

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

VIRGÍNIA ALVES

A NULIDADE DO INDIVÍDUO E A (IM)POSSIBILIDADE DE RESISTÊNCIA:

UM PARALELO ENTRE MARCUSE E HORKHEIMER

UBERLÂNDIA/MG

2023

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

VIRGÍNIA ALVES

A NULIDADE DO INDIVÍDUO E A (IM)POSSIBILIDADE DE RESISTÊNCIA:

UM PARALELO ENTRE MARCUSE E HORKHEIMER

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia como requisito parcial para obtenção dos títulos de bacharel e licenciado em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Rafael Cordeiro Silva

UBERLÂNDIA/MG

2023

Trabalho de Conclusão de Curso aprovado para a obtenção dos títulos de bacharel e licenciado em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia pela banca examinadora formada por:

Uberlândia/MG, 04 de dezembro de 2023.

Prof^a. Dr.^a Ana Paula de Ávila Gomide (UFU)

Prof. Dr. Silvio Ricardo Gomes Carneiro (UFABC)

Prof. Dr. Rafael Cordeiro Silva (Orientador – UFU)

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer, primeiramente, ao meu pai e à minha mãe, Arnaldo Alves Pereira e Calcilene da Silva Alves. Ao meu pai agradeço o fato de, desde a minha infância, ter ele incentivado o gosto pela leitura, o que, certamente, foi um diferencial para a minha escolha definitiva de curso e o que ajudou e tornou toda a minha graduação mais divertida. Embora nossos caminhos ideológicos tenham se distanciado no decorrer da vida, não poderia ter um apoio melhor para seguir na decisão de cursar Filosofia. Como eu sempre disse, você foi e sempre será meu herói. À minha mãe é imprescindível agradecer todos os sacrifícios feitos para que minha educação e vida fossem a melhor possível: você é, de longe, a mulher mais batalhadora que conheço e espero que algum dia eu possa ser um pouco como você. Acredito eu que tenha conseguido permanecer e terminar este curso espelhando-me em você e na sua garra de nunca desistir de nada que você se propõe a fazer: obrigada por ter me ensinado ser um ser humano melhor.

Não poderia deixar de agradecer aos meus avôs: suas presenças em minha vida foram faróis de sabedoria, amor e apoio constante. Aos meus avós paternos, José Pereira (*in memoriam*) e Durçulina (mainha), os valores e amor incondicional foram uma fonte constante de inspiração para mim. Sempre estiveram presentes para oferecer palavras de incentivo nos momentos difíceis e compartilhar alegrias nos momentos felizes. A minha avó materna, Jacy da Silva Alves, agradeço por seu carinho inabalável e paciência infinita. Sua história de vida é o que me manteve e me mantém forte diante os obstáculos a vida. Cada conselho e sorriso de encorajamento foram como bússolas, guiando-me ao longo do caminho.

Aos meus irmãos, Júlia Alves, Cedric Pereira e Victor Michel, agradeço por serem fontes constantes de estímulo e inspiração. O apoio de vocês foi como bálsamos nos momentos de desafio. Vocês compartilharam comigo as alegrias das pequenas vitórias e foram uma presença reconfortante nos momentos mais difíceis. A parceria que temos vai além dos laços de sangue; é uma conexão de alma que me fortalece diariamente.

Agradeço, imensamente, aos amigos que fiz em Uberlândia e que me ajudaram a permanecer aqui. Gostaria de agradecer, em especial, a alguns deles. A minha amiga Bruna Salvina, que foi essencial para que eu não desistisse no começo do caminho: obrigada por toda ajuda, tanto física quanto emocional, por todo o cuidado que você teve comigo, por ter me incentivado até o final e não ter me deixado ir embora quando tudo parecia sem saída. Você será sempre especial na minha vida. A minha melhor amiga e irmã de coração, Isabelly Santos

Pereira, eu gostaria de agradecer todo o companheirismo, todo o amor, toda a dedicação que você teve comigo durante todos os anos da minha graduação: eu realmente não poderia escolher ninguém melhor para ser a minha colega de quarto e melhor amiga. Graças a você tudo isso se tornou mais fácil. Aos meus dois amigos e irmãos, Bruno de Novais Oliveira e Gabriel Carvalho, eu gostaria de agradecer por todas as vezes que seguraram a minha mão e fizeram com que eu acreditasse ser capaz de chegar ao final. Agradeço por todos os textos lidos, toda a paciência e todo tempo que dedicaram tanto à minha vida pessoal quanto à minha vida acadêmica. Obrigada por serem incríveis!

Faço, também, um agradecimento especial para Ana Cláudia Romeiro, Natalha Geralda, Rayane Nunes, Davi Holz, Bárbara Leandra e Mikael Souza. Vocês ficaram comigo até o final e não mediram esforços para que eu conseguisse chegar até aqui e, além disso, para que eu chegasse bem: sem a companhia de vocês eu não teria chegado até o final e, muito menos, teria conseguido aproveitar tanto essa jornada. Amo vocês e obrigada por todo o apoio.

Ao prof. Marcio Chaves-Tannús, que foi, além de professor, um amigo na graduação: obrigada pelos almoços, pelas disciplinas, pelas risadas e por ter me dado a honra de conhecer um dos maiores filósofos e professores de filosofia que o Brasil teve a honra de ter. Agradeço ao meu orientador e professor Rafael Cordeiro Silva: obrigada por não ter desistido mesmo em meio à minha procrastinação e processo de melhora. Obrigada, também, por todo ensinamento, por todo auxílio e por ter tornado possível que eu permanecesse no caminho que escolhi dentro da Filosofia. Sem todas as correções, puxões de orelha e auxílio para melhora, eu não teria conseguido chegar até aqui.

RESUMO

Esta pesquisa tem como objetivo analisar a nulidade do indivíduo diante de uma sociedade regida pelo capitalismo avançado e a (im)possibilidade de ele resistir à administração total. Para isso, no primeiro momento, exploram-se as concepções dos filósofos acerca do indivíduo e da sociedade, analisando como suas perspectivas críticas sobre a sociedade industrial avançada contribuíram para a compreensão da relação contemporânea entre indivíduo e sociedade. Busca-se também compreender o motivo pelo qual os homens continuam aderindo cegamente aos valores prejudiciais do mundo administrado, introduzindo, neste momento, o conceito de átomo social e apontando a invasão do espaço privado do indivíduo. No segundo momento, busca-se examinar as novas engrenagens de dominação e repressão do mundo administrado e como elas funcionam. Conclui-se, elucidando as novas formas de repressão e dominação. Além disso, aborda-se o conceito de mudança social e a necessidade de repensá-lo, levando em consideração as transformações da sociedade industrial avançada.

Palavras-chave: Indivíduo; Sociedade; Marcuse; Horkheimer; Emancipação.

ABSTRACT

This research aims to analyze the nullity of the individual in the face of a society governed by advanced capitalism and the (im)possibility of resisting total administration. To achieve this, in the first moment, we explore the philosophers' conceptions of the individual and society, analyzing how their critical perspectives on advanced industrial society contributed to understanding the contemporary relationship between individual and society. We also seek to understand why individuals continue to blindly adhere to the harmful values of the administered world, introducing, at this point, the concept of the social atom and pointing out the invasion of the individual's private space. In the second moment, we aim to examine the new gears of domination and repression in the administered world and how these operate. The research concludes by elucidating new forms of repression and domination. Additionally, it addresses the concept of social change and the need to rethink it, taking into consideration the transformations of advanced industrial society.

Keywords: Individual; Society; Marcuse; Horkheimer; Emancipation.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	9
2. EXPLORANDO O CONCEITO DE INDIVÍDUO: UM DIÁLOGO ENTRE MARCUSE E HORKHEIMER	12
2.1. O conceito de indivíduo a partir da perspectiva de Max Horkheimer	12
2.2. Além do Princípio de Prazer: a evolução do conceito de indivíduo sob a perspectiva marcuseana	17
3. LIBERDADE E REPRESSÃO: UM OLHAR SOBRE A INDIVIDUALIDADE	21
3.1. Revelando as engrenagens do Mundo Administrado	21
3.2. A regressão do esclarecimento à ideologia: o processo de racionalização pragmática do mundo	25
3.3. Os novos padrões de individualidade: da autonomia à adaptação cega	27
3.3.1. O indivíduo reprimido: o conceito de átomo social	33
3.4. Os novos instrumentos de dominação social	38
4. OS LIMITES DA LIBERDADE NO MUNDO ADMINISTRADO	41
4.1. A contenção da mudança social	42
4.2. O conceito de liberdade sob a perspectiva do mundo administrado	44
4.3. A busca por uma consciência crítica: a necessidade de ser livre	48
4.4. A (im)possibilidade de resistência: a dialética da emancipação	54
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	58
6. REFERÊNCIAS	61

1. INTRODUÇÃO

A relação entre o indivíduo e a sociedade tem sido um tema central nas reflexões filosóficas e sociológicas ao longo da história. Diversos pensadores têm buscado compreender como esses dois elementos se interrelacionam e se influenciam mutuamente. Neste contexto, os pensamentos de Herbert Marcuse e Max Horkheimer oferecem uma perspectiva crítica sobre essa complexa dinâmica. Eles desenvolveram análises abrangentes sobre a sociedade moderna e suas implicações para o indivíduo. Em suas obras, enfatizaram a importância de compreender o indivíduo não apenas como uma unidade social, mas como uma entidade histórica que se relaciona e comunica com os outros.

Horkheimer destacou a influência do capitalismo tardio e suas mudanças nas dinâmicas sociais para a formação do indivíduo. Ele ressaltou o papel da indústria cultural e da racionalização instrumental na criação de uma sociedade massificada, na qual o indivíduo é alienado e reificado. Marcuse, por sua vez, analisou a chamada ‘sociedade unidimensional’ do capitalismo avançado, na qual o consumo e o entretenimento são mecanismos de controle e manipulação. Ambos os pensadores exploraram as formas de dominação e repressão presentes nessas estruturas sociais e como elas modificaram a formação do indivíduo desde o seu nascimento.

É importante ressaltar que, segundo Horkheimer e Marcuse, o indivíduo não pode ser compreendido isoladamente da sociedade. A existência plena do indivíduo está intrinsecamente ligada a uma sociedade justa e humana, na qual ele possa desenvolver sua individualidade e ter consciência de sua identidade. Eles questionaram a concepção de indivíduo como uma entidade autônoma separada do contexto social, argumentando que essa visão é ilusória e limitada. Dessa forma, é impossível analisar o indivíduo sem levar em conta a sociedade na qual ele está inserido e como, então, o contexto social lhe afeta.

A importância e lugar da temática do indivíduo no seio da teoria crítica da sociedade surge da necessidade de se pensar as falsas individualidades no mundo administrado: o conceito de indivíduo está intrinsecamente ligado à crítica das estruturas sociais que limitam o desenvolvimento humano e à busca por formas de emancipação, consciência crítica e autonomia. Enquanto a teoria crítica analisa as condições sociais, econômicas e culturais, ela também enfatiza a importância do papel ativo dos indivíduos na transformação dessas condições.

É necessário contar com a contribuição da psicanálise para a interpretação do indivíduo dentro da teoria crítica: ela surge como uma base teórica capaz de oferecer instrumentos conceituais para explorar as complexidades da subjetividade, as influências do inconsciente e as formas como as estruturas sociais moldam a psique individual. Essa integração ajuda a compreender melhor as dinâmicas de poder, alienação e resistência presentes nas interações sociais; a compreender quais os novos mecanismos de dominação, utilizados pela sociedade industrial avançada, para suprimir a autonomia dos indivíduos obrigando-os à adaptação cega.

Marcuse descreve a sociedade industrial avançada a partir das mudanças que ocorreram na produção, consumo, cultura e pensamento. Essas produziram um estado avançado de conformismo em que se torna papel da produção hierarquizar as necessidades e aspirações do indivíduo e integrá-lo na sociedade. Elas não são hierarquizadas de acordo com as necessidades vitais do homem; embora a sociedade goze de um alto grau de progresso tecnológico, o novo modelo de produção surge como uma ameaça à liberdade humana. Os mecanismos de consumo do capitalismo geram indivíduos conformados com uma estruturação administrada da vida, que determina desde a organização do trabalho, do lazer e até os modos de pensamento do indivíduo. Essa nova sociedade tecnológica, a sociedade administrada, é regida pela racionalidade tecnológica, que determina a vida do homem, à medida que impõe regras e estruturas pragmáticas sobre o seu pensamento e comportamento, roubando-lhe a liberdade e individualidade.

Segundo Marcuse, quanto mais guiada pela mera produtividade e racionalização pragmática, mais a administração repressiva da sociedade torna-se racional, produtiva e técnica. Assim, “mais inimagináveis se tornam os meios e modos pelos quais os indivíduos administrados poderiam quebrar sua servidão e tomar sua libertação em suas próprias mãos” (Marcuse, 2015, p. 45). O indivíduo perde o poder do pensamento negativo¹: há um novo modelo de pensamento e comportamento unidimensional, em que as “ideias, aspirações e objetivos que, por seu conteúdo, transcendem o universo estabelecido do discurso e da ação [...] **eles são redefinidos pela racionalidade do sistema dado e de sua extensão quantitativa**” (Marcuse, 2015, p. 50). Essa sociedade parece ser capaz de conter a mudança social: não há um horizonte em que a teoria e a prática (o pensamento e a ação) se encontrem. O modelo de

¹ Aquele que, segundo Kellner (2015, p. 12), nega as formas existentes de pensamento e realidade. O pensamento negativo pressupõe a capacidade do homem de perceber as condições que impedem o pleno desenvolvimento e realização humana: “em outras palavras, perceber a possibilidade da autodeterminação e da construção das próprias necessidades e valores capacitaria os indivíduos a romper com o mundo existente de pensamento e comportamento”.

organização social inibe os agentes de mudança social: ele reprimiu no sujeito a necessidade de mudar o seu modo de vida. Como podemos, então, pensar os indivíduos, impostos à dominação efetiva e produtiva, como mentores de suas próprias condições de liberdade?

É evidente a necessidade de não somente compreender a nova organização social, mas também como ela limita o indivíduo a partir da forma que o afeta: além de compreender o comportamento dele diante sociedade regida pelo princípio de eficiência (de uma ordem social que torna a vida, progressivamente, submissa à racionalização, que não mais é imposta somente pelas forças do mercado, mas pela consciência de uma minoria detentora do poder sobre a ordem social, e ao planejamento), é necessário assimilar quais as consequências que esse comportamento traz não somente ao membro particular da raça humana, mas à totalidade social.

