

Universidade do Vale do Rio dos Sinos
Programa de Pós-Graduação de Filosofia

Artur Rodrigo Itaqi Lopes Filho

Sociedade, Crítica e Liberdade
Um cruzamento entre as filosofias de Friedrich Nietzsche e Theodor
Wiesengrund Adorno

São Leopoldo

2008

ARTUR RODRIGO ITAQUI LOPES FILHO

Sociedade, Crítica e Liberdade
Um cruzamento entre as filosofias de Friedrich Nietzsche e Theodor Wiesengrund Adorno

Dissertação de Mestrado em Filosofia para
obtenção do título de Mestre em Filosofia.
Universidade do Vale do Rio dos Sinos.
Programa de Pós-graduação em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Álvaro Luiz Montenegro Valls

São Leopoldo

2008

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

L864s Lopes Filho, Artur Rodrigo
Sociedade, crítica e liberdade : um cruzamento entre as filosofias de Friedrich Nietzsche e Theodor Wiesengrund Adorno .
– São Leopoldo, 2008.

142 f.

Diss. (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-graduação em Filosofia, UNISINOS.

Orientação: Prof. Dr. Álvaro Luiz Montenegro Valls.

1. Filosofia Alemã. 2. Nietzsche, Friedrich – Crítica e Interpretação. 3. Adorno, Theodor Wiesengrund – Crítica e Interpretação. 4. Liberdade (Filosofia). 5. Sociedade – Filosofia.
I. Valls, Álvaro Luiz Montenegro.

CDD 193

**Ficha Catalográfica elaborada por
Vanessa Pinent
CRB 10/1297**

Dedico este trabalho a Ana Tereza da Conceição Lopes, minha mãe, por ter acreditado e apostado em mim dès do princípio. Você tem sido a luz que ilumina meu caminho. Muito obrigado pelo seu apoio.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente gostaria de agradecer a minha família pelo apoio, em especial ao Flávio por não ter permitido em nossas conversas, em nenhum momento, que meu cérebro parasse de refletir sobre o objeto deste trabalho, e a “Cacá”, minha linda sobrinha que sempre me recebeu (e ainda recebe) com um sorriso encantador, alegrando meu coração mesmo nas horas mais difíceis.

Aos *causadores e piromaníacos*, meus grandes amigos, por terem proporcionado bons momentos de descontração em nossas “emocionantes” seções de RPG.

Aos meus primos Alan e Alex (Leco), pois, sem eles, com toda a certeza eu não seria a pessoa que hoje sou.

Aos meus eternos amigos Leandro e Mikael, como pedido de desculpas pela minha ausência.

Aos meus dois grandes professores: Alvaro L. M. Valls e Adriano Naves de Brito por terem assumido a “tremenda” responsabilidade de me ensinarem não somente a arte da filosofia, mas a arte do filosofar.

Aos meus sogros: Luis Henrique (Lico) e Leonor, por terem sempre me apoiado e acreditado em minha caminhada.

E por fim, a Mônica Lima de Faria (minha noiva), por ter sempre sido companheira, amiga, carinhosa, paciente e compreensiva. Te amo.

RESUMO

Neste trabalho foi buscado promover, primeiramente, um resgate das reflexões filosóficas desenvolvidas por Friedrich Nietzsche e Theodor W. Adorno, tendo através do cruzamento de ambas filosofias o instigar de uma discussão sobre a questão da relação entre crítica e sociedade como princípio de liberdade. Sendo assim, buscou-se, no decorrer de quatro ensaios, desenvolver o aprofundamento de temas cruciais referentes à formação social, à formação cultural e às relações desenvolvidas entre os indivíduos do período moderno, ora que outra, expondo seus reflexos na contemporaneidade através da ótica crítica dos autores em questão.

Palavras-Chave: Theodor Adorno; Friedrich Nietzsche; Crítica; Sociedade; Liberdade.

ABSTRACT

This essay was intended to promote, primarily, a rescue of the philosophical reflections developed by Friedrich Nietzsche and Theodor W. Adorno, obtaining from both philosophies crossover the instigation of a new debate concerning the relation between criticism and society as a principle of freedom. Therefore, it was aimed throughout four essays, the deepening of crucial subjects regarding social and cultural formation as well as the relations developed among the individuals from the modern period, at some points, exposing their reflections on contemporaneousness according to the critical optic of the forementioned authors.

Key-Words: Theodor Adorno; Friedrich Nietzsche; Criticism; Society; Freedom.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	08
1. SOCIEDADE: REBANHO E LIBERDADE.....	14
1.1 O agrupamento.....	17
1.2 O homem e seu poder.....	22
1.3 Nietzsche e Adorno: poder e liberdade.....	31
1.4 Sociedade, progresso e prisão.....	38
2. SOBRE CRÍTICA E CULTURA.....	48
2.1 Wagner e a cultura moderna.....	63
3. SOBRE O SUJEITO OBJETO E A SOCIEDADE ALIENADA.....	80
3.1 Liberdade e mercado.....	93
3.2 A crise do sujeito integrado.....	105
4. EMANCIPAÇÃO.....	117
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	132
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	139

INTRODUÇÃO

É possível afirmar que a arte de criticar permeia a história da humanidade, estando nas bases das inúmeras reflexões construídas e desenvolvidas desde o limiar do saber até a contemporaneidade. A crítica, entendida como reflexão, permitiu à humanidade ir além das limitações impostas pela natureza, proporcionando ao homem a capacidade de observação, compreensão e entendimento, não somente do mundo a sua volta mas, inclusive, de si mesmo.

O princípio crítico, aparentemente inerente ao sujeito social, estaria para o indivíduo como a *força* motivadora que impulsionaria a humanidade a iniciar o traçar de uma caminhada, que teria por objetivo libertar o homem das amarras da ignorância. Questionando o mundo à sua volta, o homem, através do exercício crítico, estaria desperto para a era do saber. Esse despertar o permitiria, enfim, ir além daquilo até então apresentado como a “verdade do real”. Mas o que se observa nesse caminhar é um suposto processo estagnado do exercício crítico do sujeito pensante diante das maravilhas da vida em sociedade.

Poucos autores destacaram-se ao tratar criticamente de questões referentes à humanidade e aos fenômenos socioculturais que influenciaram e influenciam o todo social com maestria. Mas dentre aqueles que ousaram abordar “friamente” a condição humana em seu caminhar, questionando e refletindo a proposta moderna de “formação social”, estão dois filósofos que marcaram a história da filosofia contemporânea devido às suas considerações ainda tidas

como atuais. São eles: Friedrich Nietzsche (1844-1900) e Theodor W. Adorno (1903-1969).

A observação do estatuto da crítica na sociedade contemporânea, aparentemente desvinculado de seu *princípio emancipador*, apaziguada com a realidade vivida, unido a uma prévia vontade de desenvolver uma série de ensaios tratando de assuntos comuns entre as filosofias de Friedrich Nietzsche e Theodor Adorno, serviram de estímulo para o desenvolvimento deste trabalho que objetiva dissertar sobre tal assunto.

Tendo em vista a vasta significância do discurso erigido por ambos filósofos referente à humanidade como um todo, buscou-se neste trabalho não somente resgatar suas reflexões filosóficas, mas promover uma discussão sobre a questão da relação entre crítica e sociedade como princípio de liberdade através do cruzamento das filosofias de Friedrich Nietzsche e Theodor Adorno.

Entende-se por cruzamento não um trabalho de resgate de possíveis influências diretas que um autor tivera sobre o outro, mas sim, o encontro de duas frentes (potências) reflexivas que, ao discursarem sobre os temas aqui propostos, ora se “cruzam”, como que discorrendo sobre caminhos paralela erguendo problemáticas comuns; discursos similares, fortes e contundentes buscando, por princípio, libertar no sujeito social seu potencial crítico, reflexivo e questionativo.

Nietzsche destaca-se pelo fato de ter tratado com uma exímia profundidade a questão da formação social, tendo como foco de suas análises o homem e suas relações com o mundo e com sua natureza. Impondo significativos questionamentos à formação social, à educação moral e cultural observada no caminhar da humanidade, Friedrich Nietzsche influenciou a formação filosófica de inúmeros pensadores até a contemporaneidade, tendo em vista a atemporalidade de sua crítica.

Nietzsche desenvolveu uma das primeiras críticas bem sustentadas da cultura de massas e da sociedade, do estado e das arregimentações e organizações burocráticas, produzindo perspectivas que influenciaram profundamente tratados e estudos posteriores sobre a modernidade (Kellner, 2003, p.239).

Outorgando-se a alcunha de um visionário, Nietzsche reivindica para si "(...) a tarefa de pregar um novo evangelho, baseado no que chamou de transmutação de todos os valores e cujo sentido era criar uma nova ordem social, senão uma forma superior de humanidade" (Rüdiger, 2002, p.29). Consciente de que muitos não o compreenderiam, Nietzsche deixara seus escritos para as futuras gerações poderem assim refletir e, enfim, exercitarem suas críticas sobre a sociedade, suas instituições e seus sistemas.

Tendo em vista o fato das reflexões nietzschianas terem influenciado inúmeros pensadores (até a contemporaneidade), buscou-se confrontar suas reflexões com um autor um tanto mais contemporâneo que não somente possui

uma mera proximidade crítica oriunda de uma possível influência (direta ou indireta) da filosofia nietzschiana. Precisamente, buscou-se um autor que incorporasse em seu discurso um ousado *espírito* crítico ao tratar sobre o caminhar da humanidade, forte e consistente como o erigido por Friedrich Nietzsche. Claramente dotado de um senso crítico que lhe é peculiar, Adorno destaca-se por suas observações precisas referentes ao caminhar da humanidade rumo a um questionável ideal de progresso expandido, muitas vezes, as reflexões do autor de *Zarathustra* para a realidade de sua época.

Fazendo parte do seleto grupo de contribuintes do *Instituto de Pesquisa Social*¹, sendo um de seus maiores e mais renomados representantes, Theodor Adorno fora influenciado por diversos autores que contribuíram para sua formação, dentre os quais Friedrich Nietzsche, autor que “(...) influenciou decisivamente o período de formação e a produção anterior à *Dialética do Esclarecimento*” (Duarte, 2004, p.18-19).

Os frankfurtianos trataram de um leque de assuntos, desde os processos civilizadores modernos até ao destino humano, na era da técnica; trataram da arte, da música, da literatura e da vida cotidiana, da mídia e da cultura que molda a vida de seus contemporâneos. Estudaram os fenômenos em relação ao todo social, à luz do processo histórico global da sociedade (Zilles, 2006a, p.04).

¹ “As origens da Escola de Frankfurt remontam à história intelectual alemã do final do século XVIII, quando a filosofia transcendental se configura em torno da crítica da razão centrada no sujeito. Desde Kant essa matéria é a possibilidade de experimentar, julgar, apreciar esteticamente ou agir com autonomia. A teoria crítica está ligada à idéia crítica kantiana na medida em que se preocupa em afirmar pretensões legítimas da razão, bem como em negar suas pretensões infundadas” (Rabaça, 2004, p.13).

Através de uma abordagem que visa confrontar as reflexões críticas de ambos os autores, buscou-se, no primeiro capítulo deste trabalho, dissertar sobre o tema da formação social, tratando de expor a dicotomia existente entre os conceitos de *rebanho* e de liberdade, assim como tratar das relações existentes entre o homem e seu *poder* – por princípio emancipador – como *força* motora que impulsiona uma suposta idéia de progresso social.

Após a exposição e a discussão do tema da formação social buscou-se, assim, em um segundo capítulo, tratar da pretensa formação cultural surgida como ideal iluminista em meio ao estado moderno. Questionando a suposta formação de um estado no qual a crítica, por fim, encontrar-se-ia convertida em cultura, esse capítulo aborda também o estatuto da arte rebaixada a um *status* puramente econômico, através da posição crítica de Nietzsche e Adorno em relação à ópera de Richard Wagner.

Adotando uma escrita um tanto mais ousada do que aquela até então apresentada nos capítulos anteriores, assim como apelando para uma forma claramente ensaística na exposição do tema proposto (resultado da influência direta da leitura de ambos autores), o terceiro e, mais denso e complexo capítulo foi desenvolvido. Nesta terceira parte, o sujeito, como parte dessa sociedade previamente descrita no primeiro capítulo, ditada pelo *poder* econômico, pela política e influenciado por uma cultura questionável (tratada como tema do segundo capítulo), torna-se o objeto principal das abordagens de ambos os filósofos.

Concluindo assim esta trajetória crítica e reflexiva, buscou-se, em uma quarta e última “curta” parte tratar também da exposição de ambas as perspectivas para uma possível “reversão” daquilo até então observado, podendo-se dizer que por fim, os filósofos acabam encontrando-se unidos em um mesmo ideal, digamos, utópico, em relação à humanidade.

1. SOCIEDADE: REBANHO E LIBERDADE

Como que imbuído por um similar espírito de incômodo que permearia o pensamento crítico nietzschiano, diante da organização social que se desenvolvera após o término da Segunda Grande Guerra, Theodor Adorno expôs em suas diversas obras o seu desconforto em relação aquilo que até então era apresentado como a expressão maior da liberdade do indivíduo em meio à formação social, dita, “democrática”. Adorno depara-se com um discurso adotado pelos Estados que se desenvolviam (embasados quase que cegamente em seus princípios econômicos), similar àquele erigido pelas instituições religiosas revelado e tanto criticado por Nietzsche.

Ao observar o surgimento de Estados cada vez mais instrumentais, focados no princípio do *procedimento eficaz* e na crença do claramente mitificado ideal de liberdade, Adorno acaba inevitavelmente expondo e criticando os métodos de persuasão, que não encontram limites para atingir seus objetivos: a integração total a um sistema de vida padronizado e instrumental, não questionando os meios percorridos para atingir os seus fins iluminados pelo princípio da ascensão econômica, que garante uma dita “felicidade” para aqueles que assim a puderem alcançar.

Através de suas reflexões, Adorno identificou a transmutação, não de valores morais, mas de uma dita razão que, de forma arrogante e ingênua, teria como objetivo iluminar o homem rumo a uma suposta idéia de crescimento,

combatendo e desmistificando os mitos do passado e o levando a trilhar um caminho rumo a um questionável ideal de “progresso”.

De uma razão esclarecida o homem passou a ser o “senhor” (e paradoxalmente o escravo) de uma chamada razão instrumental, mecânica e científica, na qual o indivíduo perde o discernimento crítico e vê embotar os pressupostos humanistas de uma racionalidade que, entretanto, permanece legitimada por sua gene iluminista.

Essa dita racionalidade instrumental que, segundo Adorno, povoa todos os setores da civilização ocidental – e de seus sistemas econômicos – incluindo a sua cultura (setor hoje chave para a ideologia capitalista e burguesa), impulsionaria o surgimento de sociedades que buscam a integração total de seus indivíduos, fazendo-o modernamente, não por métodos de controle, opressão ou repressão, mas por formas persuasivas e de convencimento das massas. Esse movimento já era previsto e identificado por Nietzsche diante da ascensão da “cultura” religiosa enquanto processo de formação social ou, segundo suas próprias palavras, o processo de “melhoramento da humanidade”².

A instituição religiosa, segundo a perspectiva nietzschiana teria, na integração de seus fiéis, o objetivo intrínseco de promover o surgimento de uma

² Nietzsche assim escreve: “Tudo o que era chamado de ‘verdade’ até hoje foi reconhecido como a mais nociva, pífida e subterrânea forma de mentira; o pretexto sagrado de ‘melhorar’ a humanidade foi reconhecido como ardil para sugar a própria vida, torná-la anêmica” (Nietzsche, 2003, p.153).

massa, ou melhor, um *rebanho* (condicionados a agir e pensar de maneira padronizada), movidos pelo princípio da igualdade e impulsionados por uma gama de discursos “populistas” que apelam diretamente ao emocional, inserindo a idéia de que aquilo que se é oferecido/apresentado é o “melhor”. Sendo assim, o que se tem como resultante é a educação de um povo para uma vida em *rebanho*; uma educação que visa a mecânica de um projeto bem articulado pelos “sacerdotes” detentores do saber que visa a *operation* de um sistema de controle social fundado no princípio da razão organizadora (uma razão dita “espiritual”).

A busca por integração do sujeito em meio ao grupo social, tanto para Nietzsche quanto para Adorno, acaba por proceder de acordo com os princípios organizacionais e estratégicos das inúmeras instituições no processo do desenrolar da história, que envolvem a informação (entendida erroneamente como “comunicação”), o lazer e o entretenimento (algo genérico e confusamente misturado com certa idéia de “cultura”).

Seja fruto de uma influência direta ou indireta da crítica nietzschiana, é percebido claramente um sentimento de desconforto comum refletido nas obras de ambos os autores diante ao caminho tomado pela sociedade ocidental rumo a um futuro aparentemente decadente. Tanto Nietzsche quanto Adorno deixam impresso em suas muitas obras uma crítica social, não objetivando poupar o público leitor da realidade identificada por estes, já que, para ambos, tal processo remonta anos de um desencadeamento histórico do enfrentamento entre o homem e a natureza, presente já no processo de agrupamento social.

1.1 O agrupamento

Sendo filósofos que se baseiam na história da humanidade para fundamentar suas reflexões e, de certa maneira, justificar suas críticas, ambos os autores se debruçam na evolução da humanidade partindo da aurora de nossos antepassados para compreender a organização social assim como a formação dos sistemas que regem a vida cotidiana e suas ferramentas de “convencimento”, dentre elas os meios de comunicação, a cultura e a economia.

Ao voltarem seus olhos para a sociedade, ambos os autores refletem sobre o caminhar da humanidade, inevitavelmente se deparando com um aparente impulso “natural” que culminaria neste dito “agrupamento” hoje conhecido como sociedade, algo incrustado no âmago dos diversos membros da raça humana, seu *instinto primal*.

Nesse caso, o princípio impõe que a premissa de uma vida em sociedade permearia a existência da humanidade a tempos infindáveis. Construindo e destruindo civilizações, sempre com o objetivo de trazer prosperidade para seus iguais ou aqueles “mais próximos”, isto é, membros do mesmo grupo, a humanidade acaba por remontar diariamente um aparente ciclo interminável e, por que não, rotineiro de trabalho repetindo o processo de união já apresentado pelos mais antigos antepassados das inúmeras espécies de animais existentes na

natureza, impulsionados por princípios que se fazem presentes até a contemporaneidade.

Desde a era de nossos mais primitivos ancestrais, os animais – inclusive aqueles que viriam a dar origem ao dito animal mais “promissor”: o homem contemporâneo – buscavam na união de seus iguais a segurança diante aos perigos que do mundo provinha. O medo do desconhecido, assim como de seus predadores, fazia com que os membros de uma mesma espécie coexistissem, formando assim um agrupamento de seres que buscavam viver sob a política da colaboração mútua, unindo forças em prol de um mesmo objetivo: a sobrevivência.

Esse impulso da natureza, movido por uma espécie de “força sensível”, estaria fundado em condições arcaicas encontradas nas mais diversas formações sociais primitivas. O agrupamento se daria, então, de acordo com afinidades sensíveis num âmbito não racional, movido pelas necessidades imediatas.

Através de um conjunto de sensações, crenças, afetos, sentidos, símbolos e valores, o animal homem define assim seu grupo, seu *rebanho*, que acaba sendo formado por aqueles que dividem uma espécie de laço de proximidade; uma identidade condicionada pela afeição, movida pela necessidade e pelo medo diante das forças naturais até então desconhecidas (mitificadas), não sendo mais apenas a condição de dividirem a mesma “raça” ou espécie aquela capaz de fazer com que os animais se reconheçam como iguais.

O movimento natural que promove a formação social das mais diversas espécies de animais estaria reduzido a um impulso não racional, mas sim estritamente emocional (sensível). O homem, seguindo essa linha de raciocínio, seria por princípio movido pelos mesmos impulsos, pois “na alma do animal já estão plantados os diferentes sentimentos e necessidades do homem e, inclusive, os elementos do espírito, sem o apoio que só a razão organizadora confere” (Adorno, Horkheimer, 1985, p.230), sendo as necessidades imediatas (sobrevivência) aquelas que impulsionam o agrupamento, não apenas de seus iguais, mas de seus membros mais próximos, sendo o advento da razão o único fator capaz de vigorar sobre as necessidades imediatas, fazendo com que o homem deixe de ser movido pelo seu princípio natural/animal.

Assim como os animais “selvagens”, o animal homem seria levado ao agrupamento devido ao medo do desconhecido que, pelo simples fato de assim o ser, o manteria acuado diante da natureza, sendo esse seu primeiro impulso. Mas, dotado da capacidade de refletir, questionar e reorganizar os mais diversos pensamentos referentes à natureza e ao homem, a evolução o permitiu perceber o mundo a sua volta não mais como algo a ser temido, pois através do advento da razão o desconhecido deixa de ser uma ameaça para ser dominado e submetido ao saber.

Tal movimento histórico encontra-se sedimentado como base fundamental para o desenvolvimento crítico do pensamento filosófico de Friedrich Nietzsche, justificando o fato de sua filosofia estar embasada em uma busca pelo resgate dos

princípios naturais da humanidade, estando claro em o *Crepúsculo dos Ídolos* a sua postura diante do movimento de racionalização do desconhecido vivido pelas sociedades primitivas. Esse princípio aparece no discurso de Theodor Adorno ao dissertar sobre os problemas, observados pelo filósofo, referentes a razão e ao caminho tomado pela humanidade rumo ao *esclarecimento*. É importante ressaltar que, ao ler as obras de Nietzsche, este deixa transparecer em seu discurso um apelo que lhe é peculiar; o resgate da natureza “descontrolada” no homem contemporâneo, algo que em Adorno aparece como uma sutil necessidade (o resgate de “forças”, digamos, mais naturais), mas ainda assim condicionada pela razão, não “descontrolada” e sim iluminista (com o objetivo de libertar).

Para Nietzsche, a constituição da racionalidade se faz a partir do medo que o animal homem possui ao se defrontar com a natureza, até então, desconhecida. Esse princípio aparentemente se mostra adotado por Adorno como base para fundamentar sua formação crítica, onde “o pensamento, portanto, parece ser aquele processo de volta da consciência sobre a natureza, que a mantém numa distância não-estranhável” (Alves, 2005, p.187).

Reduzir uma coisa desconhecida a outra conhecida alivia, tranqüiliza e satisfaz o espírito, proporcionando, além disso, um sentimento de poder. O desconhecido comporta o perigo a inquietude, o cuidado – o primeiro instinto leva a *suprimir* essa situação penosa. Primeiro princípio: uma explicação qualquer é preferível à falta de explicação. Como, na realidade, se trata apenas de se livrar de representações angustiosas, não se olha de tão perto para encontrar os meios de chegar a isso: a primeira representação, pela qual o desconhecido se declara conhecido, faz tão bem que ‘é considerada por

verdadeira'. Prova do *prazer* ('da força') como critério da verdade. – O instinto de causa depende, pois, do sentimento do medo que o produz (Nietzsche, s/d(a), 47 – 48).

O medo passa ser reconhecido tanto por Nietzsche, quanto por Adorno como a força primal que acaba por mover o agrupamento, sendo esse um impulso primário, antecedendo inclusive o agrupamento movido pelo consciente racional do ser, tendo como exemplo os princípios que segregam ou que diferem um ser de outro, sejam esses movidos por crenças, símbolos ou ações que constituem a cultura de uma tribo de “comuns”.

A necessidade de sobrevivência, para os autores, reflete o princípio mais primitivo do ser humano encontrado em toda natureza, sendo o advento da razão (mesmo que primitiva) aquele que rompe o laço entre homem e sua natureza, despertando na humanidade como a busca de um filho por emancipação. Tal movimento de desligamento de sua origem (natureza) tem início com o despertar da autoconsciência permitindo o surgimento de novos laços de identidade, vínculos esses que passam a ser constituídos ora pela emoção, ora pela razão.

Esse movimento que primeiramente liberta acaba promovendo o trilhar de um caminho perigoso que facilmente tende a descambar em uma formação social (tribo, grupo, partido...) fechada (isolada) para outras culturas, tornando-se limitada devido o não-contato com os demais, que passam a se tornar estranhos e, por não desfrutarem da mesma “liberdade” e dos demais benefícios daquele grupo, passam rapidamente a ser considerados seres inferiores, algo que reflete

claramente a história da humanidade, da idade da pedra até a contemporaneidade.

