental perdeu sua validade devido ao próprio princípio de controle que já nasceu com ela, e não tem mais condições de ser resgatada. De outro lado, enquanto uma nova sociedade não

⁷ Veja, sobre isso, as observações de Marta Harnecker, 2000, p. 120).

emergir do *neomedievalismo* (ou neobarbárie) vigente, teremos de conviver com os resíduos da barbárie.

Tudo porque nenhuma proposta de mudança comporta uma transição inteiramente pacífica. Ainda que tomemos a ética como referência para o fundamento de uma nova forma de racionalidade, uma alavanca para a transformação dos nossos tempos – não conheço uma política que prescindia do *ethos* –, a ruptura do paradigma moral dificilmente se realizará sem o auxílio da força. Lembremos mais uma vez que a teoria crítica assumiu claramente a idéia de que a palavra é mais fraca do que a natureza de quem se quer enganar. Não seria esta a razão pela qual procura-se, com tanta insistência, enfatizar os jogos de linguagem?

Repetir, *ad nauseam*, que a filosofia contemporânea não sobrevive sem essa linguagem restauradora – à frente o sempre nazista Heidegger e o formalista Wittgenstein – é torná-la filha bastarda de um “ser doente” ou das regras puras do pensamento. Por isso insisto que a práxis exige tanto o recurso ao discurso, à contemplação quanto à ação, à força. E quando menciono esta categoria filosófico-sociológica, estou pensando nos movimentos sociais da Era da Globalização, provavelmente os únicos agrupamentos sociais com capacidade, nos nossos dias, de, num esforço conjunto, empenhar-se a fundo pela emancipação da humanidade.

E em todo o planeta, onde eles estão surgindo – e se revelando eficazes –, seu desenvolvimento não se dá sem dificuldades ou obstáculos, às vezes até mesmo com conseqüências desagradáveis. Se Seattle revelou que esses movimentos podem ser competentes, quando unidos, Gênova demonstrou que, embora a luta não seja inglória ou vã e a via para a emancipação não possa se fundamentar no pacifismo tolerante, a travessia será extremamente árdua. O processo parece indicar uma duradoura resistência contra a sociedade administrada. Wallerstein acredita que, embora essa espécie de desordem em escalada se auto-reforce continuamente, não pode permanecer para sempre. Mas pode continuar por

algumas décadas. Todavia, não conseguirá impedir o conflito que se forma, à medida que a consciência política agora é mundial. Vivemos, assim, um novo modelo internacional de sociedade (Wallerstein, 1995, p. 46-47). Uma pesquisadora venezuelana, Carlota Perez, ressalta que para que se instale totalmente um novo paradigma, “é necessário que se modifique o ambiente sócio-institucional que se havia estabelecido para aproveitar as características da revolução tecnológica anterior. Esse processo sócio-político de assimilação dura duas ou três décadas e toma forma de crise estrutural” (Harnecker, 2000, p. 123-124).

Se associarmos esses comentários à evolução e maturidade dos novos movimentos sociais, a perspectiva de um novo modelo de esclarecimento delinea-se como de longa duração. Disso resulta a necessidade de inverter a indagação adorniana de por que a emancipação não ocorreu e perguntar: como podemos realizá-la? Eis a grande dificuldade. A guinada do PT, depois de assumir o poder, resume o dilema dos partidos diante da realidade. Engels já havia advertido para a estranha relação entre teoria e prática, pois os revolucionários descobriam sempre, no dia seguinte, que a revolução que fizeram não era aquela que gostariam de ter feito.

Entre nós, particularmente, mas não somos exclusividade, um “maquiavelismo” canhestro – as organizações partidárias jamais alcançaram as verdadeiras intenções do mestre – domina a mentalidade pós-moderna, imaginando que “adequar-se aos tempos” pode conduzir a sociedade ao paraíso perdido. Como, repetindo, realizar a emancipação nessas condições? A resposta não é muito otimista. Ainda que levemente indicada mais atrás, penso que, por enquanto, resta-nos subscrever as palavras de Adorno em um dos seus trabalhos: “Uma práxis oportuna seria unicamente a do esforço de sair da barbárie” (Adorno, 1992a, p. 214). Não é muito, mas creio que, nas atuais circunstâncias, esse pouco é até mesmo revolucionário.

Referências

- ADORNO, T. 1992a. *Palavras e sinais: modelos críticos*, v. 2. Petrópolis, Vozes.
- ADORNO, T. 1992b. *Mínima moralia: reflexões a partir da vida danificada*. São Paulo, Ática.
- ADORNO, T. 1998. *Prismas*. São Paulo, Ática.
- ADORNO, T. 2001. *Dialectique négative*. Paris, Payot.
- ADORNO, T. e HORKHEIMER, M. 1985. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- BENTHAM, J. 2000. *O panóptico*. Belo Horizonte, Autêntica.
- DELACAMPAGNE, C. 2001. *A filosofia política hoje*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- DESCARTES, R. s/d. *Meditações metaphysicas*. Rio de Janeiro, Mandarin e Molinaro.
- DESCARTES, R. 1997. *Princípios de filosofia*. Lisboa, Edições 70.
- FROMM, E. 1975. *O conceito marxista do homem*. Rio de Janeiro, Zahar.
- GUENANCIA, P. 1991. *Descartes*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- HARNECKER, M. 2000. *Tornar possível o impossível: a esquerda no limiar do séc XXI*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- HEIDEGGER, M. 1997. *Ser e tempo*. Petrópolis, Vozes.
- HORKHEIMER, M. 1975. Teoria tradicional e teoria crítica. In: *Os pensadores*, São Paulo, Abril Cultural.
- JAY, M. 1988. *As idéias de Adorno*. São Paulo, Cultrix/USP.
- HORKHEIMER, M. 1978. Théorie critique hier et aujourd'hui. In: M. HORKHEIMER, *Théorie critique*, Paris, Payot.
- HORKHEIMER, M. 1990. *Teoria crítica*. São Paulo, Perspectiva/Edusp.
- MAGALHÃES, F. 2001. A mutilação da filosofia: notas sobre a necessidade da reconstrução da práxis. *Studium*, 4(7-8):19-41.
- MARCUSE, H. 1967. *A ideologia da sociedade industrial*. Rio de Janeiro, Zahar.
- MARX, K. e ENGELS, F. 1974. *A sagrada família*. Lisboa, Presença.
- MARX, K. e ENGELS, F. 1977. Manifesto do Partido Comunista. In: K. MARX e F. ENGELS, *Cartas filosóficas e outros escritos*. São Paulo, Grijalbo.
- MATTEI, J.F. 2002. *A barbárie interior: ensaio sobre o i-mundo moderno*. São Paulo, Unesp.
- 132 ROUSSEAU, J.J. 1964. Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. In: J.J. ROUSSEAU, *Ouvres complètes*, v. III. Paris, Gallimard
- THERBORN, G. 2003. A escola de Frankfurt: contribuição à teoria crítica. *Novos Rumos*, 18(39):14.
- WALLERSTEIN, I. 1995. As agonias do liberalismo: as esperanças para o progresso. In: E. SADER (org.), *O mundo depois da queda*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- WITTGENSTEIN, L. 1975. Investigações filosóficas. In: *Os pensadores*, São Paulo, Abril Cultural.