Assim, pode-se questionar o porquê dos indivíduos, que “são bem mais treinados intelectualmente, melhor informados e muito menos ingênuos” (Horkheimer, 2021, p. 151) continuarem a adaptar-se, cegamente, ao novo modelo de organização social a fim de manter funcional o aparato econômico vigente, mesmo que isso custe a sua própria autonomia. E ir além: quais os mecanismos que essa sociedade utiliza que são capazes de concretizar “o mais antigo medo, o medo da perda do próprio nome” (Adorno, Horkheimer, 2006, p. 37) capturando integralmente o ‘eu’ e coisificando-o através da eliminação de sua própria consciência?

O que pretendo é explorar as concepções de Marcuse e Horkheimer sobre o indivíduo e a sociedade, analisando como suas perspectivas críticas sobre a sociedade industrial avançada contribuíram para a compreensão da relação contemporânea entre indivíduo-sociedade; a partir disso, traçar um paralelo entre ambos os autores sobre a (im)possibilidade do indivíduo de evadir-se do sistema, guiando-me a partir da seguinte questão: é possível acreditar que o homem, diante do novo modelo de organização social, encontra liberdade o suficiente para desenvolver sua subjetividade e forjar uma autonomia bem-estruturada? A pretensão de elencar dois autores da mesma teoria é traçar um paralelo entre a resposta de ambos sobre a resistência e emancipação do indivíduo, demonstrando as suas posições diante da (im)possibilidade de resistência ante a capacidade de contenção social da sociedade administrada. Assim, pretendo demonstrar os caminhos particulares, e por muitas vezes semelhantes, que eles tomaram para chegar a respostas, significativamente, diferentes.

Marcuse trabalha, em seu livro *O homem unidimensional*, a hipótese de que “existem forças e tendências que podem romper essa contenção e implodir a sociedade” (Marcuse, 2015, p. 35) – essa hipótese nos leva a questionar como é possível pensar quais forças e tendências ainda conseguem se impor contra a total administração repressiva. Diante do elucidado, o

objetivo nessa pesquisa é analisar a hipótese de que o indivíduo, cada vez mais reprimido na sociedade, não possui as condições necessárias para forjar uma autonomia bem estruturada, elemento necessário para que o indivíduo resista ao sistema e se emancipe, mas, ainda há forças que ultrapassam o indivíduo, enquanto particular, capazes de resistir ao aparato produtivo totalitário da sociedade administrada.

Para realizar a validação dessa hipótese, pretendo elucidar a nulidade do indivíduo submetido a uma racionalização pragmática e a maneira com a qual essa o anulou. Pretendo, também, analisar quais forças apresentaram, em algum momento da história, a capacidade de resistir à sociedade administrada e como é possível, ainda, conceber a existência dela em uma sociedade que absorve e reduz por completo qualquer tendência que possa expressar uma esperança:

A linguagem foi reduzida por completo à função que lhe é atribuída na teoria positivista; tornou-se apenas mais uma ferramenta no aparato gigantesco de produção na sociedade monopolista. Toda sentença que não equivalha a uma operação naquele aparato parece ao leigo tão sem sentido como sustenta a semântica contemporânea, cuja doutrina implica, na verdade, que apenas a sentença puramente simbólica e operacional, ou seja, puramente sem sentido, faz sentido. (Horkheimer, 2021, p. 154).

2. EXPLORANDO O CONCEITO DE INDIVÍDUO: UM DIÁLOGO ENTRE MARCUSE E HORKHEIMER

Neste capítulo, buscaremos compreender as diferentes perspectivas de Marcuse e Horkheimer em relação ao indivíduo, considerando suas concepções histórico, genéticas e estruturais. Exploraremos como esses autores problematizaram a ideia de indivíduo como uma entidade autônoma e isolada da sociedade, argumentando que sua compreensão deve levar em consideração tanto os fatores genéticos e individuais quanto o contexto sociocultural.

Aparece, aqui, a necessidade não só de compreender o indivíduo a partir desses âmbitos, mas como ele se modifica a partir do contexto histórico-cultural, isto é, como a sociedade contemporânea o afeta, direta e indiretamente. Não somente a formação do indivíduo, mas a sua postura diante da sociedade e das situações em que ele se encontra. Ao longo da análise, será possível compreender como esses pensadores ressignificaram o conceito de indivíduo em suas respectivas teorias, proporcionando uma base sólida para a compreensão das relações entre o indivíduo e a sociedade atual, e como analisaram as mudanças circunstanciais que o indivíduo sofreu ao longo da história definidas pelo contexto social em que ele está inserido.

Na primeira seção do capítulo, intitulada ‘O conceito de indivíduo a partir da perspectiva de Max Horkheimer’, trabalharei como o filósofo conceitua o indivíduo e como a sociedade administrada o modifica a partir de seus interesses particulares a fim de se manter funcional: um dos pontos fundamentais dessa seção é demonstrar como a sociedade industrial avançada introjeta nos homens falsas necessidades a fim da sua própria manutenção; as necessidades vitais dos homens são negligenciadas tendo em vista a manutenção de uma ordem social que busca somente a sua própria perpetuação: a única necessidade que resta ao homem é a sobrevivência.

Já na seção ‘Além do Princípio de Prazer: a evolução do conceito de indivíduo sob a perspectiva marcuseana’, elucidarei como Marcuse utiliza a teoria psicanalítica para compreender o indivíduo dentro da sociedade unidimensional e como a noção de um indivíduo forte se perde por causa das necessidades superimpostas como vitais por essa sociedade regida por um mero princípio de produtividade. Por fim, será traçado um paralelo entre ambas as teorias a fim de encontrar uma significação do indivíduo dentro do mundo administrado.

2.1. O conceito de indivíduo a partir da perspectiva de Max Horkheimer

Segundo Adorno e Horkheimer (1973), na obra *Temas Básicos da Sociologia*², o conceito de indivíduo, desde seu aparecimento, tenta designar “algo concreto, fechado e autossuficiente, uma unidade que se caracteriza por propriedades peculiares que só a ele se aplicam” (Adorno, Horkheimer, 1973, p. 46). Essa conceituação sofreu, segundo os autores, diversas modificações e, ainda hoje, é um conceito que só pode ser compreendido a partir de determinada abordagem. Leibniz, por exemplo, define o indivíduo “mediante seu simples ser” (Adorno, Horkheimer, 1973, p. 46).

A teoria dos mônades³, segundo Leibniz, oferece um modelo conceitual para o indivíduo concreto na sociedade burguesa, de maneira que a sociedade será formada pela soma de indivíduos singulares: "a essência de um ser coletivo ou agregado... nada mais é que um modo de ser das entidades que o compõem; por exemplo, a essência de um exército não é outra coisa senão um modo de ser dos homens que o formam." (Adorno, Horkheimer, 1973, p. 47). A partir

² A referência diz respeito ao livro *Temas Básicos da Sociologia*, livro de autoria de Max Horkheimer e Theodor W. Adorno que reúne palestras feitas no Instituto de Investigação Social de Frankfurt e discute alguns conceitos sociológicos fundamentais, que proporcionam a aprendizagem de algumas características da problemática total.

³ Segundo Leibniz, as mônades são substâncias simples, indivisíveis e sem partes. Cada mônade é única e expressa internamente o universo de maneira completa, refletindo toda a realidade de uma perspectiva única. Isso implica que as mônades não têm janelas para o exterior e não são diretamente influenciadas por outras mônades.

da teoria da livre concorrência, as mônades passam a ser consideradas como algo absoluto, um ser em si. No entanto, segundo os filósofos críticos, a vida humana é, essencialmente, convivência e, a partir dessa afirmação, coloca-se em dúvida o conceito de indivíduo como uma unidade social fundamental.

Se o homem, na própria base de sua existência, é para os outros, que são os seus semelhantes, e se unicamente por eles é o que é, então a sua definição última **não é a de uma indivisibilidade e unicidade primárias, mas, outrossim, a de uma participação e comunicação necessárias com os outros**. Mesmo antes de ser indivíduo **o homem é um dos semelhantes, relaciona-se com os outros antes de se referir explicitamente ao eu; é um momento das relações em que vive, antes de poder chegar, finalmente, à autodeterminação** (Adorno, Horkheimer, 1973, p. 47, grifo próprio).

Dessa forma, o indivíduo é sempre ‘ser humano’ enquanto relaciona-se com o outro: “filho de uma mãe, aluno de um professor, membro de uma tribo, praticante de uma profissão” (Adorno, Horkheimer, 1973, p. 48).

Fica evidente que a significação do indivíduo enquanto mero ser biológico não é o que significa o ser humano, uma vez que, como dito anteriormente, a vida humana é, em suma, convivência. Sua definição última precisa compreender tanto a sua existência individual quanto a sua participação na sociedade e comunicação com os outros. O fator biológico não deve, de fato, ser esquecido, uma vez que as características biológicas influenciam tanto na formação do indivíduo quanto na sua socialização. No entanto, o indivíduo não deve ser compreendido unicamente a partir desse fator, pois ele não consegue expressar total e efetivamente o conceito de indivíduo, conforme Marcuse e Horkheimer pensam.

O conceito indivíduo deve ser abordado de acordo com a perspectiva de cada autor: dessa maneira começaremos a abordá-lo a partir da teoria de Horkheimer. Ao se referir aos indivíduos, o filósofo não o faz somente pela sua “existência sensível e espaço-temporal **de um membro particular da raça humana**” (Horkheimer, 2015, p. 143, grifo próprio). Horkheimer sustenta a necessidade de compreender o indivíduo a partir de uma perspectiva histórico-cultural e não meramente biológica.

O homem, compreendido como espécie animal e mera estrutura biológica, não é o mesmo que se compreende como indivíduo: este é uma entidade histórica. Embora todo indivíduo seja um membro particular da raça humana, nem todo ‘homem’ é um indivíduo. Este conceito [de indivíduo] pressupõe que o homem, enquanto animal, seja capaz de reconhecer sua própria identidade e ter autoconsciência:

O indivíduo surge, de certo modo, quando estabelece o seu eu e eleva o seu ser-parasi, a sua unicidade, à categoria de verdadeira determinação. Antes, a linguagem filosófica e a linguagem comum indicavam tudo isso mediamente a palavra “autoconsciência”. Só é indivíduo aquele que se diferencia si mesmo dos interesses e pontos de vista dos outros, faz-se substância de si mesmo, estabelece como norma a autopreservação e o desenvolvimento próprio (Adorno, Horkheimer, 1973, p. 52).

Este conceito retoma, e preserva, a ideia do sujeito autônomo kantiano: aquele que foi capaz de se esclarecer. O esclarecimento é, segundo Kant, a passagem da ‘menoridade’ à ‘maioridade’: a primeira refere-se ao estado em que os homens se encontram incapazes de fazer uso de sua razão por conta própria; ao contrário da primeira, a maioridade representa o estado em que os homens são capazes de pensar por conta própria, isto é, sem a direção daqueles que consideram intelectualmente superiores. Ele é, então, o processo pelo qual o homem deixa de pensar com a ajuda de outros e atinge um estado no qual é capaz de pensar por si próprio: “Esclarecimento (*Aufklärung*) é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é o culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo” (Kant, 1985, p. 100).

O mesmo conceito aparece na *Dialética do Esclarecimento*. No entanto, os teóricos críticos entendem o ‘esclarecimento’ como um programa que visava o desencantamento do mundo, que possuía, segundo eles, como meta dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber. Para esse esclarecimento “aquilo que não se reduz a números e, por fim, ao uno, passa a ser ilusão” (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 20). Ou seja, o processo de racionalização pelo qual a sociedade e a ciência passam: a crença em uma ciência universal, em que tudo é reduzido a números, preceitos e fórmulas.

No sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores. [...] **O programa do esclarecimento era o desencantamento do mundo. Sua meta era dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber** (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 17, grifo próprio).

Segundo Almeida (2006), o termo *Aufklärung* é uma expressão familiar da língua alemã que encontra um correspondente exato na palavra ‘esclarecimento’, mas, também, pode, na língua portuguesa, significar ‘iluminismo’ ou ‘ilustração’. No entanto, nesse contexto, ‘esclarecimento’ traduz com exatidão tanto o sentido histórico-filosófico quanto o sentido mais amplo do termo utilizado pelos teóricos críticos. Ainda assim ambas as traduções designam “o processo pelo qual uma pessoa vence as trevas da ignorância e do preconceito em questões de ordem prática (religiosas, política, sexuais etc.) (Almeida, 2006, p. 7). De maneira mais simplória, o tradutor designa ‘esclarecimento’, em Adorno e Horkheimer, como

O processo de “desencantamento do mundo”, pelo qual as pessoas se libertam do medo de uma natureza desconhecida, à qual atribuem poderes ocultos para explicar seu desamparo em face dela. Por isso mesmo, o esclarecimento de que falam não é, como o iluminismo, ou ilustração, um movimento filosófico ou uma época histórica determinados, mas o **processo pelo qual, ao longo da história, os homens se libertam das potências míticas da natureza, ou seja, o processo de racionalização que prossegue na filosofia e na ciência** (Almeida, 2006, p. 7-8, grito próprio).

Dessa forma, o conceito de esclarecimento dos teóricos críticos não se refere ao movimento filosófico do Iluminismo, mas ao processo pelo qual a sociedade tenta se libertar, inutilmente, do medo da natureza através da sua dominação.

Assim sendo, o conceito de esclarecimento kantiano e da teoria crítica não dizem respeito ao movimento filosófico denominado Iluminismo, mas enquanto o conceito kantiano refere-se à capacidade do indivíduo de fazer uso da razão por conta própria, na teoria crítica denomina o processo pelo qual se superam as ‘mitologias’ e se caminha para a racionalização do mundo e da natureza, como um todo, através das ciências e da filosofia. Apesar disso, o conceito de indivíduo dos filósofos críticos retoma, e preserva, o sujeito autônomo kantiano: aquele que foi capaz de se esclarecer e ter consciência de sua individualidade e reconhecer sua própria identidade.

O indivíduo parece ser, então, aquele que possui autoconsciência e, através de suas próprias ações, consegue fazer uso da sua razão e agir criticamente. Em “Ascensão e Declínio do Indivíduo” – um dos capítulos que compõem a obra *Eclipse da razão* – Horkheimer conceitua o indivíduo como aquele capaz de ter “consciência de sua individualidade como um ser humano consciente, inclusive o reconhecimento de sua própria identidade” (Horkheimer, p. 143, 2015). Segundo Silva (2019, p. 251) a concepção de indivíduo diz respeito ao ente singular em conjunto com a consciência de sua individualidade.