Através do advento da razão, o homem se torna o senhor de tudo aquilo que o cerca e, por conseqüência, do próprio homem. Esse *poder* instintivo que impulsiona o homem a dominar tudo aquilo que se apresenta como desconhecido ao ser estaria estritamente relacionado a uma reação “natural” ao medo que, nesse caso, passa a ser um motivador, isto é, dominar o desconhecido a fim de desmistificá-lo move o homem da posição de dominado (pelo medo) para a posição de dominante; como assim relata Silvio Rabaça: “A busca de conhecimento, no entanto, não segue uma lógica desinteressada. Ela é fruto de um sentimento básico: o medo em face das forças da natureza e da violência social” (Rabaça, 2004, p.17).

Assumindo a posição de senhor ao dominar aquilo que o mantinha como ser “submisso” ou inferior aos ditames da natureza, o homem gradualmente alcança um novo degrau rumo ao combate de seus mitos, seus deuses e fantasmas que os mantinha afastado e acuado diante do até então desconhecido mundo que o cercava.

1.2 O homem e seu poder

Sabe-se que o animal se afirma, tanto para com seus iguais quanto para com os demais, através dos seus atos referentes ao *poder*. Em outras palavras,

ostentando em si a capacidade de agir desta ou daquela maneira, correndo os riscos e expondo-se a tal ponto que este prova, diante aos demais (ou não, dependendo de seu sucesso), ser um ser capaz, dotado de *poder*, isto é, aquele que pode algo, um ser superior aos demais membros do grupo, naturalmente privilegiado em sua evolução. Observando a natureza é fácil concluir que aquilo que difere uma ave de rapina de um cordeiro nada mais é do que sua natureza, estando o primeiro como um ser claramente detentor de um *poder* que se faz real sobre o segundo, não intencional (racional), mas natural, já que essa espécie de “equilíbrio” se faz necessária (inclusive segundo a perspectiva de inúmeros cientistas contemporâneos). Por que então tal premissa apresentar-se-ia diferente diante da formação do animal homem?

Tal princípio, enquanto algo sujeito à natureza, aparentemente se faz compreensível. Porém, o que em meio a isso se torna esquecido é que esse mesmo princípio estaria presente no âmago do indivíduo, visto o fato de que este, antes de ser um ser social, é um ser animal e por tanto, movido igualmente pelos ditames da natureza.

Esse impulso natural quando racionalizado acaba sendo refletido na história da humanidade desde a formação das mais antigas sociedades. Esse *poder* instintivo permitiu e permite ao animal homem ousar e confrontar a natureza ora pela força física, ora pela moral, ora pela razão, levando seus membros, por conseqüência, a terem o domínio, o controle, o direito e a capacidade de definirem as coisas como elas são, sendo sua maior expressão o *poder* de racionalizar o

mundo que segue um caminho evolutivo paralelo à fala, possibilitando o ser a dar nome às coisas e assim reduzi-las a nada mais do que “coisas”, submetidas ao entendimento humano. Tal movimento, por conseqüência, garante ao homem um *status* elevado diante da natureza, reforçando a conhecida afirmação de Adorno que diz: “poder e conhecimento são sinônimos” (Adorno, Horkheimer, 1985, p.20).

Enquanto o animal dito irracional visa através da linguagem³ a adaptação a situações concretas, a linguagem humana promove um distanciamento da experiência vivida, tornando-se capaz de reorganizá-la, dando a esta um novo sentido. Dotado da faculdade do pensar e racionalizar, o homem acaba se diferenciando dos demais animais, outorgando para si, por conseqüência, o *poder* de não mais ser “ordenado” pela natureza, extraindo de suas consciências a possibilidade de reconhecer em si sua própria natureza, não mais se encontrando aí qualquer laço de identidade que não seja filtrado pelo advento da razão. Isso propicia, então, um distanciamento que culmina em *poder*, já que o homem racional torna-se aquele capaz de decidir pela destruição ou perpetuação de tudo a sua volta; o mundo, nesse caso, torna-se a maior conquista da humanidade, um verdadeiro palco do *poder* submetido à vontade humana. Esse *status* conquistado naturalmente pela humanidade resulta na “desconfortável” posição de um ser superior à natureza.

³ Partindo do princípio que todos os animais, mesmos os mais primitivos, comunicam-se através de uma linguagem particular que inclui um conjunto de símbolos, sons e sensações que aqui não serão aprofundados.

O homem esclarecido, valorizando seu conhecimento, assim como sua capacidade de pensar, pôde desenvolver sua ousada meta: alcançar a superioridade pelo saber, pois, como Adorno já afirmara: nele “(...) muitas coisas estão guardadas que os reis, com todos os seus tesouros, não podem comprar sobre as quais sua vontade não impera, das quais seus espias e informantes nenhuma notícia trazem” (Adorno; Horkheimer, 1985, p.19). A mente do homem e seus pensamentos não podem nunca ser invadidos por forças quaisquer; independente das pressões sofridas, a mente é individual e só se coloca a serviço do homem, sendo este seu *poder*.

Ressalta-se, entretanto, que esse saber convertido em *poder* – cuja essência é a *técnica* – está a serviço de todos os fins da economia burguesa, “na fábrica e no campo de batalha”. Esse *poder* presta-se a empresários e comerciantes, estando ligado, mesmo que de forma despercebida, à natureza do animal homem dito racional. Assim, a natureza humana levou o entendimento e/ou a mentalidade gerada através do *esclarecimento* a um processo de dominação daquilo que há a sua volta.

Ao racionalizar o mundo o homem passa a ser senhor do homem, não somente ao desmistificar os velhos mitos do passado em busca de um *esclarecimento* daquilo que se apresenta nebuloso ou questionável ao conhecimento científico, mas ao definir padrões assim como os termos e seus

significados. Princípio esse já apresentado por Friedrich Nietzsche, reforçado pelo trecho a seguir:

O direito de dar nomes vai tão longe que se pode considerar a própria origem da linguagem como um ato de autoridade que emana daqueles que dominam; eles dizem: “Aí está o que é isto e o que é aquilo”, apõem seu selo sobre todas as coisas e todos os acontecimentos por meio de um som e, de alguma forma, se apoderam desse fato (Nietzsche, s/d(b), p.25).

Palavras como *bom* e *mau* são facilmente associadas a outras independentemente das circunstâncias nas quais forem empregadas, como o termo *justo*, que facilmente é associado ao *bom*, sendo sua antítese *má* o *injusto*.

Buscando na etimologia da palavra *bom*, Friedrich Nietzsche, com bases na sua formação de filólogo, usa de argumento para sua genealogia a afirmação de que em todas as línguas essa palavra deriva de uma mesma transformação conceitual, sendo referida a um grupo de sujeitos superiores, naturalmente intitulados de nobreza ou aristocracia, detentores de um *poder* primitivo ditado pela natureza, como aquele existente na ave de rapina, homens que carregam em si uma alma privilegiada, de natureza elevada. “Esse desenvolvimento se efetua sempre paralelamente a outro que acaba por evoluir de ‘comum’, ‘plebeu’, ‘baixo’ para o conceito de ‘mau’” (Nietzsche, s/d(b), p.27).

Esse resgate filológico promovido pelo autor acaba dividindo conceitualmente em dois hemisférios a origem da formação moral dos inúmeros

grupos sociais desenvolvidos no decorrer da história da humanidade. Percebe-se claramente que a definição dos valores ditos como *bons* e *maus* se dá diante a divisão social existente entre os nobres, aqueles que carregam em si o “espírito superior”, e a plebe, povo “sujo”, “baixo”, “chulo” e “escravo”, por consequência, ligado diretamente àquilo que deriva de tudo que é *ruim*. Assim Nietzsche define: “A consciência da superioridade e da distância, o sentimento geral, fundamental e constante de uma espécie superior e dominadora, em oposição a uma espécie inferior e baixa, que determinou a origem da oposição entre ‘bom’ e ‘mau’”. (Nietzsche, s/d(b), p.25).

Adorno reflete em seu discurso muitos dos argumentos desenvolvidos por Nietzsche, direcionando-os para a realidade social de sua época. Segundo o autor, o princípio do *poder* estaria para a sociedade como aquele que impulsionaria não somente o desenvolvimento social, mas seu processo de relacionamento entre os indivíduos dos mais diversos grupos, estando como base, inclusive, de sua formação moral (como escrito e defendido por Nietzsche).

O mito do *poder* nietzschiano se faz presente no discurso adorniano – vide o processo que acaba promovendo o surgimento de sociedades politicamente organizadas, regidas pelo princípio econômico do mercado e da indústria. Enquanto que para Nietzsche o *poder* estaria restrito àqueles capazes de definir as coisas, expressando-se em meio ao processo de domínio do homem sobre a natureza, que se estende no domínio do homem sobre o próprio homem. Adorno, por sua vez, adota o mesmo discurso ao perceber que o *poder* é aquele

que propicia ao ser o princípio de dominação. Mesmo que soe aos ouvidos como algo “cruel”, *poder* e dominação acabam se tornando sinônimos enquanto processo natural, isto é, ditado pelas forças naturais. A ave de rapina “domina” os cordeiros enquanto seres naturalmente superiores (providos inclusive de necessidades e dependentes de suas faculdades naturais).

O espírito de domínio, existente inclusive no âmago do ser humano, expressa-se como potência (pois parte-se do princípio que esse ao menos possui suas origens no animal), já que diante ao processo de dar nome (nomear) as coisas, automaticamente procede-se ao nomeador (aquele que define) o *poder* de apropriação; de domínio sobre aquilo que fora nomeado, seja este um objeto ou um animal (incluindo o animal homem).

Com o desenvolvimento da sociedade moderna e a ascensão de instituições que objetivam a organização social (como exemplo instituição religiosa idealizada por Paulo de Tarso segundo aponta Nietzsche), o que se tem como resultado é a desestruturação de grupos regidos pelas forças naturais (massa escrava x aristocracia superior). Adorno, contradizendo parte da genealogia nietzschiana, argumenta que tal movimento encontra-se estruturado no princípio de emancipação, igualmente natural, base de uma reação primal (mesmo que muitas vezes infrutífera) visível nos animais (inclusive no animal homem) diante daqueles que lhes ameaçam a vida. Tal busca por emancipação acaba por despertar naqueles que se encontram para a natureza como “classe” desfavorecida. Dotado da capacidade de racionalizar o mundo, o homem encontra

no processo de união a formação de uma potência, regida não pelo indivíduo, mas pelo número, um *rebanho* de seres iguais enquanto propósito comum.

O *rebanho* que então é formado busca (por impulso) desenvolver uma organização de iguais, no sentido de ordem e proteção. Mas tal movimento não perdura; ao mesmo tempo em que este une os seres como “aparentemente” iguais, submete-os novamente a diferenciação, visto que o princípio de *poder* ainda assim se apresentaria como algo “vivo” (pulsional), existente no espírito do sujeito, mesmo em meio à organização social (retornando o processo já previsto por Nietzsche). Mas como não seria mais a natureza aquela que ditaria ao homem o seu *poder* – vide o fato de que este, através da razão, acaba dominando-a e, por consequência, submetendo-a ao saber –, o homem passa a ser aquele que define sua própria dominação, corporificado em um objeto virtual ou, por que não, *antinatural*: o capital.

Os mesmos princípios observados por Nietzsche vêm a se tornar um estímulo para a crítica adorniana já que, diante da formação de sociedades com bases fundadas no mercado e na promessa de ascensão econômica (e, por consequência, ascensão social), o Estado acaba promovendo o mesmo processo de divisão social identificado por Nietzsche, refletindo o que ele reconhece como parte de sua natureza, um *poder* agora corporificado na figura do bem material (dinheiro). Nesse caso, não mais estruturado pela natureza e sim pela razão.

A revolta do homem contra sua natureza tem por conseqüência o domínio do homem sobre o próprio homem, submetendo-o às suas regras e definições. Rompendo com aquilo defendido por Nietzsche, o homem deixa de ser um ser natural para se tornar um ser racional, superior, dominador e dominado pela razão empregada – um ser, por fim, *antinatural*.

O princípio de *poder*, então, faz-se real nas relações entre indivíduos desenvolvidas enquanto parte do processo de organização social. O *poder* do capital (visto o fato de ser um *poder*), por conseqüência, torna-se aquele que define as relações entre os indivíduos, definindo, vez que outra, o ordenante e o ordenado, o superior e o inferior, enfim, o aristocrata e o escravo. O *poder*, agora transitório, garante (promete) ao sujeito o surgimento de sociedades aparentemente equilibradas, nas quais todos podem (ao menos teoricamente) saciar suas necessidades de exercer o seu *poder* sobre o próximo através das coisas que carregam “valor” em si.

Adorno e Nietzsche, diante disso, parecem concordar com a *vontade de poder*⁴ como princípio de todas as relações, assim como com o fato de que,

⁴ A *vontade de poder*, segundo a teoria nitzschiana, é uma lei originária que não excede nem transgride seus limites (visto que o total da força que existe no universo é determinada, não infinita e, em contraponto, o tempo é infinito, sendo este o princípio de sua teoria do *eterno retorno*), não estando dessa forma relacionada a nenhum tipo de força física, dinâmica ou outra, mas é a lei originária que rege essas forças secundárias na economia deste sistema chamado universo, ou mundo, sendo essa a própria essência de toda a realidade. É a essência e a própria “luta das forças”, impulso esse que reage e resiste no interior das forças, isto é, uma multiplicidade de forças que em suas gradações se manifesta na sua forma última em fenômenos políticos, culturais, econômicos, permeando a natureza e o próprio homem.

através da razão e do uso da linguagem, o homem outorgou a si a capacidade de definir as coisas como elas são (ou como deveriam ser). Mas é preciso apontar que nesse caminho Adorno, que até então percorria passos similares ao de Nietzsche reforçando sua genealogia, discorda com o autor de *Zarathustra* no momento em que este justifica a definição dos valores sociais através da dicotomia entre aristocratas e escravos.

1.3 Nietzsche e Adorno: poder e liberdade

Nietzsche diferencia a humanidade entre dois tipos de “espécimes”: os fortes (aristocratas) e os fracos (escravos), afastando de si a responsabilidade de assim os definir. Sendo essa divisão fruto de uma espécie de evolução natural espelhada nos exemplos observados na natureza como ele mesmo descreve em *A Genealogia da Moral*:

Que os cordeiros tenham horror às aves de rapina, compreende-se; mas não é uma razão para querer mal às aves de rapina que arrebataram os cordeirinhos. E se os cordeiros dizem: “Essas aves de rapina são más, e aquele que não é de modo algum ave de rapina, mas precisamente ao contrário, seu oposto, um cordeiro, não seria bom?” Nada teríamos que responder a essa maneira de erigir um ideal, a não ser que as aves de rapina responderão com um ar tanto aristocrático, dizendo talvez: *‘De nossa parte, não temos nenhum rancor contra esses bons cordeiros, e até os amamos; nada há de mais suculento que um tenro cordeiro’* (Nietzsche, s/d(b), p.41 – 42).

Segundo o pensamento nietzschiano, o mesmo processo natural observado no aparente equilíbrio existente entre o cordeiro e a ave de rapina se repete com os seres humanos. Neste caso, poder-se-ia concluir que exigir de um ser superior (como uma ave de rapina) que deixe de caçar para se alimentar ou matar para defender seu território, impondo limites àqueles que ameaçam seus protegidos, seria uma transgressão à natureza. “Exigir da força que não exteriorize sob forma de força, que não seja um querer conquistar, (...) subjugar, (...) tornar-se dono, uma sede de inimigos (...) e de triunfos, é tão insensato como exigir da fraqueza que se exteriorize como força”. (Nietzsche, s/d(b), p.42).

Para Adorno, esse “jogo” de *poder* se funda no já observado conflito de tempos remotos entre homem e natureza, sendo o domínio do homem sobre o próprio homem o engodo gerado pela busca desenfreada pelo *esclarecimento* através da razão e não somente fruto de uma espécie de conflito de “castas” de homens considerados “superiores” e “inferiores”.

A divisão social de castas remonta à história da humanidade na qual Nietzsche baseia sua genealogia. Adorno claramente leva essa idéia em consideração em sua concepção de “progresso” mas, contrariando os escritos nietzschianos, o filósofo frankfurtiano não se deixa tomar pela dicotomia criada por Nietzsche, diferenciando os homens em seres “naturalmente” superiores ou inferiores, mas como homens até então sujeitos aos ditames da natureza e seus

mitos, sendo a *revolta dos escravos*⁵ um passo a mais rumo à emancipação (prezando por um ideal de liberdade) e ao *esclarecimento* (tendo o saber como *poder*). Assim escreve o filósofo frankfurtiano:

Quando uma nova forma de vida social surgia na história universal juntamente com uma nova religião e uma nova mentalidade, derrubavam-se os velhos deuses, juntamente com as velhas classes, tribos e povos. Mas é sobretudo quando um povo, os judeus por exemplo, era arrastado por seu próprio destino para uma nova forma de vida social, que os antigos e amados costumes, as ações sagradas e os objetos de veneração, se viam como que por encanto transformados em crimes nefandos e espectros medonhos (Adorno, Horkheimer, 1985, p.90).

Trilhar um caminho que tardaria em culminar em um ideal de *poder*, através da dominação do desconhecido: reflexo de um medo natural que o homem possui diante ao mundo mitológico, herança de seu antepassado primal, nada mais é, segundo a crítica adorniana, do que a expressão maior de seu “instinto de liberdade”, isto é, buscar a emancipação de uma espécie de “prisão” gerada pela ignorância e pela falta de conhecimento.

Visto que “o sujeito é, em sua gênese, mediado socialmente” (Hermenau, 2005, p.62), a idéia de liberdade passa, por consequência, também a ser mediada pela sociedade. Já que para Adorno a liberdade está ancorada no agrupamento

⁵ A revolta dos escravos é um tema que repetidamente Nietzsche aborda em muitas de suas obras estando este, sob minha concepção, melhor explicado na *Genealogia da Moral; 1º Tratado – “Bem e Mal” – “Bom e Mal”* e 2º Tratado – “Falta”, “Má Consciência” e Fenômenos Coligados.

que resultou na formação das sociedades, sendo esta uma reação natural diante ao medo do desconhecido.

A busca por *esclarecimento* é também uma busca por emancipação guiada por essa *vontade* que, supostamente, levaria o homem, através de suas ações, a alcançar o *poder*. Sendo assim, a divisão de castas proposta por Friedrich Nietzsche deixaria, segundo a crítica adorniana, de ser uma divisão natural de espécimes para se tornar um processo de evolução do homem e da sociedade como um todo. “Essa idéia de liberdade (...) se desenvolveu no modelo de domínio sobre a natureza, no modelo de domínio sobre os outros e, finalmente, no modelo de domínio sobre *sua própria* natureza” (Hermenau, 2005, p.63).

A posição tomada por Friedrich Nietzsche que, em certos momentos, aparenta promover uma “celebração” dotada de exageros ao descrever a superioridade dos aristocratas e sua forma de vida privilegiada pela natureza que “transpira” um invejável culto aos prazeres da vida e da liberdade, de certa forma, contrapondo o pensamento adorniano, deixa fluir em seus textos uma postura um tanto reacionária, contrária as mudanças sociais, defendendo uma posição conservadora referente aos velhos valores dualistas.

Para Nietzsche, o fato de um aristocrata afrontar contra a vida de um “escravo” não constituiria crime algum, pois este apenas estaria seguindo um suposto fluxo natural de expressão de sua superioridade, estando na defesa e/ou na vingança do fraco aquilo que se caracterizaria de fato um crime. Mas o que

Nietzsche não percebe ou, propositalmente, desconsidera, segundo a perspectiva adorniana, é o fato de que o homem acaba, em seu processo histórico, por ser mediado pelo advento da razão, seja o escravo, seja o aristocrata. O fato de esse ser “superior” não raciocinar diante seus atos, justificado pelo fato deste seguir o fluxo de sua natureza, não afasta a figura do aristocrata da responsabilidade de seus atos, já que este, ao menos aparentemente, seria um ser racional dotado de uma “consciência-racional”. Diante disso é que Adorno assim escreve:

Maldosamente Nietzsche celebra os poderosos e sua crueldade exercida “para fora, onde começa a terra alheia”, quer dizer, perante tudo o que não pertence a eles próprios. “Eles gozam aí da liberdade de toda coerção social, eles buscam nas regiões selvagens uma compensação para a tensão provocada por um longo encerramento e clausura na paz da comunidade, eles retornam à inocência moral do animal de rapina, como monstros e se rejubilar, talvez saindo de uma série horrorosa de assassinatos, incêndios, estupros, torturas, com a insolência e a serenidade de quem cometeu apenas uma travessura de estudantes, convencido de que os poetas terão agora e por muito tempo algo a cantar e celebrar... Essa ‘audácia’ de raças nobres, louca, absurda, súbita, tal como se exprime, o próprio caráter imprevisível e improvável de seus empreendimentos... sua indiferença e desprezo por segurança, corpo, vida, conforto, sua terrível jovialidade e a profundidade do prazer em destruir, do prazer que se tira de todas as volúpias da vitória e da crueldade” (Adorno, Horkheimer, 1985, p.95)⁶.

O fato é que, para Nietzsche, o desenvolvimento de sociedades regidas por um princípio natural, privilegiando a liberdade, assim como a fundação de seus

⁶ Adorno faz uso de uma citação encontrada na obra de Friedrich Nietzsche, *A Genealogia da Moral* para criticar sua posição e seu discurso ao se referir a casta dos homens definida por este como “nobres”. Segue nota original da edição brasileira da *Dialética do Esclarecimento* de onde esta citação fora retirada: *Genealogie der Moral, op. cit.*, vol. VII, pp.321 sgg.

princípios morais, não estaria seguindo um fluxo natural de desenvolvimento enquanto constituído através de um ato consciente do indivíduo (racional). Pelo contrário, tal processo seria, segundo o autor, considerado como algo autêntico quando ocorrido de forma inconsciente a partir de um livre fluir da saúde e de forças abundantes. “O aparecimento da consciência no animal humano deve ser entendido como um sinal de declínio, não necessariamente de progresso” (Ansell-Pearson, 1994, p.32).

O que Nietzsche sustenta – seguindo a lógica de seu argumento – é que as noções de liberdade do sujeito e, também, de seu pensar são verdadeiras ficções, inventadas por grupos de humanos considerados “fracos” e, por consequência, oprimidos pela história, com a finalidade de afirmar seus valores – em suma, marcar sua existência, promovendo assim um eterno ciclo que visa afirmar uma liberdade que por fim se legitima como algo imaginário (mitológico).

Em certo ponto o discurso de Adorno se equipara ao de Nietzsche enquanto este apresenta o movimento de revolta dos “fracos” como princípio emancipador que leva o homem a desenvolver um processo de mitologização, que claramente é visto por ambos os autores como algo natural ao homem. O que Adorno questiona é o quão “fracos” esses seres podem assim ser definidos, já que a sociedade ocidental contemporânea em que vivemos se faz fruto desse mesmo movimento, pois “(...) todas as mudanças anteriores (do pré-animalismo à magia, da cultura matriarcal a patriarcal, do politeísmo dos escravocratas à hierarquia

católica) colocavam novas mitologias, ainda que esclarecidas, no lugar das antigas” (Adorno, Horkheimer, 1985, p.91).

Ironicamente, diante desse processo, o homem não percebe que o mito que cai perante o *esclarecimento* já era produto do próprio *esclarecimento*. Visto que este pretendia relatar, definir, expor, fixar e explicar, agora de forma deturpada e projetada a um novo “deus” esclarecedor – com sua razão voltada para a ciência e para técnica – os mesmos ideais acabam deixando muito cedo de buscarem apenas cumprir com seus objetivos para se tornarem uma doutrina, privando o homem, por conseqüência, de seu princípio emancipador.

As sociedades que caem sob o véu dessa razão, elevadas pelo fato de carregarem consigo o símbolo do *esclarecimento* acabam gerando sistemas de vida ditos “perfeitos” que englobam em si valores maiores e deturpados como os de liberdade e justiça. O capital, a busca por satisfação pessoal através dos bens de consumo, os meios de comunicação que estimulam os desejos e as necessidades da população e o entretenimento apaziguador, tornam o indivíduo alienado diante da realidade. O homem deixou de ser aquele que domina para se tornar dominado (ou domado). “O despertar do sujeito tem por preço o reconhecimento do poder como principio de todas as relações” (Duarte, 2004, p.55).

1.4 Sociedade, progresso e prisão

A formação de grupos sociais resultante de uma reação natural do homem para com a natureza, tendo o *esclarecimento* e a razão como ferramentas desse processo que, de forma pretensiosa, objetiva libertar o homem rumo a era do saber, confirma assim “(...) a concentração do progresso na sobrevivência da espécie (sendo) impossível aceitar qualquer idéia de progresso como se a humanidade já existisse como tal e, portanto, pudesse progredir” (Adorno, 1995, p.40).

A humanidade desde sua origem trilha o caminho do progresso. Mesmo que, sem o menor escrúpulo, o caminho trilhado acabe resultando em um sistema de vida padronizado. Este seria nada mais do que um reflexo do progresso da humanidade, pois o progresso não carrega em si nenhum sentido moral, estando submetido apenas ao julgamento daquele que estiver na posição de espectador, podendo ter o seu sentido “deturpado” e vinculado a valores ditos como *bons* e *maus*.

A idéia de que o progresso está vinculado a algo que objetiva privilegiar sempre o melhor (ao menos para a maioria) está referido apenas a uma espécie de “crença”, servindo a indústria como um objeto de propaganda. Contra essa falsa veneração existente ao ideal de progresso, Adorno expõe sua crítica, objetando “(...) que, de fato, da funda até a bomba atômica, o progresso é escárnio satânico, mas que, somente na época da bomba atômica, é possível

vislumbrar uma situação em que desaparecesse a violência de todo” (Adorno, 1995, p.52).

O progresso, ainda que se mostre decadente (por mais que essa posição agrade à filosofia crítica atual) é um processo natural e, segundo a posição defendida por Adorno, racional, estando esta em igual posição de indiferença tanto para a história quanto para os valores carregados pela humanidade. Ao dominar sua natureza e desenvolver um sistema que privilegia o surgimento de “sociedades perfeitas” (social/político/econômico), a humanidade promove o desdobrar em si da idéia de progresso, submetendo sua própria natureza ao mito, tornando tal conceito estanque e vinculado a um *status*, sendo o progresso associado a uma idéia burguesa de crescimento e, por conseqüência, àquilo que visa sempre o melhor.

Onde a sociedade burguesa satisfaz o conceito que ela mesma cria, não conhece progresso; onde o conhece, infringe sua lei, na qual está contido esse delito, e perpetua a injustiça com a desigualdade sobre a qual deveria elevar-se o progresso (Adorno, 1995, p.60).

Ao submeter o mundo a sua volta ao mito do *esclarecimento* instrumental, o homem acaba por trilhar um caminho regressivo, sendo tal *esclarecimento* base estrutural do sistema de vida comum na qual a sociedade contemporânea fixa suas fundações. Protegendo os membros de sua “espécie” (ao menos os mais próximos), objetivando o “bem comum” a estes e ainda assim mantendo-se fiel à idéia de preservar a liberdade do indivíduo, o homem se torna um crente em face

à formação das sociedades estruturadas em leis que protegem as mesmas premissas até então apresentadas (mesmo que a idéia de proteção se refira a um adaptar-se, sendo por muitas vezes feito de forma forçada; o “bem comum” sirva quase que apenas ao entretenimento e a propaganda; e a liberdade esteja vinculada aos bens de consumo), marchando como que imbuídos por um sentimento comum de relaxamento, diminuindo gradativamente sua força de reação, tensão e compreensão do movimento social no qual o indivíduo se encontra, em um certo momento naufragado, doutrinado, ou nas palavras de Adorno, “integrado”.

O *esclarecimento* tinha como pretensão elevar o homem ao mais alto nível do saber, mas este acaba convertendo-se no mais terrível e condenável engodo. Afastado de um caminhar crítico que iluminaria o alçar de uma nova era, o homem submete os velhos mitos do passado ao critério da calculabilidade. “O número tornou-se o cânon do esclarecimento” (Adorno; Horkheimer, 1985, p.22).

Sob a aura elevada do *esclarecimento* o homem triunfou ao racionalizar o mundo a sua volta, tornando-o mecânico e instrumental. Ao tornar-se superior à natureza, a humanidade encontrou no conceito moderno de técnica sua força para desenvolver sistemas que, carregando o ousado título de progresso e ainda assim travestidos de sua gênese iluminista, privilegiam, mesmo que de forma deturpada, ideais maiores como os de liberdade e justiça, levando a humanidade enquanto tal avançar “(...) conforme a fórmula publicitária do sempre-melhor-e-melhor” (Adorno, 1995, p.39).

O mito que cai sobre a sociedade integrada ao sistema de vida comum acaba sujeitando seus membros a adotarem seus pressupostos, mesmo que deturpados, levando-os lentamente a agir como crentes; fiéis ao ideal técnico de desenvolvimento dito como progresso voltado para um pressuposto daquilo que seria o melhor.

Ao espírito que pretende ir mais além, como princípio autenticamente dinâmico, fácil lhe é, contudo, prever que sua tentativa é frustrada; e isto não agrada menos à ideologia. A realidade produz a ilusão de desenvolver-se para cima e, no fundo, permanece sendo o que era. O espírito que quer algo novo, enquanto ele mesmo não é mais que uma engrenagem, dá com a cabeça na parede em cada tentativa desesperadamente reiterada, tal como um inseto que se chocasse contra o vidro ao voar para a luz (Adorno, 1995, p.56).

Adorno e Nietzsche concordam em seus escritos com a idéia de que “(...) a gênese do sentido e do valor moral da experiência se constitui na dialética pulsional e social da dominação da natureza interna” (Alves, 2005, p.176), sendo tal processo desencadeado pelo avanço desenfreado da razão que, ao se tornar cada vez mais instrumental, acaba dominando, isto é, domando os instintos existentes na natureza do animal homem, tornando-o moralmente obediente e integrado ao sistema de vida proposto.

O processo histórico que levaria o homem a se tornar um “animal domado”, segundo os autores não é senão um processo de adaptação deste a um padrão

de vida que visa limitar seus instintos, sua vontade, enfim, sua liberdade, fazendo-o assim através de ferramentas de convencimento as quais o influenciam a crer naquilo que é apresentado como “verdade”, isto é, uma fé baseada em possíveis “verdades” (ou em possíveis “mentiras”), fundando por fim verdadeiros *rebanhos* de seres “domesticados”. “Chamar ‘melhoramento’ a domesticação de um animal soa a nossos ouvidos quase como brincadeira. Quem sabe o que acontece nos estábulos, duvido muito que o animal seja neles ‘melhorado’” (Nietzsche, s/d(a), p.54).

Com a finalidade de promover um vínculo de proximidade entre os membros do mesmo *rebanho*, o animal homem desenvolve além de laços construídos através do advento da fala – que primeiramente teria por finalidade a comunicação/informação –, um sistema de normas que empregam uma ordem de *poder* ao racionalizar o mundo, dando um sentido valorativo às coisas e ao homem. Objetivando em seus fins atingir o próximo, permitindo não apenas a troca de informações, mas a domesticação da besta selvagem interna existente em cada membro da comunidade, gerando laços de conformidade diante aos ditames sociais e morais, o homem acaba educando o próprio homem, desenvolvendo, no processo de identidade (identificação para com o próximo), o sentimento comum de *rebanho*, enxergando apenas a sociedade e suas ferramentas como o fim objetivado do ideal de liberdade enquanto trilhando o caminho do progresso.

Nos mais diversos sistemas sociais ocidentais é percebido que os membros inseridos em tal contexto estão sujeitos a normas que visam punir aquele que se mostrar um transgressor das regras comuns instituídas pelo meio vivido. Tanto para Nietzsche quanto para Adorno as implicações de um padrão de vida comum, assim como suas regras de convívio social não são inseridas apenas através de um movimento de imposição que parte do exterior para o interior do indivíduo sendo este, por sua vez, incapacitado de reagir, aceitando por completo tais ditames. Para isso seria total negligência o fato dos autores negarem qualquer espécie de força contrária provinda do sujeito negando tal processo. O que ocorre é o fato de que tais ditames sociais estão para os autores calcados no domínio interno do instinto emancipador do indivíduo (sendo este um princípio natural), tornando-o suscetível a aceitar tudo aquilo que provém do meio social no qual este se encontra integrado. Mediado pelo princípio de identidade em relação ao próximo, este se encontra como um agente do processo de seu próprio dormir.

Os autores afirmam que através da introjeção dos valores sociais, isto é, a incorporação de idéias alheias que ocorre de forma inconsciente, o homem se torna passivo diante aos ditames sociais. Adorno, em particular, afirma que isso se dá através do engodo gerado pelo *esclarecimento* que impõe o mito sobre o ideal de liberdade e assim desenvolve suas reflexões; argumento este previamente erigido por Friedrich Nietzsche que, por sua vez, funda suas justificativas em uma espécie de processo de “incorporação do sentimento de culpa no sujeito”, sendo tal processo “educacional” aquilo que mantém “enjaulada” a besta interior existente no indivíduo.

Doutrinar o animal homem capaz de fazer promessas é algo extremamente difícil à humanidade tendo em vista sua fadada tendência ao esquecimento segundo a crítica nietzschiana. Para o autor, o princípio de tal processo de domesticação do animal interior remonta um processo de anos em que a humanidade desenvolvera formas cada vez mais eficazes de extorquir como pagamento, referente a dívidas ou promessas feitas e não cumpridas, a dor e o sofrimento de seus devedores, a fim de assim educá-los ao convívio social. Adorno assim escreve ao tratar dessa espécie de “educação social” promovida através da “dor” em seu texto *Fragmento de uma Teoria do Criminoso*⁷, dissertando assim sobre o argumento nietzschiano: “O criminoso, em compensação, era torturado até a morte, para incutir na massa da população o respeito pela ordem e pela lei, porque o exemplo da severidade e da crueldade educa os severos e os cruéis para o amor” (Adorno, Horkheimer, 1985, p.210).

Tais atos de tortura como membros amputados tidos como troféus, a fim de “sanar” a dívida não paga por este ou por aquele já fizeram parte das legislações das mais antigas e bárbaras civilizações. Comumente julgadas como uma forma de punição ao devedor, esses métodos de tortura traziam ao seu cobrador, tido até então como uma vítima lesada, uma gama de prazer instintivo, obtido através do sofrimento alheio. Que utilidade teria ao indivíduo um dedo amputado tido como conquista de uma falta cometida se não o quanto de prazer obtido a fim de

⁷ O texto em questão encontra-se em anexo ao livro *Dialética do Esclarecimento*, parte integrante de uma organização de *Notas e Esboços* do autor.

sanar sua frustração referente à dívida alheia? Esses métodos sádicos e violentos trouxeram à humanidade um temor diante do não cumprimento de suas promessas, tornando-se por conseqüência um motivador ao cumprimento de seu dever.

No momento em que a humanidade passou a viver em sociedade e leis foram criadas com a finalidade de reger as ações dos indivíduos; permitindo, restringindo e punindo; o homem já se encontrava passivo, pois, influenciado pelo meio, passara a adotar o sentimento de culpa referente ao aprendizado obtido pelas faltas do passado, estando este para Nietzsche reduzido à pequenez deplorável de sua autoconsciência.

Para ambos os autores o fato de o indivíduo ser influenciado socialmente, sendo formado (ou deformado) pelos ditames do meio, é adotado como princípio de verdade, estando o sujeito inserido em um processo contínuo de integração ao modelo padrão de vida tido como exemplar, sendo, tanto para a perspectiva adorniana quanto para nietzschiana, uma mera ilusão para este “(...) imaginar sair da *decadência* movendo-lhe guerra. Escapar dela está fora de seu poder”. (Nietzsche, s/d(a), p.28).

O processo de introjeção do sentimento de culpa que acaba sendo o princípio da estruturação dos sistemas de regras que regem o caminhar das mais diversas sociedades, segundo a exposição nietzschiana, está presente no discurso de Adorno ao transpor tal processo de introjeção ao ciclo de

desenvolvimento rumo ao *esclarecimento* que se converte na idéia de *poder* atuando sobre o próprio homem, não através de métodos de opressão mas por estratégias de convencimento das massas. A influência gerada pelo meio faz com que o homem adote seu sistema e acredite fazer parte de tal processo sendo este seu *poder*.

O *poder*, que é natural ao homem desde sua forma primal, expressa-se através da história, ora trafegando pelos trilhos de sua afirmação baseada na força física, ora por esta dita razão que, visando libertar, acaba tendo por objetivo integrar seus membros a um padrão de vida comum, resultando naquilo que conhecemos hoje como sociedade ocidental contemporânea e sendo esse seu cerne, pois “o preço que os homens pagam pelo aumento de seu poder é a alienação daquilo sobre o que exercem o poder” (Adorno, Horkheimer, 1985, p.24).

Como que resultante do processo de formação social e de suas ferramentas que mantêm o homem passivo diante o mito do progresso, justificando sustentar o princípio de liberdade como norteador de seus objetivos, o véu que cai sobre os olhos do indivíduo, mantendo-o em constante estado de alienação, passa ser a “verdade do real”.

Crete no princípio mítico do crescimento (progresso) como objetivo a ser alcançado, o sujeito acaba sendo engolido por tal processo de mitologização não sendo capaz de perceber sua própria alienação. Aquilo que acaba sendo

desenvolvido no sujeito social é uma verdadeira crise na formação de sua identidade, processo este que acaba estendendo-se aos demais. O que se tem é nada mais do que um mito de si mesmo.

O homem, conseqüentemente, torna-se uma ferramenta do sistema, regido por esta razão instrumentalista decadente (em vista o engodo do *esclarecimento*), que justifica em seus fins objetivar o crescimento do indivíduo através do desenvolvimento econômico, mesmo que este último acabe por se tornar o objetivo primeiro das sociedades formadas com base no ideal capitalista, estando o indivíduo para este como seu objeto submetido.

2. SOBRE CRÍTICA E CULTURA

A crítica da cultura e da imprensa surgiu com grande força no final do século XVIII. Essas críticas eram baseadas em reflexões que visavam questionar a vida, o costume e o lazer da era moderna, embasadas em questionamentos previamente erigidas em meados do século XVI, durante o colapso do sistema feudal por pensadores emblemáticos que se tornaram referenciais críticos de suas épocas (dentre eles Goethe e Pascal).

Esse período, marcado pelo surgimento de movimentos revolucionários⁸, destaca-se também pelo aparecimento da literatura popular, do jornalismo e da imprensa moderna que já encontravam barreiras diante das reflexões críticas de inúmeros pensadores, promovendo debates que objetivavam questionar as finalidades, os impactos e as conseqüências de tais instrumentos reconhecidos até então como parte de uma cultura provinda das massas. Antecipando as reflexões críticas de Nietzsche e Adorno, “(...) escritores como Goethe começaram a criticar os entretenimentos banais oferecidos pela imprensa e pela cultura de massas, notando que eles serviam como grandes formas de escape da realidade social” (Kellner, 2004, p.241).

A crítica erigida pelos pensadores anteriores a Nietzsche e, por conseqüência, anteriores a Adorno, direcionadas à imprensa e ao entretenimento, serviram de incentivo para que ambos os autores pudessem

⁸ Sendo a revolução industrial talvez a mais significativa.

estender tais reflexões para a realidade de suas épocas, expandindo essas críticas para uma crítica da cultura e por fim, da sociedade como um todo.

Para Nietzsche⁹, que já observava as formas pelas quais o entretenimento moderno e a imprensa promoviam a passividade e o conformismo das massas diante das importantes transformações sociais que se desenrolavam no período moderno, a cultura que ali surgia mostrava-se frágil e contraditória. Pois quando a imprensa justificava suas ações dizendo estar “defendendo” a liberdade do sujeito, proporcionando informação ao povo, como que algo surgido da massa para a massa, Nietzsche já percebia aí o abuso de um discurso confuso que parecia transformar o jornalista em um ser “altruísta”, defendendo acima de tudo o anseio do povo, esquecendo de mencionar aí que esse profissional, antes de pensar no povo, encontrar-se-ia submetido aos interesses e às censuras impostas pela indústria, estando a “informação” recebida pelo povo previamente manipulada em benefício de terceiros.

Percebe-se aí um grave problema cultural vivido pela sociedade moderna que reflete a lógica da genealogia nietzschiana do desenrolar de um processo histórico decadente relacionado diretamente com o princípio do *poder* claramente observado no desenvolvimento social da humanidade. Esse tal “problema” cultural observado por Friedrich Nietzsche apresenta em seu movimento o anseio primal existente no animal homem por preservação

⁹ Que via a cultura como um movimento extremamente importante para o surgimento de indivíduos fortes, saudáveis e superiores.

(sobrevivência) daquilo até então conquistado como grupo. Esse anseio converte-se em necessidade, atuando através da formação de instituições (organizações) detentoras do *poder* necessário para promover o controle social (instaurando uma cultura de obediência), assim como promover o desenvolvimento de ferramentas de coerção social (que segue historicamente um caminho que abusa primeiramente da força, das leis, da informação e, por fim, da educação social).

Para Nietzsche, a necessidade por controle do *rebanho*, assim como o abuso de estratégias de comunicação como ferramenta para o convencimento das massas, deturpado e confundido como meio de informação, retrata a degradação em todas as instâncias do sujeito social. Pois para o autor a cultura era vista como o elemento central da vida, sendo que "(...) culturas mais sadias e fortes poderiam criar indivíduos distintos, criativos e mais poderosos, ao passo que culturas fracas e fragmentadas criariam seres medíocres e inferiores" (Kellner, 2004, p.242).

Os problemas levantados por Nietzsche aparentam estarem refletidos no discurso crítico do filósofo frankfurtiano diante a formação social do Estado moderno, claramente visível enquanto tratando do grave problema vivido pela cultura até então adotada. O princípio do *poder* como força motora que atuaria através do homem, a fim de dominar tudo aquilo que se apresenta, primeiramente, desconhecido ao sujeito, aliado a um "instinto" que objetiva

controlar para preservar (libertar), seria o mesmo que acabaria promovendo o engodo da busca desenfreada pelo *esclarecimento*. Segundo a perspectiva adorniana, o *poder*, esse princípio natural observado por Nietzsche, levaria o homem a desenvolver sociedades politicamente organizadas, tendo a ciência e o capital como objetos míticos de seu *poder*, estando aí uma clara necessidade primitiva que anseia por controle, refletindo em si uma busca incessante por preservação daquilo considerado pelo grupo (ou pelos seus líderes) como aquilo que há de melhor.

O movimento social que supostamente levaria o homem a uma era onde o saber traria a iluminação (tendo a crítica e, inclusive, a autocrítica como algo crucial para a efetivação desta ousada meta), acaba convertendo-se no mais terrível engodo, novamente submetido ao princípio do *poder*. Seguindo a linha de raciocínio defendida pela ótica crítica de Theodor Adorno, o mundo moderno e capitalista apresenta em sua evolução um inequívoco processo de degradação (ou regressão) intelectual, como reflexo do fracasso e da transformação sofrida pela razão “esclarecida”.

Tendo em sua ousada meta proporcionar um elevar intelectual do indivíduo pensante, a modernidade afasta-se cada vez mais de seu princípio iluminista – igualmente defendido por Nietzsche e Adorno enquanto estímulo ao desenvolvimento crítico do sujeito –, buscando não mais questionar a realidade vivida e sim defini-la; explicá-la de uma forma esclarecida com bases na ciência,

que nesse caso passa ser o novo “deus” da verdade: mais esclarecido e mais moderno, instaurando por fim uma cultura voltada para o total relaxamento crítico e reflexivo do sujeito social.

Visando preservar aquilo que fora conquistado junto à formação do Estado moderno, o homem, por conseqüência, desenvolve ferramentas de convencimento das massas, pelas quais – abusando de um discurso “populista”, apelando diretamente ao emocional (sufocando gradativamente a capacidade crítica do sujeito pensante) – o que se tem como resultante nada mais é do que a integração de “fiéis” através de uma espécie de doutrina (educação), crenças incondicionais naquilo que lhes é ofertado. Esse movimento, confundido até então como algo provindo das massas, algo “falsamente” democrático, já se fazia presente na formação das instituições religiosas, já reconhecido por Friedrich Nietzsche como um movimento de racionalização, instaurado como princípio de ordem e *poder*.

(Nietzsche) percebe que o Estado e os negociantes são os primeiros grandes responsáveis pela depauperação da cultura. Eles tornam impraticável a lenta maturação do indivíduo, a paciente formação de si, que deveria ser a finalidade de toda cultura, exigindo uma formação rápida, para terem a seu serviço funcionários eficientes e estudantes dóceis, que aprendam rapidamente a ganhar dinheiro (Dias, s/d, p.21).

Diante a isso, Nietzsche outorga para si a responsabilidade de expor a fragilidade da cultura que ali estava sendo desenvolvida e, ao mesmo tempo,

busca incentivar o surgimento de uma cultura mais “vigorosa” que respeite os prazeres, a liberdade, enfim, a vida.

Seguindo esse objetivo, Nietzsche promove o contraste da cultura Grega (segundo o autor forte e saudável), com sua própria cultura alemã, cada vez mais banal e embasada em um cego nacionalismo preocupante, imerso em um felisteísmo que até então dominava a vida naquele Estado, desde sua unificação.

A cultura dionisíaca era eminentemente afirmadora da vida, expressava energias e paixões corporais e unia as pessoas através do compartilhamento do êxtase das experiências culturais, das intoxicações e das festas – fatores esses que, segundo acreditava Nietzsche, criavam os indivíduos fortes e saudáveis assim como uma cultura vigorosa (Kellner, 2004, p.243).

Para Nietzsche a passagem de uma cultura dionisíaca para uma cultura baseada na lógica e no raciocínio socrático vivido pela Grécia antiga antecederam o movimento moderno que, por fim, teria em si o mesmo objetivo idealizado por Sócrates: a substituição dos antigos deuses por uma cultura racional unificada. “Através de sua obra, Nietzsche viu a cultura socrática como sendo a força formadora do período moderno, incluindo seus resultados negadores da vida” (Kellner, 2004, p.243).

A crítica de Friedrich Nietzsche é estendida para todo tipo de pensamento com base racional, pois segundo o autor, esta forma de pensar o homem e o mundo afasta o sujeito de seu aspecto natural, estando este submetido a categorias de “dissecação”; escravo de sua própria condição racional. A razão tende, segundo o autor, a descambar em um imperativo, capaz de reduzir as coisas assim como a “vida” (e toda sua pluralidade de expressões) a categorias “mecanicistas”, tornando assim, o sujeito, um mero objeto de seu pensar.

Segundo o autor, a racionalidade extrema mostrava-se, tanto no período moderno quanto na transformação cultural vivido na Grécia antiga, como um movimento que objetivava refrear a força e os impulsos naturais, fora do controle social. O imperativo da razão, mesmo que fundado em princípios nobres, acabaria promovendo o controle do sujeito social, impondo barreiras ao caminhar natural do animal homem, formando verdadeiros *rebanhos* educados para uma vida *antinatural*.

Nesse caso, a sociedade politicamente organizada fundada em princípios racionalistas preveniria o surgimento de indivíduos fortes e saudáveis, detentores de uma cultura vigorosa e mais natural, segundo a perspectiva nietzschiana (impedindo seu despertar). Com bases em fundações históricas, a cultura que era desenvolvida pelo período moderno visava fixar estruturas sólidas, embasadas em princípios lógicos que valorizassem, acima de tudo, o

progresso do Estado, não mais objetivando o homem e o desenvolvimento do seu saber, e sim a *operation* de seus sistemas políticos e econômicos.

Essa nova cultura fixada em estruturar o saber (instrumental) para que este sirva de ferramenta para os interesses econômicos do Estado moderno acaba convertendo o próprio saber em um capital improdutivo para aquele que o detém, pois “(...) um pensamento que não (serve) para engendrar vida e impor um novo sentido às coisas só (pode) ser (útil) aos que querem manter a ordem estabelecida e o marasmo da vida cotidiana” (Dias, s/d, p.16).

Observando o caminhar histórico de tal movimento, Nietzsche percebe que a razão, enfim, constituiria uma forma de *poder*, que quando empregada para os devidos fins desejados seria capaz de direcionar o modo de agir e pensar do sujeito social, não por formas de opressão, mas por estratégias da linguagem que levam ao convencimento e à manipulação.

Sendo assim, compreende-se a postura “descrente” adotada por Nietzsche ao observar a agitação promovida pela ascensão do ideal iluminista, encontrando-se aí não realmente a “libertação” do homem para uma era do saber e sim o uso bem definido de estratégias que abusam de um discurso que objetiva motivar e convencer; sendo tal princípio encontrado claramente incrustado no âmago da formação política desse movimento que objetiva, por fim, a massificação e a privação do livre pensar.