O indivíduo capaz de reconhecer sua própria identidade é aquele plenamente desenvolvido, que, segundo Horkheimer, é resultado da consumação de uma sociedade plenamente desenvolvida: não é possível, então, pensar o indivíduo isolado da sociedade. O homem, então, só atinge a sua existência enquanto indivíduo quando inserido em uma sociedade plena – segundo Horkheimer e Adorno, pode-se compreender uma sociedade plena como uma “sociedade justa e humana”⁴. O indivíduo isolado não existe: é ilusório pensar tanto o homem quanto o resultado da sua evolução histórico-social sem levar em consideração o progresso atual da sociedade em que estão inseridos.

⁴ Cf. Adorno, Theodor W. & Horkheimer, Max, 1973, p. 54.

Devido a isso, Horkheimer elucida que essa percepção de identidade não possui a mesma força em todas as pessoas:

Essa percepção de identidade do eu não é igualmente forte em todas as pessoas. [...] É, da mesma forma, mais fraco entre os primitivos que entre homens civilizados; de fato, o aborígine que apenas recentemente foi exposto à dinâmica da civilização ocidental parece frequentemente muito inseguro de sua identidade. [...] As qualidades encontradas, em formas extremas, entre povos oprimidos, como os negros, também se manifestam como uma tendência em pessoas de classe sociais oprimidas que não dispõem do fundamento econômico da propriedade herdada. Por isso, também se encontra uma individualidade atrofiada entre a população branca pobre do sul da América (Horkheimer, 2015, 143-144).

O contexto da sociedade em que o indivíduo está inserido influencia diretamente na sua formação e, conseqüentemente, na sua postura diante das situações a que está submetido. Também o influencia o desenvolvimento econômico da sociedade. Sob esse aspecto, os povos oprimidos não possuem uma percepção de identidade tão desenvolvida quanto aqueles que os oprimiram: não é porque lhes falta o próprio sentido de identidade, mas devido às condições a que eles foram submetidos.

Portanto, não depende unicamente do homem reconhecer sua própria identidade: ele depende tanto de si mesmo quanto da sociedade em que está inserido. Como dito anteriormente, o homem só atinge a sua existência enquanto indivíduo, se inserido em uma sociedade plena. Por isso, é mera ilusão conceber que o indivíduo veio a ser o que é por sua disposição natural. Ao contrário do que se pensa, o indivíduo, ao isolar-se da sociedade e de suas questões, faz com que a sua individualidade regreda: “o indivíduo plenamente desenvolvido é a consumação de uma sociedade plenamente desenvolvida” (Horkheimer, 2006, p. 150).

2.2. Além do Princípio de Prazer: a evolução do conceito de indivíduo sob a perspectiva marcuseana

Marcuse define o indivíduo como “o sujeito de certos padrões e valores fundamentais que nenhuma autoridade externa deveria desrespeitar” (Marcuse, 1999, p. 75). Tais padrões e valores eram a verdade de sua existência individual e social e, conseqüentemente, diziam respeito às formas de vida, fossem elas sociais ou pessoais, mais adequadas ao desenvolvimento total das faculdades e habilidades do homem:

O indivíduo, como ser racional, era considerado capaz de encontrar estas formas através de seu próprio raciocínio e, uma vez que tivesse adquirido a liberdade de pensamento, capaz de efetuar a ação que as transformasse em realidade. (Marcuse, 1999, p. 75).

Essa compreensão retoma aquela de um sujeito autônomo kantiano guiado pelo princípio de individualismo, que era próprio da sociedade burguesa: era dever da sociedade em questão

conceder ao indivíduo a liberdade necessária para que ele fosse capaz de desenvolver todas suas faculdades e habilidades.

O pensamento autônomo era a principal característica do indivíduo: este pensamento era o que garantia ao homem o direito de se colocar contrário à sociedade em que está inserido; o interesse próprio racional, guiado pelo pensamento autônomo, não coincidia com o interesse imediato do indivíduo, pois esse era determinado pelos padrões e demandas da ordem social dominante. Isto é, não eram interesses que o próprio sujeito autônomo, através de sua consciência racional, instituía como necessário, mas por autoridades externas que, normalmente, não se preocupam com a autonomia do sujeito, mas com a sua própria perpetuação.

Assim sendo, era papel do sujeito autônomo superar todos os valores e ideias que lhe eram impostos, a fim de determinar seus próprios valores e ideias, que deveriam ajustar a seus interesses racionais. Dessa forma, ele era “obrigado a viver num estado de vigilância constante, apreensão e crítica, rejeitar tudo que não fosse verdadeiro, nem justificado pela livre razão” (Marcuse, 1999, p. 75), uma vez que a vida do indivíduo autônomo ainda era governada por falsos padrões que negavam a realização do homem – este é o mesmo sujeito autônomo que Horkheimer resgata da teoria kantiana, aquele que deve renunciar a uma tutoria em prol da formação de sua própria identidade no mundo.

Embora essa conceituação ainda preserve o sujeito autônomo kantiano, Marcuse, posteriormente, é influenciado pela teoria psicanalítica de Freud. Jay afirma que, embora pareça ser antinatural o casamento de uma teoria que se propunha ser marxista com ideias freudianas, após o lançamento de *Eros e Civilização*, “muitos setores da esquerda passaram a aceitar a ideia de que esses dois homens⁵ falavam de questões similares, ainda que a partir de ponto de vistas diferentes” (Jay, 2008, p. 133). Foi através do trabalho de Erich Fromm que o *Institut für Sozialforschung*⁶ introduziu a psicanálise em sua teoria crítica neomarxista: essa introdução significa, também, a ruptura do Instituto com o marxismo tradicional.

Segundo o comentarista, foi, inclusive, a insatisfação crescente com o marxismo que levou Marcuse a integrar a psicanálise em sua teoria, investigando os obstáculos psicológicos às mudanças sociais significativas. De um lado, a integração da psicanálise à teoria crítica corroborou para o pessimismo teórico e o afastamento da militância política, de outro lado, para

⁵ O autor refere-se aos pensadores Karl Marx e Sigmund Freud.

⁶ Instituto de Pesquisa Social.

Marcuse, significou “uma reafirmação da dimensão utópica do radicalismo” (Jay, 2008, p. 156): ele analisava Freud a partir de um viés utópico revolucionário.

Na teoria psicanalítica, o indivíduo é pensado a partir de uma estrutura mental designada por id, ego e superego: a camada fundamental dessa estrutura mental é o id: ele está isento das formas e princípios que afetam o indivíduo consciente, isto é, ele é parte do seu inconsciente e é completamente dominado pelo princípio de prazer, esforçando-se unicamente para satisfazer as necessidades instintivas do homem. É a partir da influência da sociedade, denominada mundo externo por Marcuse, que o id se desenvolve até formar o ego: este é responsável pela mediação entre o id e o mundo externo. É ele quem resguarda o id, entregue cegamente à gratificação de seus instintos, de sua aniquilação: “o ego preserva a sua existência, observando e testando a realidade, recebendo e conservando uma ‘imagem verdadeira’ da mesma, ajustando-se à realidade e alterando-a no seu próprio interesse.” (Marcuse, 1975, p. 46). Portanto, o principal papel do ego é controlar e organizar os impulsos instintivos do id, a fim de reduzir ao mínimo os conflitos com o mundo exterior.

A última parte da estrutura mental é o superego: ela surge da introjeção de restrições externas, que são feitas, primeiramente, pelos pais e, depois, pelas instituições sociais. Após serem introjetadas no ego, essas restrições convertem-se na sua consciência: o princípio de realidade afirma-se através dela, que é uma contração do ego consciente: ele é o responsável por impor tanto as exigências da realidade, concebidas pelo princípio de realidade, quanto também as de uma realidade passada, que fora introjetada pela repressão paternal e social; ele está em constante luta com o id:

O passado revela a sua dupla função na modelação do indivíduo e da sua sociedade. Recordando o domínio do princípio de prazer primordial, onde a liberdade de carência será uma necessidade, o id transporta os vestígios de memória desse estado para todo o futuro presente: projeta o passado no futuro. Contudo, o superego, também inconsciente, rejeita essa reivindicação instintiva sobre o futuro, em nome de um passado que já não é de satisfação integral e apenas de amarga adaptação a um presente punitivo (Marcuse, 1975, p. 49).

Marcuse baseia-se no conceito de homem oriundo da teoria freudiana que, segundo ele, é a mais irrefutável acusação à civilização ocidental. A história do homem é a história de sua repressão: “a cultura coage tanto a sua existência social como a biológica, não só partes do ser humano, mas também sua própria estrutura instintiva.” (Marcuse, 1975, p. 30). No entanto, essa coação não é negativa: “Por causa desse ganho duradouro, através da renúncia e restrição, de acordo com Freud, o princípio de realidade salvaguarda, mais do que destrona, e modifica, mais do que nega, o princípio de prazer” (Marcuse, 1975, p. 34).

A repressão é, também, a pré-condição do progresso. Quando falamos de progresso, temos de ter ciência que, de acordo com Marcuse, o progresso pode ser definido de duas maneiras: progresso técnico e progresso humanitário. O progresso técnico é caracterizado pelo aumento do conhecimento e das capacidades humanas, que deve ser utilizado visando a dominação universal do meio humano e natural para resultar em uma crescente riqueza social. Essa riqueza social é a pré-condição para o progresso humanitário: este é caracterizado pela realização da liberdade humana, isto é, uma sociedade na qual a maior quantidade de indivíduos torna-se livre, ele resulta na humanização progressiva dos homens, no desaparecimento da opressão e do sofrimento. Dessa forma, apesar de serem pensados de maneira opostas, eles se interligam: é impossível vislumbrar quaisquer modos de existência mais livre dos indivíduos sem que a sociedade desfrute de um alto grau de progresso técnico.

Dessa forma, sendo pré-condição do progresso, não se pode pensar na coação como negativa, visto que a liberdade do homem depende da sua conversão em indivíduo: o progresso, então, é necessário para que o homem animal se transforme em indivíduo. Além disso, sem a coação os homens estariam livres para perseguir todos seus instintos naturais, que são contrários à preservação duradoura:

O Eros incontrolado é tão funesto quanto a sua réplica fatal, o instinto de morte. Sua força destrutiva deriva do fato deles lutarem por uma gratificação que a cultura não pode consentir: a gratificação como tal e como um fim em si mesma, a qualquer momento. Portanto, os instintos têm de ser desviados de seus objetivos, inibidos em seus anseios. A civilização começa quando o objetivo primário, isto é, a satisfação integral de necessidades é abandonada (Marcuse, 1975, p. 33).

O que Freud traz à tona é que, enquanto não limitadas, ambas as pulsões [Eros e Tanatos] não são apropriadas para a construção de uma sociedade. Eros, sem a repressão, não passa de uma pulsão para se obter um prazer intenso e duradouro, enquanto a pulsão de morte é mero desejo da aniquilação de toda vida. A sociedade [desde a sua formação até o seu desenvolvimento] só pode ser pensada se o princípio de prazer for substituído pelo princípio de realidade. É necessário levar em consideração a relação entre a construção da sociedade e o indivíduo, pois este não pode ser pensado excluindo, de todo, a sua relação com o meio externo: uma análise do indivíduo enquanto unidade e não como um todo, isto é, excluindo a sua relação com a sociedade, é uma análise rasa e errônea.

Segundo Marcuse, o homem animal converte-se em indivíduo através de uma transformação fundamental de sua natureza⁷, que afeta tanto seus anseios quanto valores instintivos. Essa conversão é baseada na transformação do “princípio de prazer” em “princípio de realidade”; ambos estão interligados às duas dimensões que compõem o homem: o consciente e o inconsciente.

É como se o indivíduo existisse em duas diferentes dimensões, caracterizadas por diferentes processos e princípios mentais. A diferença entre as duas dimensões é tanto de natureza histórico-genética como estrutural: o inconsciente, governado pelo princípio de prazer, compreende os mais remotos processos primários, resíduos de uma fase de desenvolvimento em que eles eram a única espécie de processos mentais (Marcuse, p. 33, 1975).

O homem, governado pelo princípio de prazer, é aquele que se importava meramente com seus instintos primários de obter prazer e evitar qualquer atividade que lhe causasse a sensação de desprazer. No entanto, o princípio de prazer é irreconciliável com a civilização. E, quando compreende isso, o indivíduo passa a ser governado por outro princípio: o de realidade. Esse supera o princípio de prazer e faz com que o homem tenha consciência de que é necessário abdicar dos seus prazeres imediatos em prol do prazer adiado, mas garantindo. É, então, o princípio de realidade que permite que o homem se transforme em indivíduo: aquele que, sobre o princípio de prazer, era mero feixe de desejos se converte em um ego organizado e desenvolve sua faculdade racional.

Sob o princípio de realidade, o ser humano desenvolve a função da razão: aprende a examinar a realidade, a distinguir entre bom e mau, verdadeiro e falso, útil e prejudicial. O homem adquire as faculdades de atenção, memória e discernimento. **Torna-se um sujeito consciente, pensante, equipado para uma racionalidade que lhe é imposta de fora** (Marcuse, 1975, p. 34, grifo nosso).

O princípio de realidade é responsável pela introjeção de valores e objetivos nos homens: o sujeito se torna, então, consciente e, conseqüentemente, é compreendido como um indivíduo social. É o ego o responsável por substituir o princípio de prazer pelo princípio de segurança. É este [o princípio de realidade] o responsável por tornar viável uma relação entre o homem e o mundo externo: um mundo histórico – “o mundo externo que o ego em evolução defronta é, em qualquer estágio, uma organização histórico-social específica da realidade, afetando a estrutura mental através de agências ou agentes sociais específicos.” (Marcuse, 1975, p. 49).

⁷ Aqui nota-se o amadurecimento do conceito de indivíduo no autor: ele incorpora a teoria freudiana das pulsões e aprimora a sua significação do que é um indivíduo.

É por isso que a sociedade liberal era considerada o ambiente adequado à racionalidade individualista. Dessa forma, compreende-se por que Marcuse elucida o motivo pelo qual “a validade da teoria freudiana dependia em grande medida da existência da sociedade burguesa de Viena nas décadas anteriores à era fascista” (Marcuse, 1998, p. 92). O sujeito que Freud utiliza como objeto de sua teoria é o sujeito autônomo burguês. No entanto, esse sujeito torna-se obsoleto devido à realidade social em que está inserido: não há mais um sujeito autônomo.

3. LIBERDADE E REPRESSÃO: UM OLHAR SOBRE A INDIVIDUALIDADE

Segundo Kellner (2015), a sociedade industrial avançada surge após mudanças na produção, consumo, cultura e pensamento: nessa, a tecnologia reestrutura o trabalho, o lazer e influencia diretamente a vida dos homens; paralelamente às demais mudanças, ocorre também o surgimento de novos meios de controle e dominação: a própria liberdade humana é transformada, gradualmente, em um instrumento de coerção social.