Nietzsche foi um dos primeiros a ver a cultura de massas como sendo uma instituição central para os processos de reprodução da sociedade moderna e, especialmente, como o que ele classificava como sendo a característica distintiva das sociedades modernas: a massificação e a erradicação da individualidade, ambas criadoras das sociedades uniformes – semelhantes a rebanhos – e mediocrizadas (Kellner, 2004, p.240).

Partindo do princípio que as estratégias de convencimento servem tanto ao indivíduo quanto ao Estado (incluindo a indústria e a religião), que abusam de tais artifícios para conquistar, convencer e seduzir; vendendo informações (mesmo que deturpadas) ao próximo para enfim induzi-lo ao fim desejado; em grandes proporções essas estratégias acabam sendo convertidas em doutrina, educando inúmeros grupos a pensarem e agirem de forma similar, objetivando algo que foge ao *poder* do indivíduo – um anseio comum, uma potência que expressa seu *poder* através do número (grupo), não mais identificada com o indivíduo pertencente à mesma. Em meio a essa formação, o indivíduo encontra-se em poucos momentos ativo, em outros muitos passivo.

Segundo Nietzsche, tais estratégias “baixas”, que visam o engodo, a omissão e a deturpação para enfim convencer, seriam algo inerente ao indivíduo, já que este as utiliza naturalmente, em suas relações cotidianas. Mas, com uma educação voltada para a negação da faculdade da crítica e da autocrítica, como a promovida pela instituição (organização) religiosa (assim como a promovida pelo Estado moderno), o sujeito inevitavelmente torna-se

passivo a tal ponto de deixar de reconhecer por fim sua própria dominação, confundindo e aceitando tal movimento de expressão de uma “estranha cultura” como parte de sua própria.

Assim, é também no contexto dos regimes democráticos e liberais e não apenas em casos limites de *poder* ditatorial - é sempre bom ressaltar – que a deturpação do conceito real de cultura traz ao homem a perda de sua capacidade intelectual, tornando-se mero receptor dos valores questionáveis gerados pela sociedade, que prega ao indivíduo um “falso *esclarecimento*”, deixando-o munido de um “saber” sem conteúdo, rasteiro e no limite do chulo.

A instituição religiosa visa, segundo a perspectiva nietzschiana, claramente condicionar seu discurso para introduzir nas mentes de seus “consumidores” sua cultura, seus valores, seu modo de agir e pensar, promovendo assim uma nova forma de vida condicionada, um novo “estilo”. Essas estratégias de convencimento das massas que permeiam a ascensão de instituições políticas e religiosas observadas por Nietzsche tornam-se agravantes em meio ao desenvolvimento da sociedade moderna, fundada no princípio do consumo, alvo do olhar crítico do filósofo frankfurtiano. Por sua vez Adorno expande o discurso nietzschiano acusando a ascensão de uma potência, que servindo a indústria abusa das mesmas estratégias de convencimento das massas tão criticadas por Nietzsche, tendo por fim os mesmos objetivos de introjeção de uma nova cultura que, nesse caso, serve (quase que unicamente)

ao consumo de seus bens materiais, sendo este definida pelo termo *indústria cultural*¹⁰.

Em essência, o conceito não se refere pois às empresas produtoras, nem às técnicas de comunicação. A televisão, a imprensa, os computadores, etc., em si mesmos não são a indústria cultural: essa é, sobretudo, um certo uso destas tecnologias. Noutras palavras, a expressão designa uma prática social, através da qual a produção cultural e intelectual passa a ser orientada em função de sua possibilidade de consumo no mercado (Rüdiger, 2003, p.138).

Assim como a religião e seu discurso integrador, o capitalismo e a *indústria cultural* promovem uma "(...) planejada manutenção do povo em um estado de ignorância" (Duarte, 2002, p.09), tendo como objetivo a alienação das pessoas em prol do consumismo alienado – seja o consumo dos ideais religiosos, seja o consumo dos produtos da sociedade moderna/contemporânea, ambos objetivam a introjeção de um modo de vida bem definido. A *indústria cultural*, nesse caso, tem os mesmos objetivos da religião tão criticada por Friedrich Nietzsche; enquanto esta visava convencer a massa, para assim manipulá-la ao "consumo" de sua cultura, a *indústria cultural* promove o mesmo, adotando e repetindo suas estratégias "propagandísticas" para enfim induzir o

¹⁰ "(O termo) '*indústria cultural*' visa 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" (Wolf, 1996, p.08).

povo para a adoção de uma nova cultura (voltada para o consumo desenfreado de seus produtos).

Diante disso é possível observar que tanto o discurso religioso quanto as estratégias da *indústria cultural* se mostram interessados nos homens apenas enquanto consumidores ou empregados, ambos reduzem a humanidade às condições que representam seus interesses.

O discurso voltado para o convencimento das massas se torna o cerne da cultura moderna. Usufruindo em grande escala das ferramentas disponíveis para introduzir na mente de seus “consumidores” os ideais da nova era do saber (encontrando-se aí os meios de comunicação de massas e a publicidade como parte ativa desse processo), tais estratégias, sutilmente, acabam sendo incorporadas pela indústria que por sua vez, em seu processo de expansão, torna-se aquela que rege o caminhar da humanidade.

A indústria, como parte da formação do Estado moderno, passaria a ser a nova instituição detentora do *poder*, corporificando em si o ideal de trabalho e crescimento (entendido como melhor), tornando material o “sonho” de liberdade do indivíduo, já que através da ascensão financeira o indivíduo se torna capaz de conquistar e expandir uma espécie de liberdade idealizada.

O sistema econômico capitalista moderno (vigente até a atualidade) traz consigo a “liberdade” aos que a ele se integram, acreditando no consumo como uma espécie de fonte de um verdadeiro sentimento de liberdade, consumindo os produtos desta indústria que oferece uma interminável gama variada de opções. Essa integração a um sistema cuja vida é regida por uma racionalidade instrumental terá algumas de suas características cotidianas claramente apontadas pela teoria crítica: o trabalho se torna “mecanizado”, o prazer fundamentalmente associado a um (planejado) “lazer”, o entretenimento tendo por finalidade central “alienar” seus consumidores, evitando prévios questionamentos à realidade vivida. A obrigatoriedade de se viver conforme o ordenado em meio à sociedade moderna/contemporânea funda suas premissas na educação do indivíduo que se faz presente desde sua mais tenra idade, evitando previamente qualquer questionamento, igualmente instigando o surgimento de uma cultura do comodismo, onde os benefícios (materiais) – travestidos de liberdade – “mascaram” as privações impostas pelo sistema de vida vigente.

O jovem aprenderá o que é a cultura e não o que é a vida, isto é, não poderá de modo algum fazer suas próprias experiências; a cultura será insuflada no jovem e por ele incorporada sob a forma de conhecimento histórico; seu cérebro será entulhado de uma enorme quantidade de noções tiradas do conhecimento indireto das culturas passadas e de povos desaparecidos, e não da experiência direta da vida. Se, porventura, o jovem sentir necessidade de aprender alguma coisa por si próprio e desenvolver um sistema vivo e completo de experiências

personais, tal desejo deverá ser abafado (Dias, s/d, p.19).

O engodo gerado pelo *esclarecimento* trouxe ao homem a dependência da técnica e o comprometimento de seu saber. Assim, o saber se torna superficial e a verdadeira busca pelo conteúdo é perdida diante as facilidades da *indústria cultural*: “O suposto conteúdo não é mais que uma pálida fachada, o que realmente lhe é dado é a sucessão automática de operações reguladas” (Arantes, 1996, p.09).

Sendo visado por essa indústria, o homem perde sua individualidade e deixa de ser uno para se tornar um receptor, membro (descartável) de uma massa integrada a um sistema único, o capitalismo e a *indústria cultural*. Mauro Wolf em seus estudos sobre as Teorias da Comunicação assim escreve:

Na era da *Indústria cultural*, o indivíduo deixa de decidir automaticamente; o conflito entre impulso e consciência soluciona-se com a adesão acrítica aos valores impostos: aquilo a que outrora os filósofos chamavam vida, reduziu-se à esfera do privado e, posteriormente, à do consumo puro e simples, que não é mais do que um apêndice do processo material da produção, sem autonomia e essência próprias (Wolf, 1999, p.74).

A padronização da cultura e dos bens de consumo torna o homem apto a ceder a uma degradação intelectual, havendo uma “forçada recusa” ao “mitificado *esclarecimento*”, dando vazão ao seu atual significado deturpado.

O valor dado a essa “cultura” obriga os artistas das mais variadas áreas a cederem à vida dos negócios; assim, em vez de se pensar no conteúdo que constitui a sua obra, o artista é levado a questionar as possibilidades de seu sucesso, da distribuição de seu trabalho e o possível lucro dele resultante. Nos dias atuais, tal movimento reflete um período de crise, onde o artista tende a viver em meio a um paradoxo, onde a indústria torna-se aquela que define a moda e o próprio consumo, introduzindo uma espécie de cultura voltada para o mercado onde o artista tende a submeter e doutrinar sua “liberdade” criativa.

O artista tende a atuar nos meios da tecnologia e seu trabalho se torna a mais nova “cultura”. O conteúdo se torna efêmero e o apelo estético impera trazendo consigo o *fetichismo*, onde “parecer” é mais importante do que “ser”.

Nessa fase, a prática da indústria cultural converte-se porém em sistema que a tudo abarca e em que todos os setores se harmonizam reciprocamente. A produção estética integra-se à produção mercantil em geral, permitindo o surgimento da idéia de que o que somos depende dos bens que podemos comprar e dos modelos de conduta veiculados pelos meios de comunicação (Rüdiger, 2003, p.138).

Nesse caso, a cultura moderna teria como objetivo promover a integração do indivíduo a um sistema de vida padronizado, privando seus membros do livre pensar – impulsionados pela introjeção de uma moral defendida por Nietzsche como algo *antinatural* –, mas, ainda assim, fundado na promessa de preservar a justiça e a liberdade para as massas: uma mera propaganda travestida de

cultura vigorosa tendo em si um apelo fetichista, formador de uma espécie de conduta social.

2.1 Wagner e a cultura moderna

É verdade que o *Iluminismo* tinha como objetivo promover a desmistificação das antigas crenças que mantinham a civilização em situação de atraso diante das possibilidades do uso pleno da razão, do conhecimento, da técnica; enfim, da evolução científica.

Iluminando a mente das mais diversas culturas a partir do século XVIII, o *esclarecimento* buscou na racionalidade toda a esperança de um “eivar” intelectual, construindo um mundo de certezas científicas e avanços tecnológicos, inteligente e crítico. Com essa finalidade, a arte idealizada como parte da reforma iluminista teria enfim um papel extremamente importante, pois o movimento artístico, em meio aos inúmeros acontecimentos históricos, sempre carregou consigo uma intencionalidade em sua produção.

Seja imersa em um sentido ideológico ou não, a arte pode ser entendida como parte de um registro que ilustra os acontecimentos filosóficos, políticos e sociais de sua época, um retrato que desperta em seu apreciador um momento “sublime” de reflexão, sendo a arte definida por Adorno como “(...) magia, libertada da mentira de ser verdade” (Adorno, 1993, p.195).

Partindo desse princípio, a arte enquanto ideal iluminista retrataria o mais puro objetivo daquele movimento, refletindo em suas obras o princípio do despertar crítico e reflexivo no sujeito social. O movimento artístico/cultural teria em si o objetivo de munir o sujeito de um conhecimento “esclarecido” que o permitiria refletir, questionar e criticar não somente as pinturas, as músicas e as demais representações artísticas de sua época, mas sim impulsionar a busca por conhecimento no indivíduo pensante, despertando neste o exercício crítico e esclarecido iluminado pela “voz” da razão. Permitindo que o sujeito exercite sua crítica questionando a sociedade, a cultura e, inclusive, o próprio sujeito, a arte estaria assim de mãos dadas com o ideal moderno do despertar do sujeito social para a era do saber.

Naturalmente a arte, como parte do processo esclarecedor iluminista, seria por fim convertida em cultura, em outras palavras, deixando de servir a aristocracia medieval para fazer parte do costume social servindo de base para a fundamentação intelectual e crítica do período moderno (mesmo que posteriormente esta venha a servir, de certa maneira, a uma outra espécie de elite dita “intelectual”).

A arte, assim como o ideal iluminista, como parte de uma era da busca pela racionalização desenfreada de tudo à sua volta, inevitavelmente se depara com a fatídica derrota de seus ideais diante a transmutação de seus princípios

esclarecedores em uma racionalidade tão radical quanto aquela que se pretendia combater. Fundando potências instauradas sob princípios lógicos (leis) – claramente manipulados em prol de objetivos que se encontram além do homem e de seu despertar intelectual –, o princípio do *poder* novamente se faria presente instaurando uma forma bem definida de reger a sociedade, seu pensar, seu agir, seus costumes, enfim, sua própria cultura.

Diante disso, o movimento iluminista acaba se igualando aos mitos que pretendia combater; sua utopia pouco a pouco se torna alvo do olhar crítico de diversos pensadores deste período já que, em meio ao desenrolar de sua ousada meta, tal movimento sutilmente propiciou a promoção – com bases na ciência instrumentalista – da mitificação de seus princípios até então considerados “esclarecedores”. A busca pelo despertar crítico converte-se na busca por verdades incontestáveis (visto sua fundação no princípio da razão); a cultura, submetida à economia e a ideais políticos de controle social, por sua vez deixaria sutilmente de proporcionar o exercício da reflexão (princípio iluminista) para influenciar e direcionar as críticas erigidas das massas para alvos pré-definidos; e a arte, por fim, integrada ao sistema, tornar-se-ia rebaixada, submetida à indústria, confundindo-se com o entretenimento tendo como objetivo manter o espectador em um constante estado de relaxamento e conformismo, igualmente moldando uma forma bem definida de pensar o estado de vida atual.

Considerando-se (...) que o iluminismo tem como finalidade libertar os homens do medo, tornando-os senhores e libertando o mundo da magia e do mito, 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 (...), o homem tornou-se vítima (...) da dominação técnica (Arantes, 1996, p.08).

Para Nietzsche, a arte moderna ocuparia uma posição extremamente importante enquanto formação do Estado embasado nos princípios iluministas. Esta teria a responsabilidade de promover o desenvolvimento de uma cultura superior, já que ela carregaria em si o cerne do ideal iluminista, tratando do despertar do homem para o saber, estimulando o exercício crítico e reflexivo do sujeito enquanto formador do Estado moderno.

Nietzsche, assim como Adorno, observava a arte como um importante movimento de renovação da cultura ocidental. Rompendo com os laços intelectuais “viciados” e “atrasados” do período medieval, o movimento artístico do século XVIII refletiria em suas obras o despertar do sujeito para a maioridade (*Mündigkeit*), expressando toda potência deste *espírito emancipador*, focando no indivíduo iluminado pela luz da razão, sendo a menoridade a incapacidade do sujeito servir a si mesmo do entendimento sem a orientação de outrem.

Imagine uma pessoa que possua um livro a lhe dizer o que deve ou não ser feito. Que tenha alguém a decidir por ele, a fazer por ele, a fazer orações por ele e que o encaminhe ao Céu, perdoe seus pecados. Que sujeito é este? (Oliveira, s/d, p.08).

O *espírito emancipador* do indivíduo supostamente estaria para a sociedade moderna como uma busca a ser alcançada, carregando em si o ousado título de *iluminismo*, encontrando enfim na formação de uma cultura superior o despertar do sujeito para o saber. Mas o que ocorre é que a arte bem direcionada pela razão até então empregada converte-se em cultura, deixando muito cedo de instigar a reflexão no indivíduo para o “educar” e, ao mesmo tempo, separá-lo dos demais; neste caso, a cultura passa a ser aquela que difere a massa desses novos seres superiores, ditados pelo *poder* aquisitivo e pelo domínio de uma questionável sabedoria aristocrata.

O que acontece diante desse processo galopante rumo ao desenvolvimento desenfreado do Estado moderno é o sujeitar do homem ao mito da liberdade integrado ao *rebanho*, submetendo o ideal livre e independente de sua crítica, incluindo seu agir e seu pensar, ao princípio mecanicista formador do Estado instrumental: sua economia. A cultura se torna instrumentalizada, dependente e obediente ao *poder* econômico, assim como todos os demais setores da sociedade moderna.

Essa “alta cultura” surgida junto à formação do Estado moderno, que teria como objetivo estimular o exercício da faculdade do criticar no indivíduo, promovendo em meio à discussão uma pluralidade de perspectivas a fim de iluminar um pensamento menos “viciado” e mais esclarecido, apresenta-se

quase que inevitavelmente sufocada e submetida ao pensamento instrumental e radical, objetivando por fim uma planejada manutenção do povo em um estado de relaxamento alienado.

A cultura moderna acaba dando maior valor aos interesses econômicos, afastando a arte de seu ato criador, induzindo a mesma a condicionar sua produção, fazendo com que sua criação acabasse por se tornar um mero veículo de propaganda dos ideais (ou dos produtos) de seu financiador.

Diante disso, a arte “superior” cederia ao mundo das aparências não mais instigando o sujeito para o despertar de seu saber e sim exaltando os valores da esfera social elitizada, primeiramente detentora de um *status* econômico elevado, sendo o saber algo secundário e, talvez, até descartável. A sujeição da arte ao mundo dos negócios e das aparências constituiria, ao menos para Nietzsche, a maior traição aos princípios iluministas, levando-o a romper laços inclusive com seu até então grande amigo Richard Wagner, que segundo o autor seria a “imagem viva desta falácia”.

Como grande apreciador de música, Nietzsche acreditava que a arte de Richard Wagner exaltava ao máximo os valores naturais daqueles que carregam em si o espírito livre de uma linhagem naturalmente superior e que suas obras transcenderiam a modernidade, trazendo consigo uma cultura forte e vigorosa rompendo laços com a fraca moral *antinatural* que, até então, imperava no

Estado alemão. Nesse caso seria possível afirmar que Nietzsche idealizava o artista, atribuindo a sua imagem um valor talvez deveras distante da realidade observada, encontrando-se aí um possível sentimento de “frustração” ao se tratar da ópera wagneriana, visto o não cumprimento daquilo por ele tão esperado. Wagner, segundo Nietzsche, afasta sua imagem daquela idealizada pelo filósofo de “(...) homem ativo por excelência, (que) não deixa que a massa do saber histórico o faça submergir, porque sabe (retirar) de si o único poder que lhe cabe na Terra: o da criação” (Dias, s/d, p.18).

Diante da produção wagneriana, Nietzsche percebe um certo idealismo preocupante no discurso até então apresentado. Esse idealismo embasado em uma espécie de cultura da memória, que visa doutrinar (educar) o homem para o comodismo, identificado pelo filósofo como incrustado na arte wagneriana, refrearia a busca natural por aquilo que a humanidade não tardaria em chamar de “vida” limitando o desenvolvimento do saber e impondo barreiras ao “espírito” que anseia ir além.

“A cultura, na perspectiva de Nietzsche, só pode nascer, crescer, desenvolver-se a partir da vida e das necessidades que a ela se impõem” (Dias, s/d, p.17). Mas aquilo que passa a ser observado pelo autor como parte da “formação cultural” de um povo, de longe estaria vinculada à idéia da vida como experiência – tendo no princípio do livre pensar algo crucial para o surgimento de indivíduos mais fortes e mais naturais – e sim ligado diretamente a uma

doutrina que visa inculcar um saber “artificial”, embasado em uma “falsa” idéia de cultura que objetiva, por fim, a massificação e não a libertação do sujeito social. Nesse caso, a ópera wagneriana, como parte do processo de formação cultural da sociedade alemã, segundo a visão nietzschiana estaria rompendo laços com o “novo” para “ruminar” o passado e educar a massa para a adoção de uma cultura deturpada e degenerativa.

Segundo o autor, Wagner abusou de sua genealogia para primeiramente estimular a lembrança da natureza em seu espectador, seduzindo a massa economicamente aristocrata para dividir com esta um conjunto de valores superiores, objetivando, em seguida, mostrar as falhas de uma vida regida pela natureza descontrolada, introduzindo aí os valores igualmente defendidos por ele (e seus parceiros idealistas) como superiores – dentre eles um cego nacionalismo e o anti-semitismo. “Richard Wagner, um egocêntrico assumido, queria que o iniciante Nietzsche (...) fosse uma espécie de arauto das suas óperas e não um intelectual independente que ‘caminhasse junto a ele’” (Schilling, 2001, p.16).

Os valores agregados por Richard Wagner à sua própria obra rompem drasticamente com quaisquer laços existentes com a genealogia social nietzschiana pois, nesse contexto, é possível observar que os valores carregados pela ópera wagneriana são claramente frutos de um princípio idealista e não de um processo natural. Esse movimento impulsionado pela

música de Richard Wagner torna-se nada mais do que um reflexo de uma *vontade* intrínseca do sujeito em querer ser um ser naturalmente superior, sendo este talvez o fator crucial do rompimento de Nietzsche com a música wagneriana. Assim o autor desabafa: “(...) eu fui um dos mais corruptos wagnerianos... Eu fui capaz de levar Wagner a sério... Ah, esse velho feiticeiro! Como nos iludiu!” (Nietzsche, 1999, p.14).

Segundo a crítica nietzschiana, a obra wagneriana é por princípio tendenciosa, pois visa o convencimento e a formação de *rebanhos* condicionados a marchar em prol de um mesmo objetivo: a formação de uma cultura elitista (nada natural e sim movida por um princípio preconceituoso e separatista).

Nietzsche, em seu processo de crítica ao “filisteísmo-cultural”, observa uma intencionalidade no discurso wagneriano que rebaixava a própria música a um estado de promotora de uma alienação social, objetivando a introjeção de um discurso idealista na mente de seus apreciadores (membros de uma elite economicamente superior); a música wagneriana, nesse caso, trata o ouvinte como consumidor, abusando de um momento de descanso (relaxamento) para induzir e conduzir o povo ao objetivo desejado. Esse discurso crítico referente não somente à música de Richard Wagner, mas à arte moderna está presente no discurso de Adorno que, por sua vez, acusa a ópera wagneriana de assumir uma posição “propagandística” e “espetacular”.

A abordagem adorniana sobre o caso Wagner é, por deveras, menos “empolgante” do que a promovida por Nietzsche – talvez devido ao alto grau de afastamento de Adorno da figura de Richard Wagner (algo que claramente influenciou o discurso nietzschiano, tornando-o um tanto mais “voraz”) –; mesmo assim, seu discurso encontra-se estritamente focado em pontos comuns, interligados com aqueles até então abordados por Friedrich Nietzsche.

O uso do discurso musical como veículo de informação, isto é, um veículo possível de carregar mensagens – por que não dizer, propagandísticas – instigou Adorno a questionar a finalidade da arte no período moderno, assim como o compromisso, supostamente existente, entre autor e seu “ato criador” (por princípio livre) já que, segundo o filósofo, estariam ambos (autor e sua obra) submetidos ao cenário mecanicista do *poder* aquisitivo e do apelo fetichista.

Para principiar a exposição adorniana, seria possível partir de uma questão posta por ele em a *Mínima Moralía*, que diz: “Posto que as obras de arte descendem dos *fetiches*, deve-se censurar os artistas quando se comportam de um modo um tanto fetichista em relação a seus produtos?” (Adorno, 1993, p.195).

Partindo deste princípio, a crítica nietzschiana ao “exagero” estético promovido pela ópera wagneriana estaria de imediato reduzida a uma mera

agitação movida pelas suas frustrações, visto que o artista, nesse caso, estaria apenas agindo conforme o esperado com relação à sua obra. Mas o problema é que quando a arte abusa de um estado de “anestesia” promovida pelo “espetáculo” com o objetivo de induzir o público ao “consumo” de algo (previamente idealizado), é quando a arte se liquefaz, deixando de ser um “puro” ato de criação para submeter-se à lógica do mercado (veículo de convencimento das massas para o consumo do “produto” vendido).

Estando a arte submetida ao processo mercantil, em seu ato criador, já estaria aí justificada toda e qualquer deturpação de conceitos em suas possíveis “adaptações” artísticas. Assim como Wagner o faz em suas produções, este apenas estaria retratando esta “nova” postura adotada pelo artista submetido ao mercado moderno, pois, tendo como finalidade a “venda” de um “produto” (bens simbólicos), o meio percorrido para que tal objetivo seja alcançado estaria para este como uma verdadeira massa de argila pronta para ser moldada, manipulada e inclusive deturpada.