Neste capítulo, buscarei elucidar como esse processo tecnológico afetou diretamente o indivíduo: como ele deixou de ser um sujeito autônomo e se transformou em um átomo social, sem quaisquer vestígios de uma autonomia (e individualidade) bem estruturada; e através de quais mecanismos a sociedade conseguiu anular o indivíduo para sua própria manutenção e perpetuação.

3.1. Revelando as engrenagens do Mundo Administrado

A satisfação das necessidades do homem é histórica e, conseqüentemente, condicionada à sociedade em que está inserido: para além das necessidades vitais, tudo aquilo que o sujeito necessita foi construído historicamente em relação ao que a sociedade define como necessário. Um dos traços característicos do mundo administrado é a sua capacidade de reprimir as verdadeiras necessidades individuais através da introjeção de falsas necessidades, que têm como intuito impor ao sujeito as exigências necessárias para manutenção e perpetuação dos interesses dominantes da sociedade.

As necessidades podem ser compreendidas como ‘falsas’ e ‘verdadeiras’ – as primeiras são aquelas que foram superimpostas ao indivíduo de acordo com os interesses da sociedade com intuito de reprimi-lo, elas “perpetuam a labuta, agressividade e a injustiça” (Marcuse, 2015, p. 44). Embora sejam contrárias à ideia de liberdade política, quando satisfeitas geram uma falsa sensação de gratificação no indivíduo e, embora esse identifique e acredite que lhe

são próprias, elas são impostas meramente a fim de manter funcional o aparato econômico: “isso depende de se ela pode ou não ser vista como desejável e necessário para as instituições e interesses predominantes da sociedade” (Marcuse, 2015, p. 44).

Elas são, também, instrumentos de controle social produzidos por uma sociedade que exige a repressão do indivíduo para sua manutenção; dessa forma, ainda que o indivíduo se identifique e acredite que elas sejam próprias e que, além disso, elas possam chegar a esse patamar, elas continuam sendo falsas necessidades, são meros produtos da sociedade industrial avançada, que para sua própria manutenção, exige a repressão do indivíduo: “a maior parte das necessidades predominantes de descansar, divertir-se, de comportar-se e consumir de acordo com os anúncios, de amar e odiar o que os outros amam e odeiam, pertence à categoria das falsas necessidades” (Marcuse, 2015, p. 44).

As necessidades verdadeiras são as necessidades vitais, pois são as únicas que possuem pretensão à satisfação absoluta dos homens: satisfação essa que é condição necessária para a realização tanto das necessidades falsas quanto verdadeiras – “a satisfação dessas necessidades é o pré-requisito para a realização de *todas* as necessidades, tanto das não-sublimadas quanto das sublimadas” (Marcuse, 2015, p. 44, grifo do autor).

O novo modo de produção dessa sociedade permite que o homem goze de uma melhor condição de vida e é, devido a isso, que, embora essas sejam falsas necessidades, elas são perpetuadas pelo próprio sujeito: o trabalhador, que outrora não gozava de nenhum direito, agora tem uma falsa condição de vida equiparada com o seu chefe; eles se divertem com o mesmo programa de televisão e são capazes de frequentar os mesmos ambientes de lazer e descanso, no entanto, essa igualdade não demonstra o desaparecimento das classes sociais, mas sim uma alternativa que o aparato dominante utiliza para a preservação do ‘Establishment’⁸.

O que permite que os homens gozem de uma nova condição de vida é o alto grau de dominação da natureza: a sociedade alcança um nível de progresso técnico que a permite satisfazer as necessidades dos sujeitos. Apesar da racionalidade tecnológica, a sociedade industrial avançada é irracional:

sua produtividade destrói o livre desenvolvimento das necessidades e faculdades humanas, sua paz é mantida pela constante ameaça de guerra, seu crescimento

⁸ Este termo é utilizado por Marcuse em seu livro *O homem unidimensional*. De acordo com os tradutores, o autor grafava a palavra em letra maiúscula em seu texto. No entanto, dentro do vocabulário político brasileiro, não é usual utilizar sua tradução literal [Estabelecimento]. Dessa forma, optaram por manter o termo original.

depende da repressão das reais possibilidades de pacificação da luta pela existência – individual, nacional e internacional (Marcuse, 2015, p. 32).

Dessa forma, a sociedade, em seu estado atual, possui riqueza social suficiente para garantir a humanização progressiva dos homens, o que resultaria no desaparecimento da opressão e do sofrimento – em uma ‘pacificação da existência’⁹. Como dito anteriormente, o progresso técnico é a condição necessária para que seja possível extinguir a labuta do homem. A tecnologia, tomada como um modo de produção, é tanto uma forma de organizar as relações sociais em vista de sua perpetuação ou modificação, como um instrumento de controle e dominação. Segundo Marcuse, “a técnica por si só pode promover tanto o autoritarismo quanto a liberdade, tanto a escassez quanto a abundância, tanto o aumento quanto a abolição do trabalho árduo” (Marcuse, 1999, p. 74). No entanto, mesmo diante da capacidade de pacificação da existência, o mundo administrado recusa essa alternativa:

[...] essa sociedade é um sistema de vida completamente estático: autopropulsora em sua produtividade opressiva e em sua coordenação benéfica. A contenção do progresso técnico caminha de mãos dadas com seu crescimento na direção estabelecida. A despeito dos entraves políticos impostos pelo *status quo*, **quanto mais a tecnologia parece capaz de criar condições para a pacificação, mais o espírito (*mind*) e o corpo do homem são organizados contra essa alternativa** (Marcuse, 2015, p. 53).

Aqui encontra-se uma grande contradição da sociedade industrial avançada: embora a sociedade possa se organizar em prol de satisfazer as necessidades vitais dos homens, de maneira que seu controle tornaria possível a autonomia individual, opera-se a tendência oposta: “o aparato impõe suas exigências econômicas e políticas de defesa e expansão sobre o tempo de trabalho e o tempo livre, sobre a cultural material e intelectual” (Marcuse, 2015, p. 42). Os homens tornam-se cada vez menos livres e a sociedade caminha, gradualmente para a barbárie. Adorno e Horkheimer, na *Dialética do Esclarecimento*, demonstram a mesma preocupação: “por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie” (Adorno, Horkheimer, 2006, p. 11): está é, portanto, a característica dialética do mundo administrado.

Ele é a execução de um projeto histórico, que visa transformar e organizar a natureza em material de dominação – “a mais recente etapa na realização de um *projeto* histórico específico – a saber, a experiência, a transformação e organização da natureza como mero material de dominação.” (Marcuse, 2015, p. 36, grifo do autor). A mesma descrita por Adorno e Horkheimer: “o que os homens querem aprender da natureza é como empregá-la para dominar

⁹ Este termo é utilizado por Marcuse, em seu livro *O Homem Unidimensional*, para se referir ao estado em que os homens gozam de liberdade suficiente em uma sociedade humanizada.

completamente a ela e aos homens. Nada mais importa” (Adorno, Horkheimer, 2006, p. 18). No entanto, quanto mais dispositivos o homem inventa para dominar a natureza, mais depende desses para sobreviver: “apenas presumimos dominar a natureza, mas, de fato, estamos submetidos à sua necessidade” (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 17).

Ao mesmo tempo que o progresso técnico oferece as condições necessárias para um mundo justo, ele confere ao aparato dominante e aos que o subjagam superioridade sobre o resto dos homens: esses são sistemáticos, eles determinam o produto da sociedade e as operações que o servem e o ampliam: a sociedade torna-se totalitária, pois determina não somente aquilo que diz respeito ao âmbito social, mas, também, as necessidades e aspirações individuais: “a tecnologia serve para instituir novas formas, mais efetivas e prazerosas, de controle e coesão social” (Marcuse, 2015, p. 36).

O mundo administrado faz de todo progresso técnico e científico meros produtos e organiza-se a fim de tornar cada vez mais efetiva a dominação dos homens e da natureza; a racionalidade dessa sociedade não possui qualquer elemento crítico, ela é irracional em sua própria racionalidade: não há mais possibilidade de aberturas para novas formas de organização, ela baseia-se, unicamente, na dominação dos homens e da natureza para a realização de seus próprios interesses – “ mais alta produtividade do trabalho pode ser usada para a perpetuação do trabalho e a mais eficiente industrialização pode servir para a restrição e manipulação das necessidades” (Marcuse, 2015, p. 54).

No entanto, essa nova dominação é disfarçada de liberdade: essa racionalidade, sem qualquer elemento crítico que a torna capaz de pensar sua função social, torna-se a possibilitadora de um novo tipo de dominação e de um universo totalmente totalitário, em que tanto os homens quanto a natureza se tornam instrumentos para a perpetuação da ordem social vigente. Dessa forma, embora seja um sistema de dominação, os indivíduos encontram-se cada vez mais conformados com ele, pois é ele que garante a estabilidade econômica e um crescente padrão de vida. Mesmo nos setores mais desenvolvidos da sociedade, essa coerção é efetiva: a diferença entre as necessidades sociais e individuais parecem somente teóricas.

Este princípio de dominação não é baseado na força bruta, ele obtém, ao longo da mudança dos métodos de produção e vida, um caráter espiritual: o homem torna-se seu próprio senhor – é a dominação do homem pelo próprio homem. As bases de dominação são substituídas: a dependência individual, aquela marcada pela relação senhor/escravo, pela dependência da ordem objetiva das coisas; essa dependência é, ela mesma, o resultado da

dominação. Os novos meios de dominação requerem uma racionalidade maior, no entanto, os limites dessa resultam na escravização do homem, não por outros homens, mas por um “aparato produtivo que perpetua a luta pela existência e a externa a uma luta internacional total que arruína a vida daqueles que constroem e usam esse aparato” (Marcuse, 2015, p. 153). Assim, além de dominação não ser baseada na força bruta, ela é imposta aos homens pelo aparato dominante da nova estrutura social vigente.

3.2. A regressão do esclarecimento à ideologia: o processo de racionalização pragmática do mundo

Segundo Adorno e Horkheimer (2006), o esclarecimento era o processo de desencantamento do mundo: ao dissolver os mitos e substituir a imaginação pela verdade, ele perseguia o objetivo de livrar os homens do medo de uma natureza desconhecida que, outrora, os dominava pela falta de conhecimento diante dela. No entanto, diante de um aparato que é determinado pelo princípio da eficiência, o esclarecimento transforma-se em mera técnica de produção e difusão: o incentivo ao lucro é o que mantém o aparato em movimento e o que possibilita a existência de um novo padrão de vida.

O desencantamento do mundo, que deveria servir para vencer a superstição e o medo irracional de uma natureza desconhecida, transforma-se em mera dominação da natureza: os homens não querem apenas conhecê-la, mas “o que [...] querem aprender da natureza é como empregá-la para dominar completamente a ela e aos homens.” (Adorno, Horkheimer, 2006, p. 18). O objetivo não é mais a verdade, ao contrário, o esclarecimento afasta-se cada vez mais dele tendo em vista dominação pragmática tanto dos homens quanto das coisas.

Além de se transformar em mera técnica, o esclarecimento precisa consistir no cálculo da eficácia – “no colapso atual da civilização burguesa, o que se torna problemático é não apenas a atividade, mas o sentido da ciência” (Adorno, Horkheimer, 2006, p. 11). Ao renunciar à reflexão sobre o elemento regressivo, o esclarecimento se entrega à racionalização pragmática do mundo e perde tanto o seu caráter emancipatório quanto a sua relação com a verdade: ele se converte, a serviço da ordem social vigente, na total mistificação das massas.

Este é um mundo de meios e não de fins: aquilo que é considerado como finalidade em relação ao indivíduo são meros instrumentos do aparato para a sua própria manutenção. A razão deveria ser o poder de negação à ordem social vigente: ela deveria servir como uma forma dos homens alcançarem a verdade sobre si mesmos e sobre as coisas. No entanto, este mundo é

guiado pela razão formalizada: ela não é mais capaz de conceber a sua própria objetividade e, então, começa a negá-la como utópica; ela é completamente expurgada da realidade social e renuncia à sua tarefa de julgar as ações e o modo de vida dos homens: “a razão os entregou à sanção última dos interesses conflitantes aos quais nosso mundo parece de fato abandonado” (Horkheimer, 2015, p. 17). Ela torna-se indiferente aos seus objetos, não é mais poder de negação, ao contrário, valida e se torna sujeito das meias leis gerais da ordem social vigente. Essa transmutação da razão em mero instrumento é a última do universo totalitário da racionalidade tecnológica:

As tendências estabilizadoras colidem com os elementos subversivos da razão, o poder do positivo com aquele do pensamento negativo, até as conquistas da civilização industrial avançada levam ao triunfo da realidade unidimensional sobre toda contradição (Marcuse, 2015, p. 138).

A nova concepção de razão fundamenta o princípio do ajustamento: não mais preocupa-se em alcançar a regulação entre os meios e fins, ela transforma-se em um instrumento para ser capaz de compreender os fins e, então, determiná-los: “nos tempos modernos, a razão tem demonstrado uma tendência a dissolver seu próprio conteúdo objetivo” (Horkheimer, 2015, p. 21). E, ao se transformar em instrumento, ela abdica da sua autonomia. A racionalidade, meramente tecnológica, ajusta-se às regras de controle e dominação social. Ou seja, por causa da expansão da indústria, a razão mecaniza-se, mas “se ela se torna o traço característico das mentes, se a própria razão é instrumentalizada, ela assume certa materialidade e cegueira, **tornar-se um fetiche**, [...] que é aceita em vez de ser experienciada intelectualmente” (Horkheimer, 2015, p. 31, grifo próprio).

A instrumentalização da razão influencia diretamente na transformação da sociedade em um mundo administrado, uma vez que aquilo que outrora era citado como inerente à razão perde a sua raiz intelectual: embora ainda sejam, segundo Horkheimer, objetivos e fins, não há qualquer agente racional capaz de avaliá-los e relacioná-los a uma realidade objetiva:

Quanto mais emasculado torna-se o conceito de razão, mais facilmente se presta à manipulação ideológica e à propagação das mais gritantes mentiras. O avanço do esclarecimento dissolve a ideia de razão objetiva, dogmatismo e superstição, mas, frequentemente, a reação e obscurantismo são os que mais lucram desse desenvolvimento. **Interesses particulares opostos aos valores humanitários tradicionais apelarão para uma razão, impotente, em nome do “senso comum”** (Horkheimer, 2015, p. 32, grifo próprio).