Para Adorno, Wagner seria a representação viva desta “nova” cultura que surge no Estado moderno. Servindo a uma elite dita “aristocrata”, o autor promove inúmeras adaptações que visam retratar antigas culturas, sutilmente as reinterpretando (visto o fato de estarem estas distantes o suficiente de seus contextos), corrigindo, em suas “espetaculosas” apresentações, as falhas dos antepassados primitivos, isto é, ridicularizando o descartável e “iluminando”

aquilo considerado por ele “superior”, digno dessa “nova” cultura. “A fraqueza de toda cultura tradicional afastada de sua tradição fornece o pretexto para melhorá-la e, assim, desfigurá-la barbaramente” (Adorno, 1993, p.196).

Nesse caso, a arte iniciaria um caminhar rumo a um estado de “crise” em sua própria produção, pois quando a arte observa o sujeito não mais como um apreciador e sim como “consumidor”, quebra-se o último elo estritamente necessário para que o “ato criador” (expressão de liberdade viva na figura do artista) se faça presente.

Sendo assim, a posição do artista não mais preservaria em si um “espírito livre”, nem mesmo em seu ato criador; seu último invólucro iluminado até então preservado, encontrar-se-ia, por fim, usurpado e condicionado pelo meio. O ato criador, como observado, torna-se limitado e condicionado, imerso em uma grande indústria. A arte torna-se parte de um grande mercado que objetiva por fim a venda, que muitas vezes não implica em qualquer instância “vontade” de seu criador.

O artista integrado a esse “novo” sistema (mais moderno) torna-se um ser “viciado” que anseia pelo público, sendo este o sinônimo de seu sucesso pois, como é observado no mercado, dele vem o lucro e uma idéia de “crescimento” estritamente vinculada a um *status* (econômico). O artista torna-se o próprio objeto do *fetich*e, sendo este, no decorrer da história, mais uma imagem

submetida à produção e à exploração da indústria, seduzido pelas glórias do *poder aquisitivo*.

Adorno em sua obra *In search of Wagner*, denuncia Wagner como exemplo vivo da arte integrada ao sistema, voltada para o engodo, tendo como objetivo induzir uma forma bem direcionada de um agir e um pensar moralmente idealizado. Neste caso, Wagner representaria claramente “(...) o estatuto da música, rebaixado ao estado de ornamento da vida cotidiana, denunciando o que ele chama de ‘felicidade-fraudulenta da arte afirmativa’, ou seja, uma arte integrada ao sistema” (Mattelart; Mattelart, 1999, p.76-77).

Após Richard Wagner, “(...) a música passa, em dadas circunstâncias, não ser música, porém linguagem” (Nietzsche, 1999, p.25), abusando de um discurso que não mais objetiva despertar no sujeito o livre pensar. A música converte-se em um instrumento de pura propaganda, constituindo em si o dormitar do exercício reflexivo do sujeito para enfim vender a idéia de uma moral deturpada e *antinatural*.

Wagner acaba sendo acusado, tanto por Nietzsche quanto por Adorno, de difusor de um ideal: um educador moral que objetiva a formação de um *rebanho* de seres ditos “superiores”. Em meio a tais acusações, Wagner deixa de ser a representação viva de um *espírito livre* para ser um propagador de um ideal, um

“educador” moral, um poeta/sacerdote que atrai o povo com belas frases e grandes espetáculos, mascarando o real conteúdo de seu discurso.

Segundo Adorno, Richard Wagner seria o retrato da sociedade do “espetáculo” onde tudo é filtrado. Wagner representaria a figura da falácia, visto o fato do músico atribuir ao seu discurso uma nova roupagem com a finalidade de tornar este um verdadeiro atrativo ao espectador, fragilizando assim as possíveis muralhas de resistência diante ao verdadeiro “espetáculo” de luz (clareza) e sombras (subjetivo) promovidas pelas suas óperas. Afirmando a existência de um objetivo pré-idealizado incluso na ópera wagneriana, Nietzsche relata que “de fato, toda a sua vida (Wagner) repetiu uma frase: que sua música não significava apenas música! E sim mais! Infinitamente mais!” (Nietzsche, 1999, p.30).

Sendo assim, seria possível afirmar que Wagner inventou a música como idéia, isto é, instituindo a arte da música como veículo de propaganda carregado de valores intencionais que constituem uma “nova” forma de se conceber a música e os demais movimentos artísticos/culturais do período moderno, estando a arte servindo a uma espécie de indústria da propaganda travestida de cultura vigorosa, objetivando por fim a “venda” e nada mais do que a venda de seus ideais.

Aproveitando-se do movimento fetichista que imperava nos círculos elitistas da aristocracia economicamente superior, Wagner pôde atrair a mente de todos de sua época através do espetáculo, elevando a emoção a um *status* tão “superior” que esta passaria a imperar sobre a razão, seduzindo e educando ao mesmo tempo em que eleva seus sentidos. Como a comunicação tão criticada por Adorno, a música wagneriana brinca de “(...) esconder-se atrás de centenas de símbolos, a policromia do ideal, o que seduz e conduz (...) a Wagner; é o seu gênio para formar nuvens” (Nietzsche, 1999, p.31).

O ouvinte da música de Wagner – quase que cego pelo “espetáculo” apresentado e pela imensidão que constitui o saber mitológico de seu ídolo – sufoca toda e qualquer possível crítica e simplesmente adota sua mensagem, não devido a sua total compreensão, mas pela gama de valores inclusos em meio à exuberância do “espetáculo” apresentado. O “espetáculo” promovido pela ópera wagneriana seria por fim a efetivação prática da célebre frase de Guy Debord onde este afirma que: “o espetáculo não é um conjunto de imagens, mas uma relação social entre pessoas, mediadas por imagens” (Debord, 2002, p.14).

Mesmo que a obra de Richard Wagner leve à reflexão, o público acreditará em mais um espetáculo bem sucedido, não pelo seu real conteúdo, que nesse caso passa despercebido à primeira vista, mas por seu apelo estético exagerado. Sendo assim, o espectador torna-se, enfim, um receptor passivo da “propaganda” wagneriana – como ocorre com a *indústria cultural*, na qual o

entretenimento não mais apenas entretém, mas também informa, deforma, segrega, massifica e educa.

O problema não é apenas o fato de o conhecimento, a literatura e a arte, senão os próprios seres humanos, se tornarem produtos de consumo. No limite, acontece uma fusão entre esses conceitos. As obras de arte e as próprias idéias, senão as pessoas, são criadas, negociadas e consumidas como bens cada vez mais descartáveis, ao mesmo tempo em que estes são produzidos e vendidos levando em conta princípios de construção e difusão estética e intelectual que, antes, eram reservados apenas às artes, às pessoas e ao pensamento (Rüdiger, 2003, p.139).

Nesse caso, o que ocorre na ópera de Wagner e na *indústria cultural* é o mesmo: ambos educam através do convencimento e do “espetáculo” (a educação para o consumo de seus ideais, de seus valores, de uma cultura que enxerga o indivíduo não mais como indivíduo, e sim como consumidor e nada mais).

Diante do engodo promovido pela cultura que surgia em meio ao Estado moderno, os parceiros de caminhada tão sonhados por Nietzsche acabam tornando-se cada vez mais distantes, buscando através de seus ideais reverter a realidade vivida para promover o surgimento de Estados tão radicais e totalitários quanto aqueles que estes pretendiam combater (travestindo seu discurso anárquico de esclarecido).

Tal idéia parte do princípio que, diferenciando as “pessoas de bem” do resto dos “animais”, a sociedade moderna promoveria o despertar de um espírito superior racionalizado no indivíduo que anseia por *poder*. Esse ser superior não tardaria em exteriorizar esse impulso por conquistas, esse querer dominar tão *antinatural* que mascara um desejo intrínseco de querer ser naturalmente superior¹¹.

¹¹ Vide o Nazismo e os eventos que culminaram na Segunda Grande Guerra.

3. SOBRE O SUJEITO OBJETO E A SOCIEDADE ALIENADA

O processo racional que levou o indivíduo a perder sua individualidade através do movimento histórico referente à busca pelo *esclarecimento* de tudo aquilo que até então se mantinha sob a aura do desconhecido diante do conhecimento científico – princípio da racionalização universal – fez com que “Theodor Wiesengrund Adorno (provocasse) em muitas pessoas reações de forte antipatia” (Konder, 2003, p.121)¹².

Decerto a própria postura filosófica de Adorno tinha algo de provocador e, por que não, irritante aos olhos daqueles que (mesmo que crédulos) se apresentam convictos de que o caminho tomado pela sociedade rumo ao progresso atingira seu objetivo de libertar o homem da ignorância o levando a uma nova era de crescimento (sendo esse termo simbolicamente associado a tudo aquilo que é dito como “melhor”), rotulando, mesmo que de forma desinteressada, a posição do filósofo alemão como “pessimista”.

Como reflexo, é percebido que muitas linhas de pesquisa, ao se debruçarem sobre o processo de desenvolvimento social, acabam tendo como objetivo encontrar soluções para os problemas até então presentes na

¹² Em artigo publicado na revista *Tempo Brasileiro* de outubro-dezembro de 2003, Leandro Konder assim escreve ao se referir à antipatia adquirida por Adorno: “Brecht, por exemplo, o achava pernóstico. Hannah Arendt, que o considera presunçoso, acusa-o de ter adotado nos Estados Unidos, definitivamente, o nome Adorno, porque os estadunidenses falaria dele e teriam dificuldade para pronunciar o nome Wiesengrund. (Segundo outra versão, o nome Wiesengrund o revelava como judeu)” (Konder, 2003, p.121).

sociedade como um todo. Construindo e reformulando diversas possibilidades, teorias e sistemas, estes para Adorno estariam nada mais do que mantendo viva a “chama” de uma questionável idéia de esperança ou de fuga daquilo considerado por estes como o “mal” a ser combatido; sendo todo e qualquer princípio de fuga idealizado, embasado em princípios que se apresentam cristalizados nas sociedades que fixam suas fundações nessa razão dita esclarecida, comprovando através de seus atos a afirmação de que “o esclarecimento é totalitário” (Adorno, Horkheimer, 1985, p.22).

Com base na ótica crítica adorniana até então apresentada nos capítulos anteriores – que possui um claro laço de proximidade com o pensamento crítico nietzschiano, oriundo de possíveis prévias leituras –, seria possível erigir a seguinte questão: Como a capacidade crítica do sujeito social seria possível de ser exercida em meio a este sistema racionalista e instrumental que, segundo os autores, fundamenta-se no princípio do domínio total do animal homem através da idéia mitificada dos princípios maiores de progresso e liberdade?

Por mais difícil que possa ser assumir a responsabilidade de fixar uma possível resposta a tal questão, ambos os autores apresentam-se descrentes diante da possibilidade do exercício crítico do indivíduo integrado. A postura assumida por Theodor Adorno tem como base os mesmos princípios defendidos por Friedrich Nietzsche ao tratar da incapacidade do exercício da faculdade do

criticar sobre o meio no qual o indivíduo se encontra, fazendo-se presente através do processo de integração do sujeito ao sistema de vida comum.

Nietzsche deixa exposta sua perspectiva referente às sociedades massificadas e alienadas já nas primeiras páginas do *Preâmbulo de Zaratustra*, logo após a personagem anunciar ao povo a vinda de um *raio* que carregaria em si o ousado título de *Super-homem*.

O povo, segundo o autor, mesmo que aceitasse as palavras do profeta tardaria em marchar sob a sombra de um novo mito a ser seguido, mantendo a massa ainda assim alienada, vivendo apenas sob novas premissas, que quando adotadas passariam a ser consideradas pelo grupo como aquilo “o que há de melhor”, influenciando assim o seu agir e pensar.

Percebe-se então no decorrer de sua obra que seria impossível para o sujeito que vive sob os dogmas quase que “religiosos” do sistema de vida comum mover um impulso crítico sobre tais princípios, visto que, para o sujeito cego diante aos ditames do meio, tal pensamento não lhe seria permitido, ou sequer possível de ser principiado, pois este se encontraria integrado, influenciado em seu clamar por aquilo considerado pelo grupo como o “melhor”, mesmo que seu clamor anseie pelo *último homem*. Vista tal posição, a crítica, por sua vez, nada mais seria do que uma faculdade sujeita aos ditames do meio no qual o indivíduo se encontraria inserido. Condicionada em sua exposição, o

exercício da crítica acabaria por ser resultante de um anseio comum, isto é, um impulso provindo das massas e estimulado pelo grupo.

Sendo assim, Nietzsche acaba defendendo a idéia de que o sujeito integrado reflete em sua ação (e, inevitavelmente, em sua omissão) o anseio comum provindo do meio, justificado pelo fato de que este se encontraria, de certa forma, identificado com o próximo, sendo resultante do reflexo de um processo de convivência social, um verdadeiro *rebanho* que possui vontades, desejos e anseios comuns.

Compartilhando sua crítica com a de Friedrich Nietzsche, Adorno também defende a idéia de que o sujeito social é inevitavelmente influenciado pelo meio, adotando os valores defendidos pelo grupo tornando-se, por consequência, seu defensor, algo claramente observado em sua crítica da cultura de massas.

O indivíduo integrado, segundo o autor, seria regido por forças externas que direcionam seu modo de agir, pensar e criticar – seja no estímulo ao consumo da moda, da cultura industrializada ou na promessa de ascensão econômica que tem em si o seu objeto final (a centralidade no mercado). O sujeito integrado, por sua vez, encontrar-se-ia imerso em um “estilo” de vida padrão (comum àqueles do mesmo grupo social), influenciando-o a direcionar sua crítica ao objeto de “revolta” comum.

Mesmo ao mover guerra contra o sistema de vida comum, segundo as palavras de Adorno, “o inimigo que se combate é o inimigo que já está derrotado, o sujeito pensante” (Adorno, Horkheimer, 1985, p.140)¹³.

Partindo do princípio de que o instinto de *poder* seria aquele que impulsionaria a busca pelo *esclarecimento* através do advento da razão, o espírito de dominação, como consequência, tardaria por se fazer presente sobre o homem, suas sociedades e seus sistemas organizacionais, mantendo-o alienado e integrado ao conjunto de valores adotados pelo grupo, visto sua fadada tendência ao *rebanho*.

Adorno deixa clara sua posição diante das sociedades alienadas desenvolvidas com bases nessa razão instrumentalista dita esclarecida ao afirmar que: “A racionalidade técnica hoje é a racionalidade da própria dominação. Ela é o caráter compulsivo da sociedade alienada de si mesma” (Adorno, Horkheimer, 1985, p.114).

Assim poderia ser sintetizado o pensamento de ambos os autores referente a “política” social moderna: ainda que diante a formação de sistemas sociais alternativos como proposto e defendido por inúmeros teóricos, as sociedades idealizadas parecem se fazer legitimar sobre os mesmos princípios

¹³ Fica claro que o autor, ao afirmar que: “o inimigo que se combate é o inimigo que já está derrotado, o sujeito pensante”, está se referindo ao livre pensar, princípio de um impulso crítico que moveria a sociedade acidental a trilhar um caminho rumo a um progresso fundado nos princípios modernos e iluministas, até então, aparentemente submetido às normas do sistema de vida comum devido ao engodo resultante da busca desenfreada pelo *esclarecimento*.

racionalistas, fadadas a ostentar o título de *rebanho* que apenas converte o *poder* de doutrinar o animal homem a outro senhor limitando e condicionando o exercício da crítica aos ditames do meio.

Considerando a posição tomada pelos autores diante da faculdade do criticar, seria possível dissertar sobre tal assunto tendo em vista o processo de desenvolvimento social vivido pelas inúmeras sociedades contemporâneas. Observando o caminhar da humanidade sob a ótica crítica dos autores em questão, seria fácil concluir que o exercício da crítica nos Estados que viriam a se fundar tardaria por ser submetido e condicionado pelas regras definidas pelo meio social organizado que, por consequência, privaria o sujeito de seu livre pensar.

Mesmo nas sociedades que adotam para si um sistema de vida não-convencional, como por exemplo o comunismo na antiga União Soviética (URSS), a crítica (e, portanto, também a autocrítica) inevitavelmente acabaria servindo de ferramenta de propaganda submetida ao sistema, garantindo ao sujeito uma gama de mitos a serem adotados e seguidos pelo grupo.

Sendo assim, seria possível afirmar que nos Estados comunistas, ainda que iluminados por um ideal dito “humanista”, o exercício da crítica não passou de uma manobra oportunista de grupos empenhados em neutralizar as críticas dos seus concorrentes a fim de assegurar postos na hierarquia do partido. Por

sua vez, nos Estados capitalistas, como exemplo seu maior representante, os Estados Unidos da América (EUA), a aparência das instituições que se autodenominam “livres” tornaram o aprofundamento do exercício crítico extremamente difícil, se não inexistente, pois enquanto as sociedades se mantiverem legitimadas pelo ideal do *esclarecimento* instrumental, o sujeito estará para a sociedade como objeto mitificado.

Adorno estava convencido de que, no legado de Marx, havia duas partes bem distintas: uma, a da crítica (negativa) do capitalismo, a revelação das contradições do modo capitalista de produção; a outra, a da proposta (positiva) de uma alternativa, encaminhada pela revolução proletária e pela construção do comunismo. Para Adorno, a primeira era magnífica; a segunda estava superada (Konder, 2003, p.124).

Mesmo sofrendo influência direta das obras e do pensamento crítico de Marx e Engels, Adorno não poderia deixar incorporar os ideais propostos e defendidos pelo partido comunista, visto a sua posição assumida de preservar a liberdade do indivíduo (inclusive a liberdade de criticar a si mesmo). Referente aquilo idealizado por Marx e Engels, Adorno deixa exposta sua visão de que o processo de ascensão política proposta pelo partido comunista trilharia o mesmo caminho tomado por aqueles que seus fundadores tanto combatiam, privando, doutrinando e condicionando o livre pensar do sujeito social.

Ao tratar sobre o mesmo assunto, na segunda parte de sua obra *Vontade de Potência* Nietzsche já havia previsto e se manifestado diante ao movimento

de libertação do indivíduo da “prisão” social (quer seja o Estado, quer seja a igreja). Segundo o autor, o indivíduo acabaria deixando de se colocar em oposição ao sistema de vida comum como pessoa, submetendo seu discurso a uma unidade (seja um novo partido político, uma nova religião...), tendo como resultante não mais uma crítica erigida do sujeito pensante (livre em seu pensar), mas um discurso condicionado onde o que se obtém não se obtém por si mesmo, como pessoa, mas como número.

A idéia de formação de unidades para se combater o sistema regente do meio comum (vide o comunismo e o socialismo), por conseqüência, muito cedo se equiparia ao sistema o qual pretendiam combater, privando o sujeito do livre pensar e, ao mesmo tempo, o educando a uma nova forma de pensar. Nietzsche assim exemplifica se referindo ao movimento socialista:

O *socialismo* não é mais que um meio de agitação do *individualismo*: entende que, para conseguir alguma coisa, é preciso organizar uma ação comum, uma “potência”. Ele quer atingir, não a sociedade como finalidade do indivíduo, mas a sociedade como *meio para tornar possível muitos indivíduos*. Este é o instinto dos socialistas, a respeito do qual eles freqüentemente se enganam (sem esquecer que para conseguir seus fins é preciso muitas vezes enganar os outros). O sermão altruísta a serviço do egoísmo individual: um dos logros mais habituais do século dezenove (Nietzsche, s/d(d), p.281 – 282).

Para Nietzsche o discurso condicionado pela unidade perde sua individualidade enquanto “eco” de um clamor organizacional, vide seu discurso

frente a religião que em si priva a liberdade do indivíduo enquanto oferece a este subsídios para uma proposta de “vida-melhor” (mesmo que esta seja efetivada em uma outra vida).

Nas sociedades politicamente organizadas não seria diferente. Adorno tende ir além do discurso nietzschiano, expandindo tal pensamento para as sociedades ditas organizadas, onde instituições “definem” aquilo considerado por estas como o “melhor” para o povo, aquilo que fará parte da moda, o que irá agradar a massa dos consumidores condicionada, servindo a uma espécie de indústria, que se justifica por uma falsa idéia de cultura, como que provinda das massas. Aquilo o que é oferecido pela unidade organizada (seja o Estado, o mercado, a religião...) agrada, convence e, por conseqüência, doutrina (educa), fundada na crença de que esses ideais erigidos pelo grupo refletem o anseio do indivíduo, mas que em si tem como conseqüente o seu oposto. Aquilo o que se tem como resultante do “coro” das massas nada mais é do que aquilo que já se é esperado. Assim Adorno exemplifica também se referindo ao movimento socialista:

Nem mesmo a mais honrosa forma de comportamento do socialismo, a solidariedade, vai bem. Outrora ela pretendia tornar realmente efetivo o discurso da fraternidade, arrancando-o da universalidade dentro da qual ele era uma ideologia, reservando-o ao particular, ao partido, que supostamente seria o único representante da universalidade no mundo marcado pelos antagonismos. Solidários eram os grupos de homens que arriscavam sua vida em conjunto, para os quais a

própria vida, em face da possibilidade tangível, não era o mais importante, de modo que, sem estarem possuídos pela idéia abstrata e sem nutrirem também uma esperança individual, estavam todavia dispostos a se sacrificarem uns pelos outros. Uma tal renúncia à autoconservação tinha como pressuposto o conhecimento e a liberdade de decisão: na falta disso o cego interesse particular se reconstitui imediatamente (Adorno, 1993, p.43).

Ainda que diante ao movimento de autonomização dos indivíduos, a tentativa de articular uma possível crítica da cultura e, portanto, estendendo esta sobre a sociedade ocidental – como idealizado por muitos dos pensadores modernos –, tardaria a apresenta-se como algo fadado a remontar o mecanismo racionalista instrumental do meio o qual o sujeito se encontraria inserido (ou melhor, integrado). Tendo nas sociedades capitalistas ou mesmo naquelas que se dizem comunistas o mesmo objetivo comum: a integração total do indivíduo ao sistema de vida vigente.

A crítica erigida do sujeito imerso em meio aos ditames desta ou daquela organização fica entregue a críticos que aparentemente não conseguem avaliar a gravidade dos problemas com que estes, a sociedade e seus sistemas se deparam, visto o alto grau de afastamento adotado por estes da massa dos consumidores, sem extraírem as conseqüências do fato de serem eles mesmos condicionados e influenciados (igualmente) pelo meio. “O crítico cultural fala como se fosse representante de uma intacta natureza ou de uma superior época histórica; no entanto, ele próprio participa necessariamente dessa entidade, acima da qual se julga egrègiamente elevado” (Adorno, 1970, p.9).

Nesse caso, observa-se que o problema não se encontra no “abafar” da crítica e dos questionamentos referentes à política, à cultura e os demais setores da sociedade moderna/contemporânea, e sim no sujeitar do discurso reflexivo aos ditames do meio que se dá através da educação de um povo. Tal educação se faz real, muitas vezes através do convencimento das massas por setores detentores de um *poder* simbólico (político/financeiro)¹⁴, outras vezes pelo simples “acostumar” de um povo da fatídica realidade de que suas críticas não trarão resultados práticos para a sociedade, promovendo assim um verdadeiro costume do silêncio.

Ao contrário do que se possa pensar, não se trata do caso da crítica ter se tornado inexistente em relação a essa preocupante realidade, e sim seu contrário, pois desde o período moderno até a contemporaneidade nunca se criticou tanto; o jornalista critica, o filósofo critica, o operário critica, a humanidade critica. O problema encontra-se nessa banalização da crítica que faz com que seu conteúdo se torne cada vez mais “espetacular” e menos significativo, não havendo mais para a sociedade qualquer diferença entre uma crítica contundente erigida por um filósofo e uma crítica erigida por um redator de qualquer revista sensacionalista. Sendo assim, a realidade que se torna possível de ser observada é o desvincular gradativo da crítica de algum sentido

¹⁴ Como exemplo, o sistema político partidário que oferece uma pluralidade de discursos “iguais”, estimulando uma questionável idéia de esperança.

e, ao mesmo tempo, de alguma significância, pois esta, diante ao mercado, já se encontraria suficientemente integrada.

A linguagem rebaixada, o menosprezo da inteligência e a promoção de nossos piores instintos, senão da brutalidade e estupidez, que encontramos em tantas expressões da mídia, sem dúvida se devem ao fato de que há muitas pessoas sensíveis a esse tipo de estímulo mas, e isso é o que importa, tal fato não é algo natural nem, também, algo criado pela comunicação.