A razão perde a dimensão de seu poder crítico: ela não nega a sociedade, ao contrário, ela a valida e a mantém funcional – o impacto do progresso a transforma “em submissão aos fatos

da vida e à capacidade dinâmica de produzir mais e maiores fatos do mesmo tipo de vida” (Marcuse, 2015, p. 48).

3.3. Os novos padrões de individualidade: da autonomia à adaptação cega

O avanço tecnológico sinaliza uma não-liberdade racional e democrática: junto com os novos modos de produção e a nova forma de organização social surge uma nova racionalidade e novos padrões de individualidade. O padrão de individualidade do sujeito autônomo, capaz de utilizar da sua racionalidade para desenvolver todas as faculdades e habilidades humanas, dissolve-se na sociedade industrial avançada. O incentivo ao lucro, que mantém o aparato em movimento, coloca o controle da produção nas mãos dos detentores dos meios de produção: será o poder tecnológico que ditará a quantidade, a forma e o tipo de mercadoria a serem produzidos, e esse novo modelo de produção e distribuição afeta toda a racionalidade da sociedade.

A racionalidade individualista que outrora garantia a liberdade do homem de se contrapor à sociedade e desenvolver o pensamento autônomo, transforma-se em racionalidade tecnológica, que requer do indivíduo novos padrões de comportamento. Segundo Marcuse, o sujeito, governado pela racionalidade técnica, transforma-se em um instrumento: ele não é mais o objeto da sociedade, esse papel é transferido para a maquinaria e o sujeito se torna um mero instrumento em poder dela; ele aprende a transferir toda a sua espontaneidade à maquinaria, que o domina.

Não há um desaparecimento da individualidade, ela se transforma. O sujeito tornou-se “objeto de organização e coordenação em larga escala, e o avanço individual se transformou em eficiência padronizada” (Marcuse, 1999, p. 78). O indivíduo autônomo é substituído pelo indivíduo eficiente: não existe mais a necessidade, nem a possibilidade, de se opor à sociedade e desenvolver a sua própria autonomia, ao contrário, o sujeito precisa adaptar-se ao meio em que está inserido.

O indivíduo eficiente é aquele cujo desempenho consiste numa ação somente enquanto seja a reação adequada às demandas objetivas do aparato, e a liberdade do indivíduo está confinada à seleção dos meios mais adequados para alcançar uma meta que ele não determinou. (Marcuse, 1999, p. 78)

O homem só será reconhecido à medida que se adaptar e for útil ao aparato: “a eficiência é um desempenho recompensado e consumado apenas em seu valor para o aparato” (Marcuse, 1999, p. 78), a sociedade se racionalizou ao ponto da própria racionalidade pragmática se tornar um poder social, obrigando o indivíduo a se adaptar sem nenhuma resistência. Dessa forma, a

liberdade que o homem gozava, devido à racionalidade individualista, foi substituída pela eficiência com que desempenhava as atividades a ele atribuídas.

O indivíduo não é mais uma finalidade, ao contrário, ele é mera ferramenta:

a sua mente é a da sociedade de classes, em sua forma otimizada, sem quaisquer ornamentos. **O seu domínio resoluto [purposeful rule] faria da humanidade uma massa de ferramentas sem qualquer propósito [without any purpose]** (Horkheimer, 2021, p. 157, grifo próprio).

De acordo com Horkheimer, a vida do sujeito se torna administrada em função do desenvolvimento da racionalidade tecnológica.

Marcuse recorre a Veblen para explicar o processo maquinário que se estende pela nova sociedade tecnológica. Segundo ele, o operário é um mero serviçal, que tem como obrigação manter o ritmo harmônico ao processo da máquina, auxiliando os pontos em que este é incompleto: ele não utiliza a máquina, apenas é o instrumento que lhe falta para funcionar corretamente. Este processo requer do homem um comportamento flexível e mecanizado, para que ele possa responder, rapidamente, ao que lhe é pedido:

A nova atitude se diferencia de todo o resto pela submissão altamente racional que a caracteriza. Os fatos **que dirigem o pensamento e a ação do homem não são os da natureza**, que devem ser aceitos para que possam ser controlados, ou aquelas da sociedade, que devem ser modificados porque já não correspondem às necessidades e potencialidades humanas. **São antes os fatos do processo da máquina, que por si só aparecem como a personificação da racionalidade e da eficiência** (Marcuse, 1999, p. 79, grifo próprio).

Não há qualquer racionalidade nesta sociedade; é essa uma das características da sociedade industrial avançada: a irracionalidade de sua racionalidade. Os homens não são mais capazes de distinguir entre aquilo que é emancipatório e o que é utilizado para sua repressão: os homens não se identificam enquanto sujeitos, ao contrário, eles se reconhecem “em suas mercadorias; encontram sua alma no seu automóvel, nos seus aparelhos *hi-fi*, nas suas casas de dois andares ou com mezanino e nos seus utensílios de cozinha” (Marcuse, 2015, p. 47). Esse reconhecimento não se dá porque os homens estabelecem as leis das coisas, mas porque as aceitam cegamente, sem qualquer capacidade de negá-las ou reconhecê-las como meros instrumentos de coerção social: eles as transformam em ídolos.

Além de não ser capaz de distinguir entre o que é emancipatório ou repressivo, o indivíduo não encontra saída do aparato que assim como o mecanizou e padronizou seus comportamentos, fez o mesmo com a realidade social: não há lugar para autonomia em uma sociedade que a sobrevivência, e o sucesso, dependem da capacidade do sujeito de adaptar-se ao aparato dominante.

A riqueza social capaz de manter os homens com uma elevada condição de vida, se comparada com a sua situação anterior, torna o indivíduo um mero instrumento para manutenção dessa sociedade: pouco importa se a manutenção dessa requeira dele “...a necessidade de trabalho imbecilizante onde isso não é mais necessário; a necessidade de modos de relaxamento que aliviam e prolongam essa imbecilização...” (Marcuse, 2015, p. 46), desde que ele goze de tudo aquilo que a sociedade oferece como necessário:

Sua produtividade e eficiência, sua capacidade de aumentar e ampliar comodidades e transformar o desperdício em necessidade e a destruição em construção, a dimensão com que essa civilização transforma o mundo objetivo em uma extensão do corpo e do espírito (*mind*)... (Marcuse, 2015, p. 47).

A introjeção de valores, que visam a manutenção dos modos de produção da sociedade administrada, confere ao indivíduo a necessidade de, por si mesmo, reproduzir e perpetuar a dominação e coerção social exercidos pela sociedade, a fim de mantê-la funcional. O espaço privado do indivíduo, a sua liberdade interior, é invadido e reduzido pela realidade tecnológica: o resultado disso não é um mero ajustamento à sociedade, mas a ‘mimesis’: “uma identificação imediata do indivíduo com *sua* sociedade e, através dela, com a sociedade como um todo” (Marcuse, 2015, p. 48).

Embora seja mais simples visualizar a influência freudiana no conceito de indivíduo de Marcuse, é possível fazer o mesmo a partir da definição de indivíduo em Horkheimer, principalmente, quando o analisamos a partir do parâmetro psicológico. Em seu capítulo “A Revolta da Natureza”, Horkheimer discute, segundo Silva (2019), o processo de formação do ego a partir da perspectiva psicanalítica de Freud. Certamente, essa percepção de identidade, que chamaremos de individualidade, é mais definida em adultos do que em crianças: mas é, durante a infância, o momento crucial de seu desenvolvimento.

Desde o seu nascimento, o homem enfrenta o aspecto dominador da civilização: o primeiro contato com essa força dominadora é a relação entre pai e filho; o pai é a instância que confronta a criança com as regras fundamentais da civilização – em sua relação com o pai, a criança aprende a resistir à pressão imediata dos seus impulsos; ela deixa de ser um animal entregue aos seus desejos e aprende “a adotar um superego que encarna todos os assim chamados princípios que seu pai e outras figuras paternas sustentam para ela” (Horkheimer, 2015, p. 23).

A família representa um papel fundamental na formação do indivíduo e de sua personalidade. Este processo pode ser drástico caso esse princípio de realidade não seja imposto

por um indivíduo, como o pai, e sim por um grupo social. No entanto, não se deve levar em consideração somente a presença familiar na formação de um ser humano, mas, também, aquilo que é necessário para que essa presença seja estável e positiva: a formação deste ego pode vir a ser prejudicada em classes sociais mais oprimidas, pois esses não gozam da estabilidade econômica necessária para o próprio desenvolvimento – não há como se preocupar com a formação de um *ego* quando a única preocupação é adaptar-se para sobreviver numa sociedade que requer do indivíduo mera produtividade.

É necessário abrir um parêntese: mesmo que o fundamento econômico seja favorável para que a elite desenvolva o seu *ego*, este é tão atrofiado quanto o das massas. A preocupação da elite não consiste em desenvolvê-lo, mas em adquirir poder social, que é medido pelo poder sobre as coisas. “Pelo fato de a sociedade moderna ser uma totalidade, o declínio da individualidade afeta tanto os grupos sociais mais baixos quanto os mais altos, o trabalhador não menos do que o homem de negócios” (Horkheimer, 2015, p. 158). Dessa forma, quanto maior for a preocupação do indivíduo sobre as coisas, mais essas o dominarão e atrofiarão a sua individualidade, de maneira que não lhe restará “quaisquer traços genuinamente individuais e mais sua mente será transformada em um autômato da razão formalizada” (Horkheimer, 2015, p. 145).

Retomando o que dizíamos: não é suficiente que o âmbito familiar seja estável afetivamente, mas que ele [e a própria sociedade] apresente estabilidade: o amor materno não é um mero sentimento, ele deve encontrar sua devida expressão. Essa expressão se dá através do cuidado da família com a criança, que depende, diretamente, da riqueza do país, do progresso técnico e da classe social dos pais:

É necessário considerar o quanto a saúde da mãe, a alimentação e cuidado com a criança significam para o desenvolvimento físico e psicológico desse. Tudo isso depende em grande medida da riqueza do país, do progresso da ciência, da classe social dos pais. Logo nos primeiros meses, torna-se decisivo algo que as pessoas sempre falam, mas raramente descrevem com alguma exatidão: o amor materno. O amor materno não consiste meramente no sentimento, nem sequer na intenção: é imprescindível que esse amor encontre sua devida expressão (Horkheimer, 1970, p. 13, tradução própria).

A criação, então, tem um papel importante na formação da personalidade do indivíduo. O bem-estar da criança e a confiança que sente na família e no ambiente influencia diretamente na forma com que ele se relaciona com o mundo. Um ambiente instável pode resultar em uma personalidade sem quaisquer traços de espontaneidade, de maneira que a própria relação do

sujeito com o mundo torne-se incompleta. Como dito anteriormente, desde o momento de seu nascimento, o homem é determinado pelo aspecto social que afeta a sua personalidade:

o fato de alguém se concentrar em sua própria valia ou ser capaz de ter um interesse vivo por uma questão, de ser capaz de se entregar a pessoas e coisas, a profundidade ou superficialidade das sensações e até mesmo do pensamento, tudo isso não é apenas uma mera facticidade natural, mas um resultado histórico (Horkheimer, 1970, p. 14, tradução própria).

A família aqui é base inicial para a formação do ego nas crianças. Marcuse (1998) elucida que o confronto entre sociedade e indivíduo é vivido, primeiramente, na confrontação com o pai: é esse confronto inicial que determina o desenvolvimento do indivíduo. É papel do pai fazer com que a criança entenda a necessidade de subordinar o princípio de prazer ao princípio de realidade, isto é, de abdicar da satisfação imediata de seus prazeres em prol da vida em sociedade. Dessa forma, “a primeira *socialização* do indivíduo é obra da família e, qualquer que seja a autonomia que a criança possa alcançar, seu ego desenvolve-se em primeiro lugar na esfera e no refúgio do privado” (Marcuse, 1998, p. 93, grifo do autor).

É o pai que desempenha o papel inicial de apresentar os postulados fundamentais da civilização. É, ao ser repreendida, que a criança aprende a resistir à pressão imediata dos seus impulsos e negar a necessidade de atender a suas satisfações imediatas. O pai é, como dito anteriormente, decisivo para que a criança adote um superego. No entanto, na sociedade contemporânea, o modelo de família burguesa não mais existe. O pai já não é mais responsável por garantir um futuro particular para seus filhos, a sua relação não é mais de pai e filho – ele perde o poder repressivo que outrora possuía; a mãe, anteriormente dedicada à vida doméstica, se vê obrigada a dedicar a seu tempo para a atividade laboral.

A criança é confrontada não mais pelas forças individuais da família; na sociedade industrial, essas forças são substituídas por forças coletivas, que desintegram o *ego* do indivíduo. A mãe não desempenha mais o seu papel de ser aquela que oferece um amor incondicional à criança: ela transforma-se em uma enfermeira e seu papel, enquanto mãe, torna-se parte de uma técnica – aqui encontra-se uma característica vital da sociedade administrada: a transformação da maternidade em uma ciência é benéfica para ela; no entanto, desampara o indivíduo de uma influência necessária para a sua formação, isto é, ela não demonstra interesse pelas necessidades do indivíduo e em como suas ações o afetarão.

Assim sendo, a família que, no século XIX, era a responsável por assegurar uma infância estável à criança, no capitalismo tardio transfere essa tarefa a outras instituições ou para a vida em sociedade. O abandono da família como necessária para a formação do indivíduo é um dos

fatores da formação de indivíduos cada vez mais massificados e sem qualquer traço de individualidade. O ego não mais é desenvolvido no âmbito familiar: esta não é mais o agente da socialização psíquica, as instituições da sociedade que o são. Os filhos tornam-se cada vez mais independentes do pai e da tradição familiar:

As obrigações e o comportamento socialmente necessários já não são aprendidos – e interiorizados – na longa luta com o pai: o ideal do ego (*Ichideal*) é muito mais levado a agir diretamente e ‘de fora’ sobre o ego, *antes ainda* que este se tenha constituído de fato como sujeito pessoal e (relativamente) autônomo da mediação entre o próprio eu (*Selbst*) e os outros (Marcuse, 1998, p. 94).

A liberdade que o indivíduo goza da sua família não é, em momento algum, benéfica. Ao contrário, ela é a razão de um ego atrofiado. A transferência do papel dos pais para os grupos sociais é o que explica o desaparecimento da resistência individual às tendências dominadoras da sociedade; a criança que, outrora, compreendia que a renúncia aos seus impulsos instintivos era benéfica, tanto para si quanto para a sociedade, transforma-se no adolescente que não acredita que essa seja adequadamente compensada: “o que enche o adolescente de agonia é, acima de tudo, sua compreensão vaga e confusa da estreita relação ou quase identidade entre razão, o eu, a dominação e a natureza” (Horkheimer, 2015, p. 126).

O indivíduo tem noção que, ao decidir confrontar os padrões dominantes, terá uma vida de conflitos: embora seja bem-sucedido na formação do seu eu, ao se voltar contra a realidade “ele deve estar pronto para correr o risco da solidão extrema” (Horkheimer, 2015, p. 126). O mundo administrado se organiza de tal maneira que encaminha os homens para a submissão: os homens não possuem qualquer força para se posicionar contra a realidade e se oblitera diante dessa: “eles nunca se reconciliaram racionalmente com a civilização. Em vez disso, **curvam-se a ela, aceitando secretamente a identidade entre razão e a dominação, entre a civilização e o ideal, não importando o quanto encolham os ombros**” (Horkheimer, 2015, p. 127, grifo próprio). Os homens aceitam a dominação do mais forte – e o mais forte não é representado pelo outro homem, como outrora fora, mas pelos padrões dominantes da sociedade.

3.3.1. O indivíduo reprimido: o conceito de átomo social

Não há mais, no modelo atual de produção, um ego estruturado: este transforma-se em um mero conceito, não há qualquer vestígio de luta e repressão na sua formação e, conseqüentemente, não há quaisquer vestígios da formação de indivíduos que sejam capazes de se impor à sociedade e seu modelo de produção. É improvável tornar-se um eu com os outros e contra eles, é impossível se opor ao mundo administrado que agora impõe o seu próprio princípio de realidade e que, diferente do pai e da mãe, pouco se importa com o filho: “o

enfraquecimento do papel do pai e sua substituição por autoridades externas enfraquecem necessariamente a energia pulsional no ego e, por conseguinte, seus instintos vitais” (Marcuse, 1998, p. 99). A consciência desintegra-se.

Segundo Marcuse (1998), o indivíduo contemporâneo não apresenta mais as qualidades que outrora lhe foram atribuídas: ele não é mais o sujeito autônomo da sociedade burguesa das décadas anteriores à era fascista. A formação do ego é, também, uma situação histórica: ela deixa de existir com as transformações da sociedade, cujo desenvolvimento o transformou em mero átomo social, que já não mais possui o desenvolvimento pleno do id, ego e superego. O indivíduo, com o ego atrofiado, se submete, então, aos modos de comportamento e pensamentos que dele são exigidos pelo mundo administrado.

Nada é apreendido a partir de si mesmo, ao contrário, tudo é apreendido através de todos os outros e por um ideal de indivíduo construído. O ego é construído a partir de um princípio de realidade massificado: embora esse ego não seja imposto pela violência, ele é recebido de fora. A construção do ego ideal, que outrora era papel do pai, agora é papel da sociedade – “a identificação com o ideal do ego coletivo ocorre na criança, ainda que a família já não seja o agente primário da socialização” (Marcuse, 1998, p. 100). O sujeito não é mais um indivíduo particular, ele emula os traços e comportamentos dos grupos sociais em que está inserido: ele deixa de ser humano e se transforma em um membro, seja de uma organização ou de um grupo social específico, “sacrificando suas potencialidades pela disposição e habilidades de conformar-se a tais organizações e nelas ganhar influência” (Horkheimer, 2015, p. 157). Assim, o indivíduo nunca será um ser por si só, mas sempre enquanto membro de algo.

O indivíduo, que é significado pela sua conexão com a totalidade à qual pertence, vê-se significado por uma sociedade mecanizada e administrada: suas determinações essenciais, seu caráter e inclinações, sua profissão e concepção do mundo se originam na sociedade e no seu destino dentro dela. Nesse mundo, em que o pai não mais é o modelo a ser seguido e sim a ser evitado, o modelo são todos os outros que fazem parte da sua socialização: os companheiros de brincadeira, os vizinhos, o líder, o esporte, o cinema: são eles as autoridades que devem ser ‘imitadas’. Ele não consegue mais evadir-se do sistema.

O indivíduo é mero objeto administrado: seu ego está tão atrofiado que ele não consegue mais se manter como um eu distinto do id e do superego. Sendo significado pela sua relação com a totalidade em que está inserido, sua personalidade e tudo o que se relaciona com ela origina-se na sociedade e no seu destino dentro dela: inserido no mundo administrado, o

indivíduo, conseqüentemente, responde ativamente ao que ele propõe. O sujeito, então, identifica-se com o mundo que o domina: ele se oblitera em prol da realidade administrada – não há uma reconciliação com essa, mas uma submissão cega.

A negação dos impulsos naturais é necessária para que o sujeito se constitua como sujeito autônomo. No entanto, segundo Chiarello (2001), o princípio que rege a razão de autoconservação predomina e implica uma adaptação forçada e violenta ao existente: o homem não nega seus impulsos para formar-se sujeito autônomo, na realidade, esse princípio implica uma submissão acachapante à realidade. O indivíduo, então, renuncia a si mesmo em detrimento de uma falsa identificação com o meio em que está inserido:

Ao invés da superação efetiva, pela reflexão, dos impulsos miméticos primitivos, o que o princípio de autoconservação consoma em seu predomínio absoluto é, mais uma vez, uma espécie de mimetismo, em que o indivíduo desaparece assimilado ao meio ambiente. Afinal, só pode ser ilusória a superioridade do sujeito racional diante de uma natureza subjugada quando a sua condição é a auto-aniqulação do sujeito (Chiarello, 2001, p. 254-255).

O princípio de realidade agora é o princípio de realidade administrado – a materialização do princípio de autoconservação – que requer do sujeito a adequação ao mundo. Não há mais espaço para a dinâmica pluridimensional da formação da individualidade, há somente uma dinâmica unidimensional, que encaminha o indivíduo a uma mera identificação estática com seus semelhantes. A burocratização total degenera a consciência moral e a responsabilidade pessoal, que são as faculdades críticas da mente humana. Nessa sociedade, o indivíduo se vê sem qualquer autonomia: a sua autonomia pessoal é determinada pelo aparato econômico, e a esse só interessa a si próprio. O sujeito se vê, então, incorporado às instituições da sociedade de maneira que sua própria individualidade é absorvida por essas para tornar-se parte dela.

Desde o nascimento [influenciado pela sociedade que o rodeia], o homem é ensinado que há apenas um caminho para a sobrevivência, e é, através desse pensamento, que ele desiste da “autorrealização absoluta” em nome da sobrevivência. Conscientemente ou não, ele repete as atitudes e traços da coletividade em que está inserido: ele usa a mimese para ter sucesso. A cultura da autopreservação determina que a sobrevivência do homem depende da sua capacidade de se adaptar ao modo como a sociedade se impõe sobre ele. O homem abdica de sua individualidade em prol da vida em sociedade e, para estar pronto para enfrentar qualquer situação, ele “transforma-se em um aparato que responde, a cada momento, com a reação apropriada às situações desconcertantes e difíceis que conformam sua vida” (Horkheimer, 2015, p. 108).

O processo mimético, neste momento, é de extrema importância. Ele, que também pode ser chamado de faculdade de assimilação, faz parte, também, do ser enquanto entidade meramente biológica: a criança tende a imitar os humanos que admira e ama – em suma, aqueles que fazem parte do seu círculo familiar. A fala, por exemplo, é resultado do processo de imitação. O corpo, em um todo, é uma expressão mimética, como já afirmou Horkheimer. No entanto, não somente as condições físicas são apreendidas nesse processo, as reações emocionais também são adquiridas através desse processo: “é por meio dessa faculdade que um ser humano adquire sua maneira especial de rir e chorar, de falar e julgar” (Horkheimer, 2015, p. 128). No entanto, durante a infância, o processo mimético é inconsciente: é somente nas fases posteriores a ela, que esse processo se torna consciente e se subordina a métodos racionais de aprendizagem.

Embora seja um processo natural do ser humano, a mimese aparece, no mundo administrado, como um problema. Como dito anteriormente, é necessário que o sujeito autônomo substitua a aprendizagem mimética pela atitude racional: “a criança moderna deve aprender a refrear seus impulsos miméticos e a direcioná-los a uma finalidade definida” (Horkheimer, 2015, p. 129). O indivíduo é levado a sentir que apenas um caminho o fará ter sucesso no mundo e esse caminho é alcançado através da imitação:

Ele reage continuamente ao que percebe sobre si, não apenas conscientemente, mas com todo o seu ser, emulando os traços e as atitudes representados por todas as coletividades em que se vê enredado – seu grupo de diversões, seus colegas de classe, sua equipe esportiva e todos os outros grupos que, como apontado, forçam um conformismo mais estrito, uma rendição pela completa assimilação mais radical do que aquela que qualquer pai ou professor no século XIX podia impor (Horkheimer, 15, p. 156-157).

O indivíduo, que devia abandonar o processo mimético em vista dos métodos racionais, se vê, gradualmente, entrelaçado a ele. Ele é mera imitação daquilo que o rodeia: não por vontade própria, mas por necessidade. A sobrevivência, numa economia caótica e numa sociedade administrada, só é possível através do sacrifício de sua individualidade, ou seja, a imitação se impõe como estratégia definitiva de sobrevivência. O resultado do processo mimético é a preservação do mimetismo primitivo: o animal imita a morte e a destruição para escapar delas. Chiarello (2001, p. 253) afirma que esse animal é análogo ao sujeito autônomo que, ao se tornar inflexível para com a natureza, trabalha em prol da sua autopreservação, mas, no que diz respeito ao indivíduo, o custo é a sua própria vitalidade originária.

O sucesso do indivíduo – e aqui compreendemos sucesso como mera sobrevivência e não como um êxito – depende, no capitalismo avançado, da sua capacidade de se adaptar às

pressões que a sociedade exerce sobre ele – seu futuro depende cada vez menos da sua própria prudência e cada vez mais da sua incorporação ao modelo de produção da sociedade administrada. Assim, a própria formação do indivíduo se vê ligada a uma necessidade de adaptação: ela é o preço que o indivíduo paga para sobreviver nessa sociedade administrada. O homem transforma-se em um aparato que responde com a reação apropriada às situações em que ele é inserido: ele deve, a todo momento, estar pronto para lidar com qualquer situação, tudo que antes era do domínio privado do indivíduo, deve levar em conta as demandas da sociedade: “a autopreservação do indivíduo pressupõe seu ajustamento às exigências de preservação do sistema.” (Horkheimer, 2015, p. 109).

O indivíduo atomizado empenha sua vida unicamente em prol da sua própria conservação. É partindo desse pressuposto, que Chiarello afirma que o indivíduo se sacrifica meramente pela sua própria afirmação:

...o indivíduo que hoje persiste na autoconversação pura e simples, desprovida de qualquer correlação com a totalidade objetiva, submete-se dócil e voluntariamente às potências exteriores; a liberdade se aniquila no Estado totalitário, a autonomia do indivíduo se abre para a heteronomia. O indivíduo desaparece, mas o sacrifício do indivíduo que esse conceito de razão depurado leva a termo, notemo-lo, sempre esteve, desde o princípio da civilização, justificado pelo princípio de autoconservação dominante da história (Chiarello, 2001, p. 249).

O conceito de autopreservação é imprescindível a qualquer indivíduo. No entanto, no mundo administrado ele possui um caráter distinto, que é cada vez mais presente no indivíduo atomizado: tudo aquilo que é indicado como finalidade do indivíduo [seja sua saúde, prazer ou riqueza] é significado somente por sua potencialidade funcional. Esse ímpeto de sobrevivência torna-se dependente da adaptação do indivíduo ao modo de produção contemporâneo: assim como os homens devem decidir rapidamente quais alavancas e interruptores devem pressionar, “a autopreservação tornou-se dependente da velocidade de seus reflexos” (Horkheimer, 2015, p. 110). Não resta, então, ao indivíduo qualquer resquício de espontaneidade, ao contrário, essa foi substituída por uma série de reações mecanizadas que o impelem a descartar qualquer espontaneidade que possa vir a prejudicar aquilo que não é preocupação do modo de produção contemporâneo: “o homem foi despido de qualquer finalidade, exceto a da autopreservação. Ele tenta transformar tudo a seu alcance em um meio para aquele fim. Cada palavra ou frase que sugere relações outras que não a pragmática é suspeita” (Horkheimer, 2015, p. 115).

Embora não seja um traço característico apenas da sociedade moderna industrializada, a vida atual se torna, progressivamente, submissa à racionalização e ao planejamento: “a autopreservação do indivíduo pressupõe seu ajustamento às exigências de preservação do

sistema. Ele já não tem espaço para evadir-se do sistema” (Horkheimer, 2015, p. 109). Neste cenário, o processo de racionalização não é mais imposto apenas pelas forças do mercado, mas pela consciência de uma minoria detentora do poder sobre a ordem social.

Ainda que haja uma força de resistência no indivíduo, que evidencia que “o espírito da humanidade esteja ainda vivo, se não no indivíduo como um membro de grupos sociais, pelo menos no indivíduo na medida em que é deixado sozinho” (Horkheimer, 2015, p. 156), o sujeito se vê sempre na posição de escolher entre a sobrevivência e a morte: o processo de autoconservação se entrelaça nos interesses da sociedade em que a conservação das formas e dos indivíduos são importantes. O homem se expressa não enquanto indivíduo, mas a partir da função que ele desempenha no sistema predominante.

O sujeito, capturado pela civilização, se reduz a um objeto desta, isto é, há uma coisificação do sujeito, concretizando o mais antigo medo da civilização e o que ele buscou sempre escapar: “o medo de perder o eu” (Adorno, Horkheimer, 2006, p. 39). Segundo Horkheimer, ele se transforma em uma mera célula de reação funcional. Suas reações não são meramente mecanizadas, os indivíduos não possuem mais traços de personalidade forte e integrada: ele adapta-se à situação em que está inserido. Desde a infância, o indivíduo é ensinado que diferentes situações requerem dele valores diferentes.

O indivíduo é uma pessoa no salão de cabeleireiro, outra em uma entrevista; um marido e pai carinhoso em casa, um homem de negócios frio, calculista e insensível das nove às cinco (este é o aspecto da vida moderna que Charlie Chaplin caricaturizou em *Monsieur Verdoux* [...] um menino começa a aprender a técnica das máscaras quando percebe que vale a pena dar uma resposta diferente ao professor do que daria ao seu pai ou ao treinador de futebol. (Horkheimer, 1970, p. 143, tradução própria).

O indivíduo se vê, cada vez mais, entrelaçado à sociedade em que está inserido: ela rouba dele a sua individualidade, o seu próprio “eu”. A coisificação do sujeito transforma-o em mero instrumento da ordem social vigente. Por que o indivíduo perde a sua individualidade? Obrigado a escolher entre a sobrevivência e a morte, ele vê a sua sobrevivência entrelaçada nos interesses da sociedade.