A explicação para tanto deve ser buscada nos séculos de dominação a que elas têm sido submetidas e nas profundas desigualdades na divisão (econômica e cultural) da riqueza que caracterizam a história da humanidade (Rüdiger, 2003, p.144 – 145).

Impulsionado pelo princípio do *rebanho*, o sujeito social converte o exercício do questionar, inclusive o de criticar a si e a sociedade, a serviço do sistema de vida comum estando, por sua vez, sujeito a este, cego pela perspectiva adotada, iluminado pela técnica e pelo *espírito de rebanho*, sendo toda e qualquer força contrária capaz de erigir do sujeito “pensante”, previamente condicionada pelo meio.

Fazendo parte do grupo social, o sujeito alienado acaba sendo educado a se tornar um integrante voluntário¹⁵ do sistema de vida comum (doutrina esta

¹⁵ Seria importante deixar exposto que, para Adorno, a integração ao sistema de vida comum é dada através do ato voluntário do indivíduo (mesmo que influenciado pelos meios de comunicação de massa), que acaba se encontrando alienado pela idéia mitificada da liberdade, do consumo e pela promessa de ascensão econômica, mantendo o sujeito distanciado da realidade política e social, crente no funcionamento do sistema rumo ao ideal mítico do progresso.

que se faz real através de ferramentas de convencimento das massas), deixando gradativamente de exercitar sua crítica sobre o mundo e, por consequência, sobre si mesmo.

Visto a influência sofrida pelo meio o sujeito social sujeita sua crítica ao “coro” das massas, encontrando-se aí o perigo segundo a perspectiva de Theodor Adorno, já que a crítica apresenta-se claramente como o requisito primeiro e indispensável a uma possível reação contra esse estado de coisas.

A posição adotada por Adorno, diante a tal movimento é, de certa maneira, apocalíptica, não pelo fato deste não buscar iluminar, de forma clara e explícita, um caminho, isto é, uma fuga do “inevitável”, mas devido à radicalidade da exposição feita pelo autor da realidade observada. Segundo a posição defendida pelo filósofo, mesmo aquele que registre sua diferença para com o sistema de vida proposto, este “(...) passa a pertencer a ele como o participante da reforma agrária ao capitalismo” (Adorno, Horkheimer, 1985, p.123).

É possível observar que tanto em Nietzsche quanto em Adorno, o exercício da crítica deixaria de ser gradativamente a exposição de um livre pensar (visto o movimento tomado pelas inúmeras sociedades rumo a um mitificado ideal de “progresso” racionalista), para ser submetido às regras mecanicistas instauradas pelo meio social, regente de um “estilo” de vida

padrão, fixando claramente bases em um sistema que acaba condicionando a idéia de valor a um *status* econômico. Tal sistema limitaria o exercício da crítica visto seu grau de satisfação imediato oferecido.

O sujeito integrado que, por sua vez, está para a sociedade como objeto mitificado, não percebe que a busca desenfreada por *esclarecimento* através do advento da razão resulta em um engodo, fazendo-o escravo de suas próprias definições. O *esclarecimento* deixa muito cedo de ser uma perspectiva para se tornar uma doutrina.

Tal processo que levou o homem a definir o mundo à sua volta iluminado pela aura de uma vontade até então livre posiciona o indivíduo como um ser alienado, tendo em sua visão não mais apenas uma “perspectiva” sujeita a críticas e questionamentos, mas sim a “verdade” incapaz de ser refutada, visto sua fundação em uma razão esclarecida, científica e instrumental.

3.1 Liberdade e mercado

Nietzsche, ao discursar em suas obras¹⁶ sobre o tema da responsabilidade do indivíduo em instituir o mito sobre sua própria existência, expõe claramente sua crítica diante do movimento social que leva o homem a impor suas definições sobre as coisas, o mundo e o próprio homem. Segundo o

¹⁶ Como claramente observado na leitura dos livros *Crepúsculo dos Ídolos* e *Além do Bem e do Mal*.

autor, o sujeito social procede para com as coisas tanto quanto para com os homens de forma mitológica, sendo o domínio do homem sobre a natureza que culminaria no domínio deste sobre o próprio homem, consequência de um processo de mitologização que tem por objetivo “esclarecer” tudo aquilo que é apresentado como algo “não explicado” (ou explicável) a humanidade em geral.

Tal processo se refere a anos em que o homem observa a natureza, as coisas e o próprio homem em busca por respostas que expliquem o desconhecido, com a finalidade de movê-lo de uma “desconfortável” posição de medo em face aquilo até então não “dominado”. Mas ao explicar as coisas (ou buscar explicar), procedemos de forma mitológica, definindo, relativizando e até mesmo esclarecendo. Mesmo com bases a razão organizadora moderna, aquilo que parece mover a humanidade é a busca por respostas (soluções) que aliviem a angústia de conviver com a presença do desconhecido, pois percebe-se que muito antes de “(...) a poderosa ciência moderna se constituir como arma humana para intervenção nos processos naturais, os homens já acreditavam intervir nesses últimos através de feitiço ou outras ações cientificamente não comprováveis” (Duarte, 2004, p.28).

A presente forma de pensar com bases a ciência moderna traria consigo elementos do pensamento mítico, como a busca desenfreada pelas causas (origem das coisas), que institui a necessidade da existências de dois “tipos” de seres: um ser criador (de respostas) ou detentor do conhecimento necessário

para “desvendar” o desconhecido; e da figura do crente, isto é, aquele que acredita (necessitando ou não de comprovações). O fato é que “respostas”, por mais desconfortantes que possam parecer, trazem ao homem uma sensação de alívio, mesmo que provindas da criação humana; uma necessidade sanada pela nossa própria criação (razão).

Fomos unicamente *nós* que inventamos as causas, a sucessão, a finalidade, a relatividade, a obrigação, o número, a lei, a liberdade, a modalidade, o fim; e quando introduzimos esse sistema de sinais como “em si” nas coisas, quando nos misturamos às coisas, fazemos uma vez mais o que sempre fizemos, isto é, *mitologia* (Nietzsche, 2007b, p.38).

Partindo deste princípio, é possível conceber a idéia de que o sujeito, de forma despercebida, submete o próprio homem ao mito, definindo para si um padrão de vida “idealizado”. Diante disso, percebe-se que em seu caminhar a humanidade promove, por conseqüência, o desenvolvimento de sistemas sociais que objetivam reger, através de um conjunto de normas embasadas em rígidos valores morais (ora sendo confundidos com valores econômicos) que, gradativamente, direcionam o sujeito a um estado de comodismo diante de seu processo “evolutivo” natural, sendo a responsabilidade de tal movimento referente apenas ao homem e sua busca por *esclarecimento* (respostas).

(...) a mitologia mais remota de nossa civilização já contém certo elemento “esclarecedor”: pretende organizar o mundo com os instrumentos que possui à sua disposição, cuja precariedade material é compensada com aspectos ideológicos associados à

crença e ao culto. Segundo (Adorno), de modo análogo, a superdesenvolvida ciência de nossa época, ao invés de extirpar de vez a credence e a substituição, acaba engendrando uma nova mitologia (Duarte, 2004, p.8 – 9).

Diante de tal posição, na qual o indivíduo se torna objeto de suas próprias definições, como seria possível o exercício da liberdade do indivíduo social que se encontra submetido aos ditames do meio ao qual ele se apresenta integrado?

Tanto em Nietzsche quanto em Adorno é possível perceber que a idéia de liberdade estaria claramente mitificada, visto o movimento racional que levaria o indivíduo a esclarecer tudo aquilo que até então se apresentaria desconhecido ao homem. Movido pelo medo, o homem, que até então buscava no agrupamento sua proteção diante ao desconhecido, desmistificaria o mundo, desenvolvendo formas cada vez mais eficazes de domesticar o *rebanho*, buscando construir sociedades possíveis de promover o “melhor” para seus iguais (processo este apresentado no primeiro capítulo).

Percebe-se claramente que o princípio emancipador do indivíduo tardaria a ser submetido ao sistema de vida vigente, sendo este, por conseqüência, igualmente submetido ao mito assim como o homem e sua natureza. Nietzsche disserta “vigorosamente” sobre tal assunto ao desenvolver sua genealogia de um processo de privação da liberdade do indivíduo através do movimento de ascensão religiosa, que culminaria na imposição de uma moral deturpada, sendo este seu maior argumento para criticar não somente as instituições religiosas,

mas todo e qualquer exercício de condicionamento da liberdade do indivíduo pensante.

Seria possível então traçar um paralelo, aproximando o discurso nietzschiano e o adorniano, visto que ambos parecem erigir seus questionamentos e críticas de um mesmo princípio motivador: o sujeito e sua liberdade diante da formação social. Nesse caso, o pensamento nietzschiano estaria próximo a crítica adorniana ao apontar que ao submeter o ideal maior de liberdade do indivíduo às definições promovidas e delimitadas pelas mais diversas instituições (sejam elas embasados em princípios religiosos ou políticos) que, como resultante, promoveriam a privação do “livre” pensar, estaria assim constituída a mais “terrível” afronta à liberdade do indivíduo, visto o processo de convencimento e, por vezes, imposição de ideais sofridos pelas mais diversas sociedades, tendo como exemplo as *cruzadas*, a *inquisição*, assim como o processo de formação de *novos cristãos* (vivido por inúmeros judeus, inclusive no Brasil), tidos como representações claras do predomínio de um imperativo mecanicista e racionalista que teria por fim a organização social. Tais empreitadas acabariam muito cedo se convertendo em doutrina, estando incluso a estas, segundo a perspectiva adorniana, os primórdios daquilo que viria a ser o predomínio instrumentalista, no qual o número (nesse caso, a porcentagem significativa de supostos fiéis) seria impresso na história como sinônimo dos novos tempos. Esse pensamento, presente inclusive na crítica nietzschiana frente ao processo de desenvolvimento religioso, afirma que “o que importa não

é aquela satisfação que, para os homens, se chama 'verdade', mas a '*operation*', o procedimento eficaz" (Adorno, Horkheimer, 1985, p.20).

A vontade do sujeito pensante, nesse caso, poderia ser entendida como princípio de liberdade, sendo toda e qualquer privação deste princípio oriundo de um fator externo que impõe barreiras ao sujeito pensante (constituindo assim uma espécie de "liberdade privada"). O conhecimento (saber), movido por esta vontade (por princípio livre) seria a única potência do indivíduo capaz de refrear o surgimento de Estados (sociedades) totalitárias que impõe limites a liberdade do indivíduo, pois "o saber que é poder não conhece nenhuma barreira, nem na escravização da criatura, nem na complacência em face dos senhores do mundo" (Adorno; Horkheimer, 1985, p.20).

O momento no qual supostamente seria possível erguer um voto em prol da "força" desse espírito emancipador do indivíduo é quando se faz presente o mais terrível movimento de dominação e privação do ideal de liberdade. O engodo gerado por esse instinto por liberdade teria seu marco firmado no processo que levaria o homem a doutrinar a vontade do próprio homem, integrando-o ao grupo social (submetendo o indivíduo aos ditames morais, políticos e econômicos do meio).

O reflexo de tal princípio seria então o desenrolar de um processo de convencimento de que aquilo vivido é, portanto, o melhor e por conseqüência,

necessário a ser preservado – mesmo que a sociedade e seus sistemas apresentem-se decadentes –, sendo esta a exposição clara da integração das massas ao sistema de vida comum, pois mesmo que se discursasse por sobre o tema da liberdade, esta só se faria presente na sociedade curvada ao sistema racionalista e instrumental, moral e econômico até então vigente. Aí está: mesmo para o indivíduo que se autoproclame “desperto”, este acaba se deparando com a dialética vertiginosa de que a sociedade é a condição de sua alienação e ao mesmo tempo de sua liberdade.

(...) a despeito de sua postura aparentemente democrática e liberal, a cultura massificada realiza impiedosamente os ditames de um sistema de dominação econômica que necessita, entretanto, de uma concordância – pelo menos tácita – das pessoas para a legitimação de sua existência (Duarte, 2004, p.9).

Segundo a ótica crítica adorniana, o indivíduo pertencente ao grupo social, por sua vez integrante do processo de desenvolvimento rumo ao ideal mítico do progresso, lentamente acabaria por ter sua consciência e suas ações condicionadas pelo Estado, fazendo-se real através das ferramentas de convencimento geradas pelo meio e difundidas pelo próprio homem, mantendo este crédulo na idéia da conquista de sua liberdade enquanto parte de um sistema acolhedor que se desenvolve sob a promessa da ascensão econômica como um objetivo a ser alcançado.

A convergência de um progresso total com a negação do progresso, na sociedade burguesa que criou este conceito, origina-se do princípio dessa sociedade: a troca. Ela é a configuração racional da invariabilidade mítica. Na equivalência – igual por igual – de toda operação de troca, um ato compensa outro, e vice-versa; o saldo se reduz a zero. Se a troca foi justa, nada terá ocorrido, tudo permanece como antes. Mas, ao mesmo tempo, a afirmação do progresso – antagônico em relação àquele princípio – é tão verdadeira quanto é mentira a doutrina da troca de equivalentes (Adorno, 1995, p.59).

Para o autor, o sistema econômico capitalista e o mito da troca de equivalentes, que está para tal sistema como sua gênese, têm por objetivo manter os membros de um mesmo grupo social como seres aparentemente iguais, um *rebanho*, visto que a promessa de ascensão econômica se faz presente a todos libertando o sujeito das velhas hierarquias de “*poder*” e, paradoxalmente, submetendo-o a novas.

Seria possível afirmar, então, que essa nova categoria de *poder* estaria referente à idéia de reificação já apresentada por Karl Marx. Essa idéia se faz presente na sociedade contemporânea, visto o fato de que as coisas em si (objeto representativo de algo) definem por si não somente as relações entre os sujeitos, mas também seu *status* ou, segundo as palavras de Adorno, seu *level* – doutrinando o animal homem em seu modo de agir, pensar e criticar. Ressalta-se entretanto que para Nietzsche, a idéia de igualdade social estaria estritamente relacionada a um rebaixamento do potencial de “certos” indivíduos ao nível do “comum”, uma massa dita mediana (não mais, nem menos).

Diante desse Estado no qual a massa social define seu modo de agir e pensar com bases no mito do *poder* aquisitivo (coisas com valor em si), Adorno expõe sua crítica sobre a produção massificada de bens de consumo que objetiva a “(...) disseminação de bens padronizados para a satisfação de necessidades iguais” (Adorno, Horkheimer, 1985, p.114), confirmando o rebaixamento do potencial do indivíduo ao ordenamento social, massificando os seres, um *rebanho* de comuns.

O dinheiro, isto é, o bem material estaria para a sociedade contemporânea como aquele que determinaria o caráter geral dos processos da vida social, política e espiritual, não sendo mais a consciência dos homens aquela que determina a realidade vivida, mas sim seu oposto, a realidade social seria aquela que determinaria a formação de sua consciência.

O modo de agir e pensar condicionado pelo meio que se submete a um Estado orientado pelo *poder* aquisitivo tarda a expressar sua natureza em meio a um Estado coisificado no qual a troca de bens definiria nossas relações. “Se a estrutura dominante da sociedade reside na forma da troca, então a racionalidade desta constitui os homens; o que estes são para si mesmos, o que pretendem ser, é secundário” (Adorno, 1985, p.186).

A troca de equivalentes, tão presente nos discursos de Adorno, ganha forças ao dissertar sobre o tema do capitalismo, já que este visa através de um sistema complexo de leis propagar a idéia da ascensão econômica como algo possível de ser atingido por todos (liberdade e promessa), estando mesclado a esse sistema a já apresentada perspectiva nietzschiana do prazer gerado pela superioridade alcançada sobre o próximo.

O processo de domínio da besta interior do animal homem apresentada por Nietzsche¹⁷ tem como reflexo o surgimento de *rebanhos* de seres doutrinados e alienados, nos quais o *poder* aquisitivo supre as necessidades do espírito enjaulado do indivíduo que, segundo a ótica do autor, clama por liberdade. O prazer obtido através da punição de um devedor, sendo tal o pagamento equivalente obtido de uma dívida até então não sanada (mito dos valores equivalentes, igual por igual), ainda se manteria vivo como um animal aprisionado que se revolta no âmago do indivíduo doutrinado, fazendo-se presente na disputa pelo capital.

A selvageria observada em disputas ferrenhas entre grandes empresas que não visam limites para atingir seus fins – o lucro total e absoluto –, apresenta-se iluminada pelo mito do princípio nietzschiano do instinto de domínio sobre o próximo e da vingança sobre aquele que não cumprir suas

¹⁷ O processo de domínio da besta interior do sujeito em meio ao agrupamento social, assim como a introjeção do sentimento “dominador” da culpa no indivíduo, está claramente apresentado na obra intitulada *A Genealogia da Moral*, de Friedrich Nietzsche, *Segundo Tratado – “Falta”, “Má consciência” e “Fenômenos Coligados”*.

promessas. Utilizando-se apenas de novas armas e estratégias, mais sutis, mais modernas e mais esclarecidas, a natureza passa a não ser mais aquela que, segundo o pensamento nietzschiano, ditaria a dicotomia entre os seres superiores e inferiores, mas sim o *poder* aquisitivo, que mantém os indivíduos como seres “aparentemente” iguais. “A verdade do acréscimo nutre-se da mentira da igualdade” (Adorno, 1995, p.60).

(...) Zaratustra postula que o homem seja redimido pela vingança. Pois a vingança é o arquétipo mítico da troca; enquanto houver dominação através da troca, também dominará o mito (Adorno, 1995, p.60).

Em um sistema curvado aos ditames instrumentalistas do mercado o sujeito passa, inevitavelmente, a ser movido lentamente da posição de objeto final do processo de desenvolvimento do capital (visto a promessa de ascensão econômica na qual o capital seria o meio e as premissas que sustentariam o bem-estar do indivíduo, o seu objetivo) para uma posição estanque de objeto mediador, isto é, uma ferramenta a serviço do sistema econômico vigente – reproduzindo, assim, o mecanismo instaurado com a centralidade do mercado, sendo o sujeito seu objeto mitificado e integrado, crente de que a disputa pelo capital seria se não o único, o melhor caminho para atingir (ou preservar) os ideais maiores de liberdade, justiça e igualdade.

Assim a vontade de *poder* se faz presente na disputa dos seres já domesticados obtendo através de um sistema menos violento (ao menos

fisicamente) armas para posicionar o indivíduo como um ser superior, não mais ditado pela natureza, mas sim pela totalidade de seu *poder* econômico.

A posição de Friedrich Nietzsche diante do consumismo desenfreado, tanto no mercado que objetiva cegamente o lucro quanto no meio cultural, é visto como objeto de forte crítica pelo autor. A sociedade voltada unicamente para uma idéia deturpada de “crescimento” que se efetiva apenas como ideal financeiro – estando o “trabalho”, neste caso, desvinculado de qualquer desenvolvimento que acarrete ao indivíduo sua emancipação através do saber – promove o desligamento do homem de seu aspecto contemplativo (homem que busca o saber: filósofo), instigando, por consequência o surgimento de homens objetos, que na medida em que trabalham, consomem e reproduzem este “costume”, afastam de suas consciências o sentido um dia dado àquilo que outrora fora chamado de vida.

Essa agitação é tão grande que a cultura superior não tem mais tempo para amadurecer seus frutos; é como se as estações do ano se sucedessem rapidamente demais. Por falta de sossego, nossa civilização corre para uma nova barbárie. Em nenhuma época os homens de ação, ou seja, os inquietos, foram mais estimados. Reforçar em grande medida o elemento contemplativo faz parte, por conseguinte, das necessárias correções que devem ser realizadas no caráter da humanidade (Nietzsche, 2006b, p.200).

3.2 A crise do sujeito integrado

O *esclarecimento* se coloca para a humanidade como uma busca incessante por uma racionalidade idealizada: uma lógica que expandisse a consciência do homem, resgatando um pensamento menos dogmático e mais científico capaz de apreender e enfrentar a realidade da sociedade e do mundo moderno. Esse princípio converteu-se no mais terrível engodo, não libertando, mas condicionando o pensar do sujeito social visto sua busca desenfreada por “(...) dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber” (Adorno; Horkheimer, 1985, p.19).

O engodo que desencadeia o processo de (de)formação do sujeito social apresentado por Theodor Adorno em seu discurso segue um caminho paralelo à lógica apresentada por Friedrich Nietzsche em seu processo de transmutação da moral; enquanto que, para Nietzsche, a moral, que tinha como objetivo trilhar um caminho que rumasse a um processo de iluminação do indivíduo – um elevar de seus sentidos naturais valorizando a vida, os prazeres, o vigor de um grupo seletivo naturalmente dito como “superior” – acaba, em seu caminhar, deixando de provir do sujeito para assim ser introduzida ao mesmo, domesticando-o definitivamente, sendo tal processo resultante de um engodo que teve como

conseqüência a ascensão de uma massa dita “escrava” e sua moral *antinatural* ensinada, venerada e pregada até o presente ¹⁸.

Em contraponto, Adorno apresenta um movimento de deformação de uma razão iluminista que teria como objetivo elevar o saber e preservar o livre pensar do sujeito – sendo este um ideal moderno que teria em si o princípio do crescimento social através da iniciativa do indivíduo –, convertendo-se em uma razão instrumentalista proveniente de um engodo. Traíndo seu princípio esclarecedor, deixando de objetivar o sujeito para servir ao sistema, a razão seria desviada de seu objeto, passando do saber para a técnica, sendo valorizada sua *operation*, estando o sujeito, por conseqüência, submetido a este não mais como objetivo a ser atingido e sim como objeto mediador.

Mesmo que exista claramente uma cisão entre a filosofia de Nietzsche (claramente natural) e a filosofia de Adorno (que parte do princípio que o homem é um ser racional), ambos os autores parecem perceber um sério problema sofrido pela sociedade em seu caminhar quando submetido ao critério de uma razão imperativa (instrumental), que classifica e condiciona o livre pensar, estando o homem, a sociedade e o todo (sociocultural, político e econômico) submetido a nada mais do que “categorias” que não mais se relacionam entre si; o todo se perde e o “número” impera.

¹⁸Nietzsche assim escreve em *Crepúsculo dos Ídolos*: “A moral *antinatural*, isto é, toda moral ensinada, venerada e pregada até o presente, se dirige, ao contrário, precisamente *contra* os instintos vitais” (Nietzsche, s/d(a), p.40).

A questão de haver uma rígida crítica erigida por Nietzsche referente a razão (pura em sua totalidade), está no fato de que o surgimento da “religião” (ligada a transmutação da moral) está calcado no princípio da razão, faculdade única capaz de permitir o homem a pensar o divino. Devido a isso que podemos entender a deturpação (racional) da moral (natural) pela fé (que é oriunda da razão), substituindo (e submetendo) o mundo dos homens “naturais” por um mundo movido por uma razão (dissecadora) que submete o homem aos ditames de um imperativo embasado em uma (absurda) mecânica que limita o “real” sentido de “liberdade”.

Aqui é importante observar que as obras escritas por Friedrich Nietzsche do período de 1878-82 parecem livrar o autor da busca por uma “radical” libertação do homem para uma vida “puramente natural”, passando a adotar certos princípios iluministas, objetivando claramente questionar e criticar a realidade do desenvolvimento social em meio à formação do período moderno¹⁹. “Nessas obras, encontramos um Nietzsche que defende os objetivos do iluminismo e incentiva a causa de uma teoria racionalista e crítica” (Ansell-Pearson, 1994, p.98). Nesse caso, é observado que para Nietzsche a humanidade trilharia um caminho rumo ao “melhor” enquanto estímulo crítico no sujeito social, promovendo assim a rememoração de sua natureza primitiva.

¹⁹ Neste caso passamos a observar um Nietzsche como crítico (fervoroso) da razão moderna e defensor do iluminismo como princípio de emancipação.

A rememoração da natureza no sujeito é uma espécie de busca por um “necessário” equilíbrio entre natureza e razão, estando neste “encontro” as forças capazes de elevar o sujeito a um nível “superior”, algo além do homem mediano (massa), capaz de reconhecer em si mesmo a potência de seu espírito emancipador.

(Adorno) se refere à possibilidade de “rememoração da natureza no sujeito” como um caminho para, pelo menos, se iniciar o processo de reversão do esclarecimento unilateral, com o objetivo de torná-lo “dialético”, consciente de sua relação com aquilo que ele não é (o afeto e a emoção, por exemplo) (Duarte, 2004, p.33).

A grande crítica presente no discurso de ambos os autores está na observação da transmutação (crise) sofrida pela proposta iluminista em uma razão mecanicista e instrumental, traindo seu princípio esclarecedor, repetindo o processo igualmente sofrido pela moral, segundo observado por Nietzsche. A moral que acaba deixando seus princípios naturais, devido ao processo que acarretaria a transformação desses valores ditos “superiores” em uma moral *antinatural*, funda suas bases no engodo através da razão, que argumenta e questiona a moral aristocrata, impondo a esta uma negação, promovendo assim um verdadeiro engodo moral (deixando a moral de ser um princípio emocional para se tornar um princípio racional). Em Adorno, é possível observar que sua crítica social está embasada no processo da deformação da razão, já que para ele a razão, enfim educaria o sujeito através de doutrinas “irrefutáveis”, tendo por consequência a imposição de uma moral, por que não, também deturpada

(tendo como base a ciência, matemática, pesquisa...), processo igualmente ocorrido segundo a genealogia nietzschiana.

Ambos os autores se encontram em suas reflexões ao buscar, por fim, uma espécie de equilíbrio (tensão) entre a razão e a natureza, liberdade e sociedade. Reforçando tal proposta de se pensar a crítica dos autores em questão, podemos observar o fato de que (ressaltando a genealogia nietzschiana) ao racionalizar a moral aristocrata, a massa escrava estabeleceu regras que padronizam os novos princípios morais do grupo que ali surgia (o Estado religioso). Nesse caso, a moral deixaria de provir da massa para ser introduzida a esta, não apenas com o intuito de dominação, mas com o intuito de preservar o grupo daquilo considerado pela “maioria” como aquilo o que há de “ruim” (o *poder* aristocrata e seus valores morais ditos naturais).

Percebe-se que um processo similar ocorre na sociedade moderna servindo de argumento para Adorno em diferenciar a cultura de massa e a *indústria cultural*. Enquanto uma provém do sentimento livre de um povo (seja a moral aristocrata ou a cultura popular), a outra observa a mesma, racionaliza, julga e deturpa devolvendo para os mesmos algo *antinatural* (seja a moral *antinatural* provinda da negação da moral aristocrata, seja a *indústria da cultura*, ambas educam a massa para o consumo “cego” daquilo que é oferecido como o melhor). Propagando e educando a massa para o consumo de valores simbólicos.

Assim como a fé incondicional que segue uma lógica embasada na razão religiosa que culmina na educação moral de um povo, tão combatida por Nietzsche, a moral embasada em uma razão instrumental encontra resistência diante da crítica adorniana.

Ainda assim, diante de tal processo, a liberdade do sujeito estaria preservada enquanto algo natural, provinda do indivíduo como apresentado no discurso nietzschiano, o que para Adorno parece ser algo necessário, vide seu discurso frente à formação (prisão) social e seus sistemas. O caminhar da humanidade parece perecer diante do ideal de emancipação presente na natureza do indivíduo, algo contraditório, porém real na perspectiva de ambos os autores.

A moral escrava, ou melhor, a moral *antinatural*, teria como objetivo educar, preservar, proteger, nomear e esclarecer a massa (vide sua fundação racional), desenvolvendo assim verdadeiros *rebanhos*, processo este que visivelmente se repete na perspectiva adorniana, já que o iluminismo (algo tão natural, de certa maneira arrogante, quanto a moral aristocrata) cede espaço para uma razão instrumental que tem por objetivo educar, preservar, proteger, nomear e também esclarecer, repetindo os passos apresentados por Nietzsche, objetivando por princípio o indivíduo, apenas outorgando a responsabilidade de tal processo a diferentes unidades representativas.

Onde para Nietzsche a potência a ser combatida encontrar-se-ia na instituição religiosa (igreja de Paulo de Tarso) e no seu discurso “populista” que objetiva o *rebanho*; para Adorno a potência a ser combatida estaria no Estado e no seu sistema de convencimento das massas que usa de um similar discurso “populista” (quase que religioso) para desenvolver verdadeiros grupos homogêneos que, se não possuem o mesmo pensamento, pensam de forma similar direcionados pela crença naquilo até então oferecido (seja pela indústria, seja pela igreja).

O sujeito social acaba lentamente sendo moldado pelo meio (seja pelo Estado ou pela religião), educando-o definitivamente a agir e pensar como se é esperado, um *rebanho* que desenvolve sistemas ditos “perfeitos” que visam definir para a massa padrões (estilos) que visivelmente são adotados pelas pessoas como um produto a ser consumido²⁰, mantendo todos como seres aparentemente iguais, membros de uma mesma sociedade, de uma cultura homogênea, um povo.

Mas diante dessa idéia de massificação, ainda assim seria possível questionar onde então se encontraria a expressão maior de uma reação do *espírito emancipador* do indivíduo, tão mencionado por Nietzsche e por Adorno como algo existente no âmago de cada um dos membros das mais diversas sociedades?

²⁰ Vide como exemplo o já conhecido *American Way of Life*.

Aí está, enquanto parte da formação de sociedades ditas organizadas, o sujeito sutilmente submete seu princípio emancipador às regras definidas pelo grupo, lentamente sujeitando-se aos ditames do meio, estando, por consequência, sua liberdade condicionada, possível de ser expressada apenas quando direcionada àquilo que lhe for permitido (como os bens de consumo por exemplo).

Sendo assim, todo e qualquer foco de revolta possível, capaz de erigir do sujeito, de um grupo ou de uma organização, seria exaurido enquanto as sociedades se mantiverem fiéis à sua fundação mítica do princípio de liberdade.

O sistema não mais oprime, isto é, não mais exerce seu *poder* ordenando o sujeito, pelo contrário, agora ele permite e estimula as mais diversas expressões possíveis provindas da sociedade – visto que o sujeito, nesse quesito, já se encontraria “educado” – oferecendo em troca aquilo que apenas o meio esclarecido e integrador (o mercado, a mídia, o sistema político-partidário...) seria capaz de ofertar: o *poder* da conquista (mesmo que este seja passageiro, efêmero e sujeito à “moda”, mas ainda assim real), tendo como recíproca a crença fiel de seus membros (mesmo que sejam crenças baseadas em mitos).

A cultura da mídia, a religião, o consumismo desenfreado aliviam as possíveis frustrações existentes no indivíduo diante das sociedades fundadas em princípios mecanicistas, propagandísticos, mercadológicos e politicamente organizados, apaziguando o sujeito com a sua realidade, convencendo-o lentamente de que aquilo que lhe é oferecido é, portanto, o melhor e, ao mesmo tempo em que o carrega a um estado de “relaxamento”, faz com que ele creia no mito de que a liberdade é aquilo que lhe é ofertado, a verdade do “real”, da experiência e nada mais. É assim para a fé incondicional segundo Nietzsche, é assim para a sociedade ocidental moderna/contemporânea para Adorno, ambas sujeitas a crença do sujeito moldado por um discurso que visa nada mais do que o convencimento (educação/doutrina).

Diante disso, o indivíduo expressa seu princípio emancipador em meio àquilo que lhe é oferecido e, por que não, permitido, remontando o processo de domínio do homem sobre o próprio homem através da busca primitiva por proteção (preservação), identidade (agrupamento) e liberdade de seus iguais gerando, por consequência, pequenos *rebanhos* dentro da organização social, verdadeiras tribos ditadas pela *indústria da cultura* até então vigente. Nesse caso, “(...) começamos a viver situações em que não apenas o referido eu tornou-se múltiplo, fluído e aberto mas, além disso, está havendo uma ruptura do princípio de identidade” (Rüdiger, 2002, p.45).

O grupo acaba sendo novamente aquele que define a tendência do pensar, agir e reagir do indivíduo, estando aí a expressão maior de sua liberdade. O sujeito submete-se ao número, sendo toda e qualquer ação provinda deste condicionada pelo grupo, estando este novamente diante do ideal mítico da liberdade que apenas o torna um igual, uma ovelha em seu *rebanho*.

O sujeito se depara com uma espécie de prisão social que se faz real enquanto processo intersubjetivo. Em meio ao grupo social, o sujeito identifica-se com o próximo (membro de uma mesma tribo ou similar), encontrando neste não apenas uma afirmação de um ideal comum, gerando um laço de identidade (pensamentos e valores carregados pelos membros de um mesmo grupo social, político ou religioso), mas também o olhar controlador e vigilante do julgar provindo do meio sobre o indivíduo que, por consequência busca adotar um padrão de vida dito “normal” para não sofrer suas consequências segregarias (ser privado de pertencer a este ou aquele grupo).

Como resultado, seria possível afirmar que os valores sociais acabam “caindo” sobre o indivíduo sob a forma de uma doutrina a ser seguida, não se fazendo real através de possíveis formas de opressão – visto que como resultado deste apenas se teria a geração de um sentimento de revolta e desconforto –, mas através de métodos de convencimento que “ensinam” ao indivíduo a maneira de se portar em meio ao convívio desta ou daquela tribo

(grupo). Daí é compreendida a postura defendida por Friedrich Nietzsche diante do desenvolvimento moral da sociedade moderna, pois esse processo *antinatural* visa educar, isto é, doutrinar o animal homem, sendo tal processo efetivado através dos meios de convencimento disponíveis para atingir a massa (nesse caso a religião está para Nietzsche assim como a mídia está para Adorno).

O processo de convencimento das massas se faz presente na história da formação social desde Nietzsche, que percebe tal movimento enquanto ascensão religiosa até Adorno diante da sociedade da mídia. A política “democrática”, presente nos discursos dos mais diversos setores da sociedade contemporânea, da religião à indústria, apresenta claramente um princípio integrador que visa imbuir o povo com um sentimento de identidade, não apenas para com o seu próximo, mas para com uma massa, homogênea, convencendo-o da crença em uma espécie de *poder* de “participação” nas decisões tomadas pelo grupo, seja na ordem que rege a instituição, os valores, a moral, a lei, o Estado.

Essa falsa idéia de democracia converte-se em uma máscara (imposta para alguns e adotada para outros) promovendo o surgimento de uma massa, segundo as palavras de Nietzsche, de comediantes²¹ que, entretidos (cegos)

²¹ Nietzsche assim escreve: “A falsidade como boa consciência; o prazer de fingir que impõe seu *poder* e obriga a se afastar daquilo que se chama ‘caráter’, submergindo-o às vezes até apagá-lo; o desejo íntimo de desempenhar um papel, de ter uma máscara, uma *aparência*, uma excedente de faculdades de assimilação de todas as espécies que não sabem mais se saciar a

diante do “espetáculo” daquilo que lhes é apresentado como “realidade”, acabam agindo, pensando, criticando e, por que não, consumindo, não aquilo que lhes acarreta a “vontade”, mas aquilo que faz com que sejam comuns, iguais, um verdadeiro *rebanho* de seres condicionados procedendo nada menos do que como os demais, reproduzindo a padronização do sujeito a qual Adorno já se refere em sua crítica à *indústria cultural*. “Os comediantes de toda a espécie são os verdadeiros modelos do *rebanho*, na medida em que, conforme avança a era democrática, se afrouxam os laços do indivíduo com sua identidade” (Rüdiger, 2002, p.47).

O processo apresentado por Nietzsche de formação social através da instituição religiosa que Adorno expande (universalizando de certa maneira o processo nietzschiano) para a formação de sociedades politicamente organizadas, retorna à lógica do processo nietzschiano, na qual instituições (grupos, tribos, partidos, religiões...) integram seus “fiéis” a ecoarem um discurso comum (travestido de verdade) buscando tornar-se universal, remontando eternamente esse ciclo, não se encontrando aí qualquer perspectiva de fuga diante desse processo lógico e real: a lógica do *eterno retorno*.

serviço da utilidade mais próxima e mais estrita: tudo isso não caracteriza talvez *unicamente* o comediante...” (Nietzsche, 2006a, p.235).

4. EMANCIPAÇÃO

Apesar de ser compreensível a imagem “apocalíptica” atribuída às exposições de ambos os autores referente às “fragilidades” observadas diante da formação social, cultural e política do Estado moderno – muitas vezes provinda dos dizeres populares, nascidas da não-leitura acerca de ambas filosofias –, não seria justo focar apenas na exposição daquilo considerado pelos autores como um processo *decadent*, sem levar em consideração o objetivo proposto pelos filósofos em suas abordagens.

A exposição da realidade observada por ambos os autores traria em si um anseio comum visando o despertar do sujeito até então integrado. Suas obras teriam como objetivo, de certa forma, rememorar em seus leitores o já mencionado *espírito emancipador*, estimulando o exercício da crítica, promovendo assim, ao menos, uma mera reflexão da realidade vivida.

Observando as sociedades e suas instituições como promotoras de uma racionalidade que objetiva por fim a organização sistemática do mundo e do próprio homem, ambos os autores perceberam a humanidade como verdadeiras comunidades de “animais” que marcham cegamente em prol do objetivo comum para qual foram programados (doutrinados). Como que membros de um grande *rebanho*, o homem age, consome, pensa e reproduz aquilo que for referente ao seu *level*, pouco-a-pouco, condicionando seus desejos e suas vontades.

O sujeito, em meio ao grupo, encontra-se gradativamente sufocado em sua busca por expressar seu “desconforto” (muitas vezes devido a não-obtenção de resultados concretos), até que o silêncio se torne um costume social. Seu clamor que anseia por ser percebido acaba, inevitavelmente, tornando-se um mero sussurro até que, diante a sua fatídica derrota, sua opinião (incluindo seu desconforto), converte-se apenas em um eco e este, despercebidamente, em um certo momento encontra-se integrado, deixando de “ser” para, por fim, ser parte do todo (como o gado que vive dentro dos limites do cercado, condicionado a agir conforme o ordenado, repetindo os passos dos demais sem questionar).

Sendo assim, seria possível afirmar que a busca pela fuga do “comum” seria de fato um fator comum presente na reflexão de ambos os filósofos, visto que essa fuga impulsionou e ainda impulsiona a humanidade, mesmo que controlada pelo *poder* organizador (desde Nietzsche até Adorno); o indivíduo expressa a força de seu *espírito emancipador*, encontrando sua descarga ao menos naquilo que lhe for permitido.

O problema nesse caso não tarda em se fazer presente, pois diante disso o sujeito social depara-se, aparentemente, com apenas três possíveis opções de expressão de seu incômodo: 1) Sujeitar sua crítica e suas reflexões às regras mecanicistas do trabalho ditado pelo mercado (buscando neste uma fuga, um

relaxamento, convencendo-se de sua própria alienação ou deparando-se com a angústia de sua frustração); 2) Adequar suas reflexões ao ócio (estando aí o primeiro passo para o convencimento de que em meio a esse sistema não há fuga); ou 3) Rebelando-se e, por fim, ferindo de vez as regras impostas pelo sistema de vida até então vigente, sofrendo, por consequência, de suas punições, sejam elas impostas pelo Estado ou pelas instituições (como exemplo os movimentos de rebelião contra o sistema que até os dias de hoje se fazem presentes refletindo o incômodo particular ou de um grupo, que rapidamente passa ao patamar de uma mera “agitação” até, por fim, ser apagado, esquecido e desmistificado).

O Estado organizado, por sua vez, atua sistematicamente em seu papel, mantendo o povo sob constante manutenção, alimentando diariamente a chama da esperança e do conforto (também entendido como relaxamento) em meio ao sistema, iluminado sempre pelos ideais maiores de liberdade e justiça – valendo ressaltar que esses ideais acabam servindo às inúmeras instituições, da indústria à religião. Prontamente preparado para agir diante de possíveis reações ao trabalho condicionado e ao marchar conforme o esperado, o sistema presenteia diariamente seus membros mais fiéis com uma programada (merecida) recompensa; seja o entretenimento apaziguador, vantagens espirituais de uma vida melhor ao lado de Deus (segundo o Estado religioso), seja o consumo de uma pluralidade de produtos oferecidos pela sociedade

industrializada (estando incluso aí os brindes, as promoções e todas as demais estratégias mercadológicas).

A programação social que se funda na preservação sistemática daquilo que fora conquistado pela humanidade em seu caminhar, resulta, por fim, na formação de indivíduos doutrinados, tendo o condicionamento de suas ações baseadas apenas no princípio da sobrevivência do todo.

Ao observarem tais formações, Nietzsche e Adorno aparentam incorporar a responsabilidade de expor o movimento de degradação embutido junto à formação de sociedades programadas, revelando os princípios que se encontram por detrás do véu de ilusões, travestindo a realidade vivida, promovendo a formação de indivíduos previamente “educados”, alienados em aplaudir um verdadeiro “espetáculo” integrador.

Como filósofos críticos, tanto Nietzsche quanto Adorno expõem uma espécie de “revolta” com aquilo que até então é oferecido pelo Estado e suas instituições como um processo que aparentemente se funda no princípio de preservação da liberdade do sujeito enquanto parte integrada dessa dita “formação” social.

Diante disso, o que acaba sendo desenvolvido pelos autores são formas de alertar as sociedades, apresentando possibilidades de se reverter um

processo mítico que diariamente remonta um inevitável processo de repetição daquilo que já fora apresentado pela história: a formação social visando a preservação, a sobrevivência e a dominação.

Nesse caso, percebe-se claramente que a postura assumida por ambos os autores é iluminada igualmente pelo *espírito* do incômodo que pairava nas mentes dos pensadores do período moderno, visando questionar as velhas estruturas que fundavam o pensamento antigo (medieval), buscando promover um exercício reflexivo com foco na figura do homem autoconsciente (consciente de si) e, ao mesmo tempo, auto-suficiente para, ao menos manipular o mundo à sua volta.

Pois é sabido que o pensamento base do Estado medieval estimulava por si só o surgimento de uma nova forma de pensar não mais filtrada e condicionada pela estrutura religiosa, na qual se pressupunha o homem como observador e o mundo como seu objeto a ser estudado (mundo das coisas). Essa nova forma de pensar colocaria em pauta o próprio homem como observador do mundo, questionando tudo aquilo que até então era apresentado como verdade, recebendo o ousado título de *iluminismo*.

É verdade que a sociedade religiosa medieval refletia claramente um estado de “paz” (físico/espiritual) mas, em contraponto, é verdade também que a proposta de vida idealizada pela instituição religiosa promovia a privação do

exercício crítico do sujeito, suprimindo possíveis questionamentos referentes a ela, instituindo assim a alienação de seus “fiéis”: um “totalitarismo” que não necessita recorrer à violência para se fazer respeitado, já que Deus era até então apresentado como o “bem” maior, o vigilante moral (corporificado na figura de seus fiéis sacerdotes), criador e mantenedor da humanidade. Esse *poder*, nas mãos de habilidosos homens “esclarecidos” (sacerdotes), se tornaria totalitário e, por sua vez, mantenedor do povo em um estado de controle principalmente espiritual.

Devolver ao homem aquilo que ele atribuíra a Deus seria, por fim, a base do pensamento moderno, impulso este ousadamente corporificado na célebre frase de Friedrich Nietzsche pela qual, travestido de profeta, o autor assim proclama a “morte de Deus”²². Mas a verdade é que tal impulso movido pela razão mostrava-se presente em muitos discursos (não somente naqueles erigidos pelos filósofos) dos inúmeros pensadores do período moderno; essa busca pelo saber converter-se-ia em *poder* encontrando-se aí o cerne das discussões de Nietzsche e Adorno. O *poder* do “saber” seria utilizado em benefício da civilização; o conhecimento seria capaz de manipular a realidade em prol de um bem maior, a evolução do ser humano, sua autonomia, sua libertação?

²² Nietzsche assim escreve ao deparar-se com a velha figura mítica do religioso em *Zaratustra*: “Será possível? Esse velho santo, em sua floresta, ainda não soube que *Deus está morto!*” (Nietzsche, 1981, p.29).

O que ambos os filósofos percebem é que o mesmo movimento de controle e dominação – herança do Estado medieval – parecia se repetir em meio à estruturação do pensamento regente do Estado moderno; só que, nesse caso, Deus não mais seria a figura “manipulada” pelos sacerdotes para sujeitar o homem a marchar conforme o esperado, a figura mítica do divino converte-se em ciência igualmente controlada pelos sacerdotes dessa nova estrutura para enfim repetir o mesmo processo de controle social, sempre embasados nos princípios que defendem a liberdade e a justiça, premiando (recompensando) seus mais valorosos fiéis.

Nietzsche, antes de expor sua perspectiva, primeiramente se refere a um impulso existente no indivíduo, uma busca incessante por deixar expresso na história sua passagem. Essa busca sutilmente sustenta uma incessante procura por alívio dos pesares da vida até então vivida. Nesse caso, a busca do indivíduo (que muitas vezes funda potências) converte-se em um movimento de reversão de uma realidade que aparentemente o incomoda, expressando-se na forma de uma fuga da realidade (justificando assim o surgimento de instituições religiosas que fundam suas bases no princípio do alívio e da fuga, permitindo inclusive a expansão de seu *poder*).

Ao observar o ideal de “progresso” que se desenrolava, Nietzsche não poderia deixar-se simplesmente aceitar tal movimento como algo natural, já que este, em suas investigações concorda que o homem deixa, em seu caminhar, de

seguir sua natureza, sendo igualmente inadmissível aceitar a pequenez da vida limitada oferecida por verdadeiras *sociedades-rebanhos*; isso seria igual a aceitar sua decadência, aceitar uma vida sem valor em si, uma vida sem vida, o revoltante *niilismo*.

O autor, em sua perspectiva, acaba fixando seu olhar em um passado de glórias de organizações dionisíacas, fiéis em princípios que exaltam a liberdade e valores que respeitam a vida, o vigor e o prazer. Tendo em vista tais princípios, percebe-se que Nietzsche adota como sua meta promover a rememoração do sujeito de sua natureza, buscando assim reverter sua moral e sua condição *antinatural*.

O despertar do sujeito é, por fim, o cerne do ideal nietzschiano, sua autonomia. Sua liberdade não-condicionada propiciaria um caminhar rumo a um desenvolvimento social menos dogmático e mais natural, culminando no surgimento de homens que possuam a consciência de serem eles mesmos um meio e não um fim.

O retorno do homem à sua natureza dependeria de seu despertar crítico, que o levaria a questionar sua moral, suas instituições – em suma, seu próprio caminhar. Como o macaco que com a sua curiosidade primal antecedeu o surgimento de homens dotados da faculdade do raciocínio, o homem natural retomaria um caminhar rumo a sua evolução para proporcionar o surgimento de

algo novo, algo superior, um ser que estaria *além do homem* (*Übermensch*), um ser quase que, ao mesmo tempo em que aparenta ser divino, aproxima-se de uma construção darwiniana, já que este carregaria em si os princípios necessários (talvez hoje reduzido a um código genético) para levar (e, por que não, elevar) a espécie humana a dar um novo passo em seu processo rumo à evolução.

Dizia-se “Deus”, outrora, quando se olhava para mares distantes: mas, agora, eu vos ensino a dizer: “Super-homem”.

Deus é uma suposição; mas quero que o vosso supor não vá além da vossa vontade criadora.

Podereis *criar* um Deus? Então, calai-vos de uma vez a respeito de todos os deuses! Mas bem podeis criar o super-home.

Não vós mesmos, talvez, meus irmãos! Mas podeis tornar-vos pais e ancestrais do super-homem; e que esta seja a vossa melhor criação! (Nietzsche, 1981, p.99 – 100).

Nietzsche retorna à fundação dos princípios morais e ideológicos que constituem a formação do herói mitológico para extrair daí sua própria ideologia, estabelecendo como cerne dessa narrativa a exposição poética de sua visão referente ao caminhar da humanidade, clamando, através das palavras de Zaratustra, o despertar do homem para enfim trilhar o caminho que efetive o sonho iluminista, algo que estaria além do homem, o *Übermensch*.

O *Übermensch* seria a corporificação daquilo tão esperado e idealizado por Nietzsche, um ser utópico, um homem que aceita ser ele mesmo, fiel à sua natureza; uma transição, que sabe separar-se de si mesmo, não servindo ou tão

pouco sendo aquilo que os homens costumam ser; seguindo ser, reconhecendo-se como tal, o verdadeiro eu; sendo, vez por outra, algo novo e ao mesmo tempo consciente e jamais condicionado, um relâmpago, um ser que estaria além da moral até então empregada.