Embora se torne menos dependente de padrões absolutos de conduta, o homem transforma-se gradativamente em mero átomo social.

A transformação total de todos os domínios do ser em um campo de meios leva à liquidação do sujeito que deveria fazer uso deles. Isso dá à moderna sociedade industrial seu aspecto niilista. A subjetivação, que exalta o sujeito, também o arruína. O ser humano, no processo de sua emancipação, partilha o destino do resto do seu mundo. A dominação da natureza envolve a dominação do homem (Horkheimer, 2015, p. 106).

Assim, a coisificação do sujeito o mantém na posição de “indivíduo médio” incapaz de conceber juízos valorativos ou, até mesmo, pensar por conta própria e tomar suas próprias decisões. Sua vida torna-se produto da sociedade administrada: suas escolhas [tanto profissionais quanto pessoais] são influenciadas, direta e indiretamente, pela ordem social vigente.

3.4. Os novos instrumentos de dominação social

A coesão social não é mais alcançada através do terror, ao contrário, ela é conquistada através da quantidade de bens destinados ao indivíduo e da estabilidade e padrão de vida que ele goza dentro da sociedade em que está inserido: quanto mais o aparato servir o indivíduo, mais o controlará. Dessa forma, embora o indivíduo esteja cada vez mais anulado frente ao aparato econômico, ele nunca gozou de tantos “privilégios” quanto na atualidade: “desaparecendo diante do aparelho a que serve, o indivíduo se vê, ao mesmo tempo, melhor do que nunca provido por ele. **Numa situação injusta, a impotência e a dirigibilidade da massa aumentam com a quantidade de bens a eles destinados**” (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 14, grifo próprio).

Embora os homens usufruam de uma falsa liberdade de escolha, o horizonte amplo de decisões que eles podem tomar não determina o grau de liberdade que eles gozam: “escolher livremente os senhores não anula a existência de senhores ou de escravos” (Marcuse, 2015, p. 46). A livre escolha transforma-se em um instrumento de perpetuação do indivíduo reprimido:

A livre escolhe entre uma ampla variedade de bens e serviços **não significa liberdade se esses bens e serviços sustentam controles sociais sob uma vida de labuta e medo** – isto é, se eles sustentam a alienação. E a reprodução espontânea, pelo indivíduo, de necessidades superimpostas **não estabelece a autonomia; ela testemunha apenas a eficácia dos controles** (Marcuse, 2015, p. 46, grifo próprio).

No âmbito do trabalho, o sujeito também nunca gozou de tanta liberdade quanto na contemporaneidade: o próprio modelo de produção desta sociedade requer do sujeito uma maior adaptabilidade em todos os âmbitos de sua vida: o que, outrora, parecia improvável e impossível apresenta-se como uma simples mudança – “o modo de produção contemporâneo demanda mais flexibilidade do que nunca” (Horkheimer, 2015, p. 109).

A sociedade industrial avançada se organiza de maneira tal que torna não somente impossível a libertação, mas indesejável: os homens perdem o elemento crítico e revolucionário que outrora fora designado a eles por Marx. Ela não é mais ‘pobre’ nem ‘decadente’, ela oferece ao sujeito o necessário, segundo o que determina como tal, para a sobrevivência; no entanto,

este aparato trabalha pela manutenção de uma boa condição de vida somente para não perder o controle social das massas:

o problema com que nos deparamos é a necessidade de libertação não de uma sociedade pobre, nem de uma sociedade em desintegração, nem sequer, em muitos casos, de uma sociedade ditatorial, sim de uma sociedade que desenvolve em grande medida as necessidades materiais e culturais do homem (Marcuse, 1986, p. 95, tradução própria).

A sociedade industrial é capaz de prever as necessidades dos homens e atendê-las, desde que essas não neguem as políticas dos líderes econômicos e políticos. As necessidades não são mais distorcidas pelo mercado, elas são determinadas por estatísticas, que devem mantê-las sobre controle. Marcuse, em seu artigo, *Liberating from affluency* (1986), define o mundo administrado como

uma sociedade capitalista com uma elevada concentração de poder político e econômico; com um setor ampliado e em constante expansão de automação e coordenação da produção, distribuição e comunicação; com propriedade privada dos meios de produção e, no entanto, cada vez mais dependente de uma intervenção governamental cada vez mais ativa e abrangente. **É uma sociedade na qual, como mencionei, as necessidades materiais e culturais da população em geral são atendidas em uma escala nunca antes vista, mas de acordo com as demandas e interesses da estrutura de poder que a controla.** E é uma sociedade que cresce às custas do acelerado desperdício, planejado desgaste e destruição, enquanto as camadas mais pobres da população continuam vivendo na pobreza e na miséria (Marcuse, 1986, p. 101, tradução própria).

A própria cultura transforma-se em instrumento de dominação: se antes a arte, a literatura e a filosofia eram símbolos de resistência, que tinham como objetivo expressar o sentido das coisas e da vida, hoje são meros instrumentos da sociedade industrial: tudo é um tipo de mercadoria e todas as coisas são um meio para um fim – “um romance é escrito tendo-se em mente suas possibilidades de tornar-se um filme; uma sinfonia ou uma poesia é composta com um olho em seu valor publicitário.” (Horkheimer, 2015, p. 114). E embora consumidores acreditem gozar de liberdade dentro desse novo comércio, ela é meramente ilusória: “embora seja dada ao consumidor, por assim dizer, a possibilidade escolha, ele jamais sai em vantagem” (Horkheimer, 2015, p. 112).

A sociedade invalida a sua cultura superior: não há somente uma deterioração dessa cultura em uma cultura de massas, mas uma refutação da primeira. O homem, que agora domina a natureza e a desmitifica, pode ultrapassar os atos heroicos dos velhos tempos, mas não consegue fazer com que a cultura perturbe a realidade com seus ideais e verdades. A realidade concentra-se em ultrapassar sua própria cultura, através da invalidação dos elementos de oposição: os valores culturais não são rejeitados, mas incorporados à ordem estabelecida e servem como instrumentos de coesão social. Ainda que a cultura se oponha à ordem social, ela

não possui qualquer força para se tornar emancipatória: ela é mera mercadoria à mercê do aparato econômico; e a única coisa que importa para esse é o valor de troca: “a racionalidade do *status quo* se centra no valor de troca, e toda racionalidade que é diferente se curva a ele” (Marcuse, 2015, p. 86).

A cultura e o pensamento não expressam qualquer sentido: eles se significam apenas no contexto da manutenção da ordem social vigente – essa é a chamada cultura material: a transformação da cultura superior em algo que não possui qualquer verdade; na sociedade contemporânea, toda arte produzida é uma arte alienada. Assim como os demais elementos de negação da sociedade, ela sucumbe ao processo da racionalidade tecnológica: “a mudança revela sua profundidade e o grau de sua irreversibilidade se ela é vista como resultado do progresso técnico” (Marcuse, 2015, p. 92).

O mundo administrado possui em si a capacidade de conter a transformação do progresso técnico em progresso humanitário, isto é, a mudança social: isso ocorre, então, através não somente dos novos meios de controle social, mas, também, da reificação do sujeito autônomo. Devido à flexibilidade que o mundo contemporâneo exige do sujeito, ele o considera completamente livre e menos dependente de padrões absolutos de conduta. No entanto, o indivíduo se torna mais passivo diante dos novos meios de produção:

O indivíduo, purificado de todos os resquícios de mitologias, inclusive da mitologia da razão objetiva, reage automaticamente de acordo com padrões gerais de adaptação. **As forças econômicas e sociais tomam o caráter de poderes naturais cegos que o homem, a fim de preservar-se, deve dominar, ajustando-se a elas.** Como resultado final do processo, temos, por um lado, o eu, o ego abstrato esvaziado de toda substância, exceto de seu intento de transformar tudo no céu e na terra em meios para sua preservação e, por outro, uma natureza vazia degradada a mero material, mera coisa a ser dominada, sem qualquer propósito que não a própria dominação (Horkheimer, 2015, p. 110).

No entanto, a nulidade do indivíduo não é justificada meramente pelo ímpeto de autopreservação nem pela tecnologia: a labuta, a pesquisa e a invenção humanas são consequências das necessidades dos homens e de sua satisfação. Elas se tornam problemáticas quando transformadas em ídolos: quando a idolatria do progresso, que o liberta de suas amarras, ameaça o levar ao seu completo oposto. A labuta pode ser prazerosa se realizada em vista de um fim dotado de sentido:

O declínio do indivíduo é de responsabilidade não das conquistas técnicas do homem, nem mesmo do próprio homem – as pessoas são normalmente muito melhores do que pensam, dizem ou fazem –, mas **antes da estrutura e do conteúdo presente da “mentalidade objetiva”, o espírito que permeia a vida social em todas as suas ramificações.** (Horkheimer, 2015, p. 170, grifo próprio).

A mentalidade objetiva, a razão pragmática e tecnológica, venera a indústria e a tecnologia como ídolos, ela retira qualquer princípio que as dotassem de um sentido: ao espelhar a pressão do sistema econômico, que não admite outro modelo de produção, promove a distância entre o agir e o pensar do indivíduo. Segundo ela,

Os tecnocratas sustentam que a superabundância de bens produzidos em super linhas de montagem eliminarão[sic] automaticamente toda a miséria econômica. Eficiência, produtividade e planificação inteligente são proclamados os deuses do homem moderno, os chamados grupos “improdutivos” e o capital “predatórios” são rotulados como inimigos da sociedade. (Horkheimer, 2015, p. 167).

Assim, essa razão pragmática e tecnológica valida o mito do pensamento tecnocrático, que torna supérflua a crítica da teoria da sociedade ao prometer que a consequência da grande riqueza social, obtida pelo alto grau de progresso técnico, será a revolução das condições da existência humana.

4. OS LIMITES DA LIBERDADE NO MUNDO ADMINISTRADO

A convergência entre o dinamismo da sociedade e a crescente complexidade das estruturas organizacionais suscita reflexões acerca dos limites que permeiam a liberdade individual e coletiva nesse ambiente. O presente capítulo visa explorar profundamente essa temática, contextualizando-a no âmbito das organizações e examinando como as dinâmicas administrativas moldam e, por vezes, restringem a autonomia e a liberdade dos agentes envolvidos.

À medida que os paradigmas da administração evoluem em resposta aos desafios contemporâneos, torna-se imperativo compreender como as noções de liberdade se entrelaçam com as estruturas organizacionais. A interação entre indivíduos, processos decisórios e hierarquias dentro das instituições cria um ambiente onde a liberdade é moldada por diferentes forças. Essa interseção entre liberdade e administração torna-se um terreno fértil para a análise crítica, explorando os limites impostos e as possibilidades de autonomia no seio de um mundo administrado. Ao longo deste capítulo, serão abordados conceitos fundamentais que permeiam essa discussão, com foco na perda da autonomia do sujeito diante à administração total.

4.1. A contenção da mudança social

Como já dito, não é possível vislumbrar quaisquer modos de existência mais livre sem que a sociedade goze de alto grau progresso técnico: a riqueza social alcançada pelo domínio da natureza é o que torna possível a satisfação das necessidades humanas e, então, a existência

de modos de vida mais livre. No entanto, embora o progresso técnico seja pré-condição de uma mudança social, ele não significa, automaticamente, a sua realização: embora a transformação tecnológica seja transformação política, ela só pode ser pensada enquanto uma mudança política quando o progresso técnico é concebido e dirigido a partir de uma perspectiva humanitária, pois "a tecnologia estabelecida se tornou um instrumento da política destrutiva" (Marcuse, 2015, p. 217) e, portanto, instrumento de manutenção da ordem social vigente. Assim, a função do progresso técnico se tornará "a produção para a satisfação de necessidades individuais livremente escolhidas" (Marcuse, 2015, p. 58) somente quando a necessidade por uma mudança qualitativa, e ela mesma, for considerada uma necessidade de subsistência do ser humano.

No atual modelo de organização social, a consciência do homem se dissolve em um novo tipo, que tem sua razão de ser nas realizações da produtividade; ela é sustentada, e perpetuada, com base na sua promessa de garantir "uma vida cada vez mais confortável para um número cada vez maior de pessoas" (Marcuse, 2015, p. 59). É essa falsa promessa que impossibilita os indivíduos de compreenderem a necessidade de uma mudança social: pelo contrário, a satisfação de necessidades materiais dos homens abstrai do progresso a sua finalidade humana e social, ele eleva o progresso "ao estatuto de um ideal supremo [e] desconsidera o caráter contraditório de qualquer progresso, mesmo aquele de uma sociedade dinâmica" (Horkheimer, 2015, p. 149). O progresso técnico, abstraído de seu contexto social e sua finalidade humana, se torna mero desenvolvimento cego e ameaça, a cada estágio, "transformar o progresso em seu oposto, **a completa barbárie**" (Horkheimer, 2015, p. 149, grifo próprio).

A possibilidade de uma mudança social, que acarretaria a transição para um estágio mais elevado de civilização, caso a técnica não fosse pensada em prol da produtividade e sim em prol da pacificação da luta pela existência, só existe em uma sociedade em que é possível conceber a liberdade como algo real e não como um conceito meramente abstrato e metafísico. No entanto, a produtividade é inseparável do princípio moderno de progresso; em relação a ele, a produtividade significa não somente a produção, mas a ideia de uma produção crescente, que resulta em uma dominação universal da natureza: tudo da natureza está apto a ser dominado e ser transformado em produto, não apenas para satisfazer as necessidades imanentes humanas, mas para fortalecer a dominação cega. O princípio moderno do progresso não se realiza por si mesmo, mas impõe aos homens a sua realização através da dominação e repressão:

Porém, quando por meio da sua transformação repressiva das pulsões o progresso se torna automático, ele se supera a si mesmo e se nega: ele proíbe a fruição de seus

próprios frutos e, justamente por meio dessa proibição, aumenta de novo a produtividade e, com isso, o progresso (Marcuse, 1997, p. 110-111).

Dessa forma, o progresso técnico, que se diz neutro, tem como valor a produtividade, que depende do trabalho alienado e da repressão contínua dos homens aos padrões comportamentais necessários para a manutenção não somente da ordem social vigente, mas do modelo como ela organiza a vida do trabalhador.

O novo modelo de consciência humana transforma as respostas às necessidades humanas em ídolos, isto é, aquilo que era necessário para a satisfação das necessidades – os meios – transformam-se em fins em si mesmo: “a labuta, a pesquisa e a invenção humanas são uma resposta ao desafio da necessidade. O padrão torna-se absurdo apenas quando as pessoas transformam a labuta, a pesquisa e a invenção em ídolos” (Horkheimer, 2015, p. 169).

O progresso implica uma determinada ordenação de valores da vida; como outrora fora dito, isso significa que, segundo a ordem de valores do conceito de progresso essencial ao desenvolvimento da sociedade industrial, a satisfação, a realização, a paz e a felicidade não são fins. Eles não são, normalmente, concebidos como valores e, ainda quando são, permanecem como subordinados. Há uma inversão de valores que já tratamos anteriormente: aquilo que são as necessidades vitais dos homens são transformadas em falsas necessidades em prol do desenvolvimento da sociedade industrial. Essa ordem de valores configura uma hierarquia das faculdades humanas, em que a razão coage (não só dirige, mas reprime) os sentidos; o ser humano se divide em faculdades superiores, espirituais, e inferiores, sensíveis, que se relacionam entre si de tal maneira que as faculdades superiores e a razão são determinadas e definidas por oposição às pretensões dos sentidos, das pulsões: a razão aparece essencialmente como um princípio de renúncia e que coage à renúncia.

Assim, parece impossível pensar a emancipação do indivíduo sem antes pensar a libertação da sociedade que transforma o progresso em barbárie, pois ele só é útil à medida que serve aos interesses das classes dominantes e não a sua função social. A emancipação do indivíduo, segundo Horkheimer, não é o seu afastamento da sociedade [a sua emancipação da sociedade]: ela é a libertação da sociedade de atomização, isto é, requer não só a mudança da sociedade que se mantém a partir da atomização dos indivíduos e dos processos sociais, mas, também, de uma mentalidade que não se interessa em entender as coisas por si mesmas, mas sim segundo a sua utilidade aos interesses do aparato econômico.

É preciso, portanto, pensar aqui não somente o conceito de liberdade, que fora discutido em toda história da filosofia, mas a verdadeira liberdade, que se diferencia drasticamente do primeiro: aquela que se apresentava nas lutas históricas do indivíduo em prol de sua conquista. No entanto, na sociedade administrada, o ser humano pode aspirar qualquer liberdade, se essa diz respeito a uma liberdade administrada – uma liberdade determinada pela dinâmica do progresso, que se torna hostil aos indivíduos: a liberdade assim definida como fim em si e rigorosamente dissociada da satisfação torna-se liberdade infeliz, ela aparece como um fardo para o homem.

4.2. O conceito de liberdade sob a perspectiva do mundo administrado

A luta pela liberdade transfere-se para o âmbito da subsistência. “Trata-se acima de tudo de viver melhor, mesmo de viver de forma simples” (Horkheimer, 1972, p. 13, tradução própria). Nisso consiste a verdadeira luta pela liberdade. O que ela significa não é a diminuição da pressão dos homens, mas

que ninguém mais seja torturado e assassinado impunemente, como na Antiguidade, que ninguém seja mais acorrentado a outros escravos para trabalhar até a morte nas minas, ou como no início da Idade Moderna, seja expulso da miserável choupana em que as pessoas dormiam para ser forçado a mendigar e, em seguida, ser enforcado por cometer o crime de mendicância (Horkheimer, 1972, p. 13, tradução própria).

A liberdade está sempre condicionada à situação do ser humano: isto é, ela se adapta ao contexto e às necessidades da sociedade em que o indivíduo está inserido. Por exemplo, em uma sociedade com um grau maior de riqueza social e condições melhores de vida para os cidadãos, ela significa "a abolição do trabalho infantil, um salário que permita escolher entre diversos alimentos, ajuda na enfermidade e na velhice” (Horkheimer, 1972, p. 12). Ainda assim, essa liberdade não é a liberdade e emancipação da humanidade, mas de uma parte dela, visto que esse conceito, determinado por melhores padrões de vida, não pressupõe uma mudança social, mas requer a subjugação de outros povos para ser alcançada: o trabalho não seria abolido, ele seria submetido aos povos das regiões conquistadas pelas guerras; o fim da guerra parece, também, mudar, ela não visa somente a obtenção de mão de obra, mas de “aumentar a riqueza, o poder e a segurança. **O objetivo que se persegue é a liberdade para agir, não a liberdade da vontade**” (Horkheimer, 1972, p. 13, grifo próprio).

O limite da luta pela liberdade é a própria realidade: os indivíduos buscam "fazer o que se quer, ter a capacidade de escolher entre muitas coisas, encontrar-se limitado pelo menor número possível de circunstâncias " (Horkheimer, 1972, p. 13, tradução própria). Dessa maneira, a liberdade dos homens é medida em relação à falta dela: o homem não é livre, ele é

mais ou menos livre a partir de determinada coisa ou sujeito. Nesse contexto, ser mais ou menos livre não significa ser menos reprimido, ao contrário, o modelo de organização que perpetua a dominação e pressão do sujeito permite a ele certa liberdade ilusória de poder escolher e fazer o que quer. Assim, a liberdade não é alcançada em si mesma, mas em vista de alguma coisa e é sempre medida a partir de padrões determinados pelas atitudes dos outros:

Aquele que, na época do milagre econômico, percorre a interminável frente das reluzentes vitrines e realmente pode escolher entre tudo isso é mais livre do que aquele que tem pouco dinheiro no bolso e ainda é obrigado a voltar para casa com a maior parte possível dele. **Quem pode determinar por si mesmo a hora em que vai fazer compras é mais livre do que aquele que, pouco antes do fechamento das lojas, exatamente no momento das aglomerações, só pode obter o essencial; quem está saudável é mais livre do que o doente; quem pode dispor de pessoas e coisas, mesmo em um ambiente modesto, é mais livre do que a idosa solitária com uma pequena renda.** (Horkheimer, 1972, p. 13-14, tradução e grifo próprios).

A liberdade que agora nos interessa não é a liberdade material, da ação e das numerosas possibilidades, que o aparato dominante, para sua própria perpetuação, permite ao homem gozar. Ao contrário, interessa-nos liberdade do pensamento: a primeira, que diz respeito às melhores condições de vida ofertadas pelo alto grau de progresso técnico das sociedades industriais, não tem a mesma natureza da segunda, pois não é a diminuição da sublimação do homem: "a liberdade positiva não aumenta necessariamente na mesma medida em que a falta de liberdade desaparece" (Horkheimer, 1972, p. 14, tradução própria). Dessa forma, aqui nos interessa a liberdade do pensamento, que possibilita o desenvolvimento de um pensamento capaz de expressar-se criticamente.

No entanto, a possibilidade de emancipação desaparece na nova ordenação de valores da vida implicada pelo progresso: as necessidades, medidas a partir de padrões estabelecidos pelo aparato dominante, ignoram o espiritual: "a abundância de bens e serviços oferecidos condiciona o desejo cientificamente estimulado de avançar o mais rápido possível e de participar o máximo possível" (Horkheimer, 1972, p. 14-15, tradução própria). Ainda assim, a emancipação não é a abdicação do progresso, "o relógio não anda para trás, nem o desenvolvimento organizacional pode ser revertido ou mesmo teoricamente rejeitado" (Horkheimer, 2015, p. 163), mas o reconhecimento pelos indivíduos dos padrões monopolistas que se infiltram em suas consciências e organizações para que seja possível resistir a eles.

A verdadeira liberdade não é determinada somente pelas possibilidades objetivas que resultam a partir da eliminação das restrições, como a liberdade do agir. Ela é determinada, também, pela liberdade do pensar e da capacidade e disposição interna de fazer uso dela: em seu sentido empírico, ela não é válida como incondicional, mas como uma possibilidade real de

distinguir “entre diferentes ações diferentes, como a diversidade externa e interna, objetiva e subjetiva de caminhos percorriáveis em uma determinada situação” (Horkheimer, 1972, p. 147, tradução própria). Quanto mais as necessidades materiais são satisfeitas, mais é necessário que o indivíduo goze de consciência crítica, e independente, para fazer uso da liberdade material que conquistou: ou seja, de nada adianta a liberdade material conquistada pelos homens se eles não são capazes, e não possuem quaisquer vestígios de espontaneidade, de utilizá-las em prol da sua própria liberdade:

deixar-se dirigir pela propaganda e pelos meios de comunicação de massas, para ser capaz de ascender na escala social da melhor maneira possível, requer, certamente, muita habilidade, exatidão, perseverança, às vezes ideias e até responsabilidade para com a própria família e algumas outras coisas. Mas não é suficiente. **Frente ao tremendo efeito estimulante do aparato social, essas virtudes aparecem como uma espécie de adaptação, de certo como, como uma espécie de passividade.** (Horkheimer, 1972, p. 15, tradução e grifo próprios).

A liberdade política também é dominada pela contradição entre a liberdade material e moral: ainda que se espere que a eliminação da pressão econômica e a melhor condição de vida possibilite a maior participação política dos cidadãos, o que se visualiza, progressivamente, são grandes períodos de letargia política. É de extrema importância elucidar que, segundo Horkheimer, é consciência do cidadão acompanhar todos os assuntos do seu país, de forma que fosse possível conceber o poder nas mãos daqueles dos que são governados e não de quem os governa: um regime livre e democrático, longe da possibilidade de qualquer tipo de totalitarismo, só pode ser pensado à medida que haja um contato direto entre os cidadãos e o próprio governo.

Essa letargia impossibilita o indivíduo de visualizar a sua emancipação política, uma vez que o indivíduo sem qualquer consciência política se torna vulnerável aos meios de dominação da ordem social vigente, dentre eles, os meios de comunicação humana, que conseguem, nesse cenário, relativizar o mundo a sua própria vontade:

Atualmente, a democracia também é relativizada pelo fato de ser impossível ao indivíduo ter uma visão global da política. **Quanto mais extenso for o serviço de notícias, quanto mais brilhante for o seu desempenho, mais confusa será a imagem do mundo que ele apresenta. A tutoria é inevitável.** [...] Para cumprir a sua missão, os poderosos necessitam de vastos conhecimentos, e a tentação de inserir abreviaturas de todo o tipo no difícil caminho do governo é demasiado grande; o conceito de um controle do poder através da consciência de todos os indivíduos soa um tanto ingênuo, porque o fato de as distâncias terem sido encurtadas no mundo significa que qualquer passo político só pode ser julgado por uma série de especialistas no que diz respeito às suas repercussões [...] Quando, em face à tendência geral, nos Estados democráticos, a consciência intervém no poder, tais Estados encontram-se numa situação mais difícil do que as ditaduras. **A maquinaria totalitária funciona sem atrito. [...] Em qualquer caso, é necessária uma vontade inquebrantável para manter a liberdade política** (Horkheimer, 1972, p. 78. Tradução e grifos próprios).

Isso não significa que os homens modernos não tenham consciência do que está acontecendo, ao contrário, eles nunca estiveram mais informados do que antes. No entanto, eles são incapazes de emitir qualquer juízo de valor sobre as situações que leem no jornal e escutam nas rádios. Eles são incapazes de visualizar a política: o mal-estar que ela causa se justifica pela sua incapacidade de fazer algo diante da maquinaria, pois ela "é demasiado complicada, quem deve cuidar disso são os partidos e os especialistas" (Horkheimer, 1972, p. 16, tradução própria). Assim, a verdadeira razão da letargia política é

a incapacidade de superar qualquer constrangimento das circunstâncias, de assumir o comando da situação, de reunir as forças necessárias para fazer um julgamento independente, a incapacidade de, na medida do possível, mesmo que seja apenas um pouco, influenciar para que o melhor aconteça e não o que é ruim (Horkheimer, 1972, p. 16, tradução própria).

A liberdade que, na Idade Média e Moderna, era determinada pelo divino e pelo medo da condenação eterna, passa a ser determinada pelo progresso: os meios de comunicação de massa e outros modos de influência têm a capacidade de direcionar as ideias e sentimentos dos homens, ameaçando a liberdade do próprio pensamento através da sugestão e da manipulação do fluxo incessante de informações.

Assim, o esforço dos especialistas não é suficiente para ações recíprocas entre o governo e os cidadãos: a participação direta de todos os cidadãos é vital para o funcionamento adequado da maquinaria em prol da emancipação política, que é necessária para a criação de uma sociedade plena e humana. Assim, o maior grau de liberdade material não é suficiente para o aumento da liberdade interna, ao contrário, a situação atual dessa liberdade e a maneira como a qual o indivíduo se porta diante dela, sem qualquer consciência para utilizá-la, é responsável pela diminuição da liberdade política: a ameaça externa à liberdade é evidente.

Marcuse, ao pensar uma revolução, questiona quem determina os interesses dos homens e, conseqüentemente, "o alcance e os limites da liberdade e da felicidade individuais e os sacrifícios impostos à liberdade e à felicidade individuais" (Marcuse, 1998, p. 137). Segundo ele, a felicidade não deve ser pensada como um assunto do próprio indivíduo com base na satisfação daquilo que lhe faz bem, pois há certos modos de felicidade que não devem, e não podem, ser tolerados pela sociedade:

É perfeitamente possível – e de fato sabemos que assim é – que os homens que dirigiam a tortura nos campos de concentração de Hitler fossem frequentemente felizes nessa atividade. **Este é um dos numerosos casos de felicidade individual em que podemos dizer sem hesitar que o próprio indivíduo não pode ser nem pode permanecer juiz único da sua felicidade** (Marcuse, 1998, p. 138, grifo próprio).

A liberdade social não pode existir sem a coerção: essa é uma ideia paradoxal de que o homem precisa ser forçado a ser livre. A humanidade sempre se afirmou através da dominação, exploração e subjugação da natureza e, também, da sua própria espécie; ela é a "espécie mais sangrenta e cruel do mundo conhecido" (Horkheimer, 1972, p. 153, tradução própria), de maneira que a coerção é necessária em virtude das condições imorais e repressivas que o homem vive:

A filosofia política sempre reconheceu a função moral da coerção (a força coercitiva da lei, quer fique acima do soberano, quer seja idêntica a ela), mas Rousseau dá uma justificativa radicalmente nova. **A coerção torna-se necessária em virtude das condições imorais, repressivas, em que os homens vivem. A ideia básica é a seguinte: como podem escravos, que nem sequer sabem que são escravos, emancipar-se? Como podem eles, pela sua própria força, com as suas próprias capacidades, emancipar-se? Como podem eles espontaneamente obter a sua emancipação?** (Marcuse, 1998, p. 141, grifo próprio).

Assim a liberdade não é uma condição estática: ela é um processo histórico que envolve a modificação e a negação dos modos de vida estabelecidos: "a forma e o conteúdo da liberdade mudam a cada novo estágio de desenvolvimento da civilização, a qual consiste no poder crescente do homem sobre a natureza e os homens." (Marcuse, 1998, p. 142