“O super-homem nietzschiano não esboça nenhuma ação com o fim de promover as multidões de um ideal, nem vem para libertá-las de regimes injustos e opressores ou emancipá-las dos enlaces de uma hierarquia cruel (Schilling, 2001, p.55). Antes de tudo é seu oposto; o *Übermensch* é, contudo, o dito “aquilo que poderia ser”, uma visão que expressa em si o despertar do sujeito das amarras sociais, dos vícios e de sua condição *antinatural*. Seria o despertar da consciência no homem de que ele é por si só experiência (de vida) e tentar defini-lo ou mesmo submeter essa pluralidade de vontades, expressões e desejos por “vida” ao regime social sob o princípio de igualdade, privando o homem de mergulhar nesse mar de possibilidades de suas múltiplas expressões, acarretaria em um verdadeiro atraso para a humanidade como um todo.

Afastando da imagem mítica da utopia poética criada por Nietzsche e compreendendo sua mensagem, percebe-se aí a proposta pretendida pelo autor em desenvolver seu argumento crítico diante o desenvolvimento social. “Zaratustra desce até a espécie humana, depois de passar dez anos em solidão, para ensinar o significado da morte de Deus. No entanto, o que procura não são

nem seguidores, nem discípulos, mas companheiros e colegas-criadores” (Ansell-Pearson, 1994, p.34-35).

Incorporando as palavras de Zaratustra, Nietzsche busca desenvolver uma espécie de autonomia em seus leitores, instigando-os para, enfim, libertar suas mentes das “amarras” desenvolvidas pela formação social desenfreada embasada em princípios racionalistas que, por fim, é resultante de uma *vontade de poder* pela qual a humanidade amplia seu controle e domínio sobre o mundo.

Aí está – a proposta de Nietzsche acaba se equiparando a de Adorno na sua concepção mais pura: promover a autonomia de seus leitores e a rememoração de sua natureza, libertando suas mentes para possibilitar o surgimento do novo, de algo não-condicionado, retornando ao princípio iluminista e do “real” sentido esclarecedor.

Se aproximando do conceito de homem idealizado por Zaratustra, Adorno igualmente instiga o despertar do sujeito alienado, levando-o a aceitar aquilo que ele realmente é; livre em seu agir e em seu pensar, capaz de reconhecer as forças que tentam condicioná-lo, permitindo a este, ao menos, refletir e questionar a realidade vivida, através do despertar crítico e reflexivo do sujeito, focando no exercício do saber no homem contemporâneo, instigando a necessidade de principiar uma “nova” forma de pensar com bases no ideal crítico do *iluminismo* até então deturpado. Como resultante desse processo,

seria possível então conceber a possibilidade de enfim unir filosofia e prática; objetivo intrínseco do ideal adorniano. “A idéia de uma transformação da filosofia em Theodor Adorno implica, portanto, considerar uma das maiores preocupações apresentadas por seu pensamento: a tensão entre teoria e prática, entre pensamento e ação” (Tiburi, 2005, p.14).

O despertar crítico e reflexivo no sujeito, assim como para Nietzsche, também é apresentado por Adorno como algo crucial para a retomada de um caminho rumo a um ideal de progresso onde o pensamento teórico (filosofia) não esteja desvinculado de sua prática, estando o exercício da crítica e da autocrítica como a força que impulsionaria o homem a repensar não somente o modelo de vida até então vivido, mas sua sociedade, sua cultura, suas estruturas, enfim, o todo que rege nossas vidas até os dias atuais.

(...) Adorno apostava na filosofia, ou seja, no trabalho do conceito, apesar de seus limites, (...) para dar-lhe a chance de que ela mesma curasse as feridas que ajudou a abrir na história e na vida concreta dos seres humanos e da natureza; para que as assumisse, de certo modo, como suas. Uma autocrítica da filosofia não seria sua condenação, nem seria ela a vilã da história. Para além da atribuição de culpas ou da aniquilação da filosofia, Adorno estava bem preocupado com a responsabilidade social da filosofia, com sua morte ou sua transformação (Tiburi, 2005, p.13).

Tal princípio, atingindo todos os setores da sociedade contemporânea, proporcionaria, por conseqüência, o surgimento de Estados menos “totalitários”,

mais flexíveis, não necessitando assim de um número incontável de leis e normas para enfim doutrinar o animal homem. Um Estado utópico que permitiria, ao menos teoricamente, “afrouxar” as amarras da prisão social até então vigente, estimulando a autonomia em seus leitores. Algo tão radical (e um tanto menos poético) quanto a proposta nietzschiana, tendo um apelo dialético que lhe é peculiar.

A rememoração da natureza no sujeito apresenta-se como algo indispensável enquanto parte da proposta erigida por Adorno referente a essa espécie de “educação”, por que não, superior, que em vez de doutrinar libertaria incondicionalmente o indivíduo, munindo-o de uma visão “esclarecida” (dotado de um saber menos unilateral e mais dialético), capacitando este a agir, pensar e criticar. Assim, tal proposta teria por objetivo construir algo novo, uma sociedade de indivíduos incondicionalmente livres, uma sociedade em que todos sejam iguais na efetivação de sua liberdade crítica, promovendo o desenvolvimento de uma filosofia ativa que visa ir além, servindo ao homem como força ativa.

Meta é o que constituiria a origem enquanto aquilo sobre o que a filosofia tem de falar, aquilo que ela deve alcançar, o que ela busca, não apenas retroativamente, mas rumo ao futuro. Nesse sentido, sua origem é sua tarefa que se dirige ao que é e será e não apenas ao que foi, nascendo daquilo pelo qual ela deve lutar, dizendo respeito ao presente que deve ser analisado e recuperado do ponto de vista de uma experiência a acontecer, enquanto deva,

apresentando um aparente paradoxo, lutar pela
rememoração do passado (Tiburi, 2005, p.51 – 52).

A proposta enfim proporcionada tanto por Nietzsche quanto por Adorno resulta no estímulo de um exercício crítico e reflexivo do sujeito sobre o mundo e sobre si mesmo. Mas a utopia idealizada por ambos os autores não acarreta em seu significado qualquer sentimento de alívio, pois, para os autores, seus resultados encontram-se igualmente distantes de serem alcançados. Tais visões acabam por fim, – em vez de proporcionar *un poco de esperanza* –, jogando seus leitores novamente a se depararem com a realidade vivida, instigando-os a reagir, apelando para o seu despertar crítico e reflexivo (princípio do ideal iluminista).

A reação para o despertar encontra-se na autonomia do sujeito, sua libertação, permitindo o “real” exercício de sua crítica sobre a sociedade e, inclusive, sobre si mesmo. A utopia apresentada pelos autores depende claramente de uma reação natural deste *espírito emancipador* que se encontra relaxado no âmago do animal homem. O despertar do indivíduo livre em seu pensar e em seu exercício do criticar tem por objetivo promover um caminhar menos dogmático, menos radical, mais reflexivo e crítico.

Mas tendo em vista o caminhar da humanidade, ambos os filósofos deparam-se com uma realidade apresentada na qual seria aparentemente impossível mover forças. As forças que movem o agrupamento e a integração

do sujeito social, moldando seu pensar, fazem com que ambas as propostas buscadas por Nietzsche e por Adorno de “plantar” a autonomia em seus leitores para que, um dia, da humanidade possam surgir verdadeiros “parceiros-criadores”, encontre dificuldades em seu próprio caminhar.

O dito progresso “decadente” mostra-se “galopante” em seu processo de expansão, marchando desenfreadamente, sendo necessário, para efetivação do ideal proposto pelos filósofos, que sua prática ocorresse de imediato. Mas como tornar imediato algo que necessita de tempo para ser efetivado, visto que o despertar crítico do sujeito em meio a tal processo de evolução da prisão social exige o cultivar de um exercício constante da faculdade do questionar (crítico/reflexivo), sendo este um árduo trabalho, podendo ser observado os possíveis “frutos” de tal empreitada apenas nas futuras gerações? Nesse caso, a dura realidade que se faz presente é a do comodismo (adaptar), pois diante desse inevitável processo, seja “por preguiça (ou) temor ao próximo, (os homens continuaram se comportando) de acordo com as convenções e (seguindo) a moda do rebanho” (Dias, s/d, p.20).

Dai entende-se o porquê da figura do *super-homem* nietzschiano ser tão distante, sendo o homem contemporâneo o meio e não o fim, algo utópico vivo apenas naquele que desperta de sua caverna e vaga pelo mundo como um estranho solitário por não ecoar o discurso comum devido ao seu não-adaptar.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tendo sido discutido no decorrer deste trabalho a questão da transformação sofrida pela crítica enquanto parte da formação social moderna (que estende seus reflexos até a contemporaneidade), através do exercício de aproximação entre as filosofias de Friedrich Nietzsche e Theodor W. Adorno, é possível extrair daí algumas conclusões referente aquilo até então apresentado.

Primeiramente torna-se importante alertar, antes de mais nada, que a leitura apressada desses autores pretende que eles foram contra a cultura popular, a mídia e a política, observando as mudanças sociais como um desenrolar negativo do processo evolutivo da humanidade. “Entretanto, convém notar que entre ser contra e ser crítico há uma enorme diferença” (Rüdiger, 2003, p.144).

A importância dada pelos autores em questão ao necessário resgate do exercício crítico no sujeito social foi repetidamente ressaltada no decorrer deste trabalho, sendo de crucial importância, o entendimento claro de seu conceito. A interpretação dada erroneamente à crítica abrange uma gama de conceitos referentes a uma postura negativa/destrutiva diante das idéias erigidas, interpretações e conclusões, estando seu conceito submetido a um julgamento de valores que deturpam o valor do exercício do questionar. “A reflexão crítica, ao contrário, não tem por objetivo primeiro provar alguma tese mas, sim, nos

fazer pensar e, por aí, nos tornar mais conscientes ao mesmo tempo dos limites e potenciais de mudança existentes na realidade” (Rüdiger, 2003, p.144).

Concebendo o ideal crítico como um exercício questionativo e reflexivo necessário para o despertar da consciência dos movimentos culturais, políticos e sociais no sujeito pensante, seria fácil perceber, ao observar a sociedade contemporânea, que o sujeito integrado ao sistema de vida atual parece observar o mundo como quem observa um “mundo fragmento”, unilateral em sua exposição, racionalizado inclusive em sua manifestação sensível. Em dias em que se sabe quase tudo sobre nada e, ao mesmo tempo, quase nada sobre tudo, deparamo-nos com a fatídica realidade que reflete uma fragmentada visão da realidade vivida, estando o homem igualmente fragmentado, assim como o todo que o cerca.

A crítica nesta era de superficialidade extrema vista até então como o ápice do conhecimento (um pluralismo de conhecimentos técnicos, científicos...), expressa-se no sujeito social com a clara representação de uma mitificada idéia de progresso. Esse movimento que por um lado, ilumina a mente das pessoas com a possibilidade (promessa) do acesso àquilo que até então se encontrava restrito à academia, por outro lado estimula o desenvolvimento de um conhecimento puramente técnico, voltado para o cumprimento de funções previamente estabelecidas pelo mercado, tendo em sua recompensa material a

única recompensa que lhe acarreta valor, estando o saber, nesse caso, como algo secundário, ou melhor, submetido e direcionado pelo capital.

De maneira alguma se buscou neste trabalho, tampouco foi encontrado no discurso de ambos os autores qualquer desprezo ou considerações que reconhecessem o conhecimento técnico como algo descartável para a formação social como um todo, sendo o alvo da crítica dos autores a unilateralidade do saber voltado para a técnica que acaba por reduzir o mundo e inclusive o próprio homem às suas definições (inclusive suas emoções).

O saber, como busca particular de esclarecimento, de reflexão, isto é, voltado para uma busca pelo saber (o conceito básico de filosofia), diante as possibilidades e privações impostas pelo mercado, encontra-se quase que unicamente reduzido ao lazer²³ (servindo ao entretenimento), descartável devido à sua não-aplicação imediata no mercado de trabalho; resumindo: aquilo que não acarreta recompensa financeira não “merece” qualquer desprendimento de tempo, tendo como reflexo de tais transformações sociais o surgimento de verdadeiros sujeitos detentores de um vasto conhecimento sobre quase tudo, mas com a profundidade de um “pires”.

²³ Percebe-se que o saciar do sujeito pela busca do saber não se encontra mais focado no estudo aprofundado do objeto (assunto) que o intriga e sim na apreciação, digamos, superficial de programas que mantêm o sujeito “atualizado” *Discovery Channel*, *National Geographic* e demais programas “jornalísticos...” e na leitura de livros polêmicos de pouca credibilidade que parecem dotar o indivíduo de um saber superior impossível de ser contestado.

Como consequência, é possível observar o “terrível” aprofundamento da academia em uma vasta pluralidade de assuntos referentes ao saber, restrito aos limites de suas próprias instituições (salvo raras exceções), pouco avançando (efetivamente) em suas críticas. O que se pode observar diante disso é o sujeitar do saber a uma espécie de “mundo paralelo” regido por uma série de ditames e normas institucionais (muitas vezes impostas), onde impera o princípio da troca de equivalentes (igual por igual). A instituição promete manter suas reflexões dentro de certos limites em troca de certos benefícios.

Nesse caso não é de se admirar o predomínio de uma filosofia, digamos, filosofada (que ruma o passado sem perspectivas de futuro) em vez do predomínio de uma filosofia filosofante (que busca ir além). O desdobrar em si da filosofia como sua própria finalidade efetivada expõe um quadro real do filosofar pelo filosofar.

Esse conflito materialista que deslumbra as mentes enquanto “verdade do real”, tendo como aliado resultados práticos e concretos de seu imperativo econômico na vida cotidiana, justifica por si só a reclusão da reflexão filosófica às muralhas da academia, visto a fadada derrota do pensar (crítico e questionativo) diante das necessidades imediatas impostas pelo sistema de vida atual – não sendo mais o saber aquele que antecede a produção e sim o seu oposto.

Tendo em vista as discussões erigidas por Nietzsche e Adorno diante da formação social é possível observar na contemporaneidade uma espécie de vivência em meio a um estranho paradoxo, sendo “maquiavelicamente” irônico aos ouvidos o discurso erigido por aqueles que se autoproclamam livres por terem atingido o ideal de liberdade proposto pela sociedade capitalista, sendo eles mesmos prisioneiros de seus ditames, da promessa política, do medo e de sua própria impotência social. “Ah, liberdade: Os sistemas políticos, os modelos de estado, o poder religioso, problemas culturais te deixaram amordaçada” (Oliveira, s/d, p.06).

Ressalta-se, entretanto, que para uma possível reversão do estado atual das coisas se torna necessário um resgate crítico e reflexivo, unido a uma prática filosófica – algo previamente idealizado e alertado tanto por Friedrich Nietzsche quanto por Adorno – sendo igualmente imprescindível a efetivação de um repensar do mundo e das sociedades de forma ousada para que assim seja possível reconstruir, pouco-a-pouco, a imagem esquecida do mais puro conceito da palavra liberdade no sujeito social.

Infelizmente, diante da realidade com a qual nos deparamos, enquanto processo galopante rumo ao progresso vivido pela sociedade contemporânea, pode-se concluir que o sonho profetizado por Zaratustra não encontra qualquer perspectiva de efetivação, tampouco a idéia de um despertar crítico no sujeito social ou de uma filosofia unida a uma prática alertada por Adorno como

necessária para a reversão de um estado de vida alienado, aprisionado e cego. A sociedade contemporânea na qual vivemos encontra-se imersa em um sistema que a mantém cercada por todos os lados, não cabendo mais ao homem reverter tal processo, visto sua impotência como indivíduo, sendo toda e qualquer idéia de reversão (revolução), por princípio, vinculada necessariamente a uma estrutura (política, religiosa ou econômica). Nesse caso, onde o ideal de liberdade encontra-se impulsionado por uma crença no mito do progresso (seja ele embasado na promessa religiosa ou política), o homem acaba se tornando um verdadeiro escravo da esperança²⁴, buscando acreditar no utópico, vivendo sobre a premissa da existência de uma luz que, em vez de despertar, serve quase que unicamente ao sonhar. Assim, este trabalho é concluído, deixando como reflexão, além dos temas aqui abordados, algumas palavras escritas por Friedrich Nietzsche que, de certa maneira, clama a humanidade por um assumir de sua condição transformadora, sua condição crítica e reflexiva, um despertar de seu *espírito emancipador*.

Por que tão moles, tão dobráveis, tão molengas? Por que subsiste tanta renúncia, tanta abnegação em seu coração? Tão pouco destino em seu olhar?
E se não querem ser destinos, inexoráveis: como poderão um dia *vencer* comigo?
E se sua dureza não faiscar e cortar e produzir incisões: como poderão um dia *criar* comigo?

²⁴ Nietzsche assim escreve em *Humano, Demasiado Humano*, se referindo a idéia de esperança: "Zeus queria, com efeito, que o homem, mesmo torturado por outros males, não rejeitasse contudo a vida, mas continuasse a se deixar torturar sempre de novo. Para isso dá ao homem a esperança: na verdade, ela é o pior dos males, pois prolonga os tormentos dos homens" (Nietzsche, 2006b, p.75).

De fato, todos os criadores são duros. E isso lhes deve parecer ventura, colocar suas mãos em séculos como em cera mole – ventura de escrever sobre a vontade de milênios como sobre metal – mais duro que o metal, mais nobre que o metal. Somente o mais duro é o mais nobre.

Ó, meus irmãos! Apresento diante de vocês esta nova tábua: *Tornem-se duros* (Nietzsche, s/d(a), p.109)!

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor W. **A crítica da cultura da sociedade**. *In: Cultura e sociedade*. Lisboa: Presença, 1970. p.09 – 43. Tradução: Carlos Grifo.

_____. **Mínima moralia**. 2ed. São Paulo: Ática, 1993. 216p. Tradução: Luiz Eduardo Bicca.

_____. **Palavras e sinais**. Petrópolis: Vozes, 1995. 259 p. Tradução: Maria Helena Ruschel.

_____, HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985. 254p. Tradução: Guido Antonio de Almeida.

ALVES JÚNIOR, Douglas Garcia. **Dialética da vertigem – Adorno e a filosofia moral**. 1ed. São Paulo: Escuta, 2005. 367p.

ANSELL-PEARSON, Keith. **Nietzsche como pensador político**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. 239p. Tradução: Mauro Gama e Cláudio Martinelli Gama.

ARANTES, Paulo Eduardo. **Vida e obra**. *In: Os pensadores – Adorno*. São Paulo: Nova Cultura, 1996. 191p.

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo – comentários sobre a sociedade do espetáculo**. 4ed. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002. 237p. Tradução: Estela dos Santos Abreu.

DIAS, Rosa Maria. **A educação e a incultura moderna**. *In: Revista educação especial: biblioteca do professor 2 – Nietzsche pensa a educação*. São Paulo: Segmento, s/d. p.16 – 25.

DUARTE, Rodrigo. **Adorno/Horkheimer & a dialética do esclarecimento**. 2ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. 68p.

HERMENAU, Frank. **Impulso e reflexão – liberdade da vontade em Adorno**. *In: Veritas – revista de filosofia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, Junho de 2005. p.59 – 69.

KELLNER, Douglas. **A crítica de Nietzsche à cultura de massa**. *In: MARTINS, Francisco Menezes, SILVA, Juremir Machado da (org.). A genealogia do virtual – comunicação, cultura e tecnologias do imaginário*. Porto Alegre: Sulina, 2004. p.239 – 256.

KONDER, Leandro. **Adorno e o marxismo**. *In: Tempo brasileiro 155 – Adorno: 100 anos*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, Outubro – Dezembro de 2003. p.121 – 130.

MATTELART, Armand, MATTELART, Michèle. **História das teorias da comunicação**. 2ed. São Paulo: Loyola, 1999. 220p. Tradução: Luiz Paulo Rouanet.

_____. **Assim falou Zaratustra**. 2ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981. 334p. Tradução: Mário da Silva.

_____. **O caso Wagner – um problema para músicos & Nietzsche contra Wagner – dossiê de um psicólogo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. 117p. Tradução: Paulo César de Souza.

_____. **Crepúsculo dos ídolos**. São Paulo: Escala, s/d(a). 109p. Tradução: Carlos Antonio Braga.

_____. **Ecce Homo**. 1ed. Porto Alegre: L&PM, 2003. 188p. Tradução: Marcelo Backes.

_____. **A gaia ciência**. São Paulo: Escala, 2006a. 284p. Tradução: Antonio Carlos Braga.

_____. **A genealogia da moral**. São Paulo: Escala, s/d(b). 154p. Tradução: Antonio Carlos Braga.

_____. **Humano, demasiado humano**. São Paulo: Escala, 2006b. 303p. Tradução: Antonio Carlos Braga.

_____. **Além do bem e do mal**. 2ed. São Paulo: Escala, 2007b. 218p. Tradução: Antonio Carlos Braga.

_____. **Vontade de potência – parte 2**. São Paulo: Escala, s/d(d). 174p. Tradução: Mário D. Ferreira Santos.

OLIVEIRA, Antônio Pedro Moura de. **Virtuosismo ao alcance**. *In: Ciência & vida – filosofia especial*. São Paulo: Escala, s/d. p.06 – 09.

RABAÇA, Silvio Roberto. **Variantes críticas a dialética do esclarecimento e o legado da escola de Frankfurt**. 1ed. São Paulo: Annablume, 2004. 132p.

RÜDIGER, Francisco. **Elementos para a crítica da cibercultura**. São Paulo: Hacker, 2002. 160p.

_____. **A escola de Frankfurt.** In: FRANÇA, Vera Veiga, HOHFELDT, Antonio, MARTINO, Luiz C. (org). **Teorias da comunicação – conceitos, escolas e tendências.** 3ed. Petrópolis: Vozes, 2003. 131 – 150p.

SCHILLING, Voltaire. **Nietzsche – em busca do super-homem.** Porto Alegre: AGE, 2001. 79p.

TIBURI, Márcia. **Metamorfoses do conceito – ética e dialética negativa em Theodor Adorno.** 1ed. Porto Alegre: UFRGS, 2005. 271p.

WOLF, Mauro. **Teorias da comunicação.** 5ed. Lisboa: Presença, 1999. 271p. Tradução: Jorge Vilar Figueiredo.

ZILLES, Urbano. **A escola da teoria crítica e a religião.** Porto Alegre: EST, 2006a. 17p.

OBRAS CONSULTADAS

ADORNO, Theodor W. **Os pensadores – Adorno.** São Paulo: Nova Cultura, 1996. 191p.

_____. **Indústria cultural e sociedade.** 2ed. São Paulo: Paz e Terra, 2004. 119p. Tradução: Julia Elisabeth Levy.

_____. **In search of Wagner.** London/New York: Verso, 2005. 148p. Translate: Rodney Livingstone.

ARANHA, Maria Lúcia, MARTINS, Maria Helena. **Filosofando – introdução à filosofia.** 2ed. São Paulo: Moderna, 1993. 395p.

BOEIRA, Nelson. **Nietzsche.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002. 70p.

NIETZSCHE, Friedrich W. **O anticristo & Ditirambos de Dionísio.** São Paulo: Companhia das Letras, 2007a. 176p. Tradução: Paulo César de Souza.

_____. **Vontade de potência – parte 1.** São Paulo: Escala, s/d(c). 176p. Tradução: Mário D. Ferreira Santos.

ORWELL, George. **A revolução dos bichos.** 2ed. São Paulo: Globo, 2003. 117p. Tradução: Heitor Aquino Ferreira.

QUINTANEIRO, Tania, BARBOSA, Maria Ligia de O., OLIVEIRA, Márcia Gardênia de. **Um toque de clássicos – Durkheim, Marx e Weber.** 2ed. Belo Horizonte: UFMG, 1999. 160p.

REALE, Giovanni, ANTISERI, Dario. **História da Filosofia – de Nietzsche à Escola de Frankfurt**. São Paulo: Paulus, 2006. 496p.

SINGER, Paul. **O que é socialismo hoje**. 8ed. Petrópolis: Vozes, 1988. 72p.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. **O mal**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005. 38p.

VALLS, Álvaro L. M. **Estudos de estética e filosofia da arte**. 1ed. Porto Alegre: Editora da Universidade, 2002. 214p.

YALOM, Irvin D. **Quando Nietzsche chorou**. 19ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2005. 407p. Tradução: Ivo Korytowski.

ZILLES, Urbano. **O que é ética**. Porto Alegre: EST, 2006b. 29p.

_____. **O que é filosofia**. Porto Alegre: EST, 2006c. 21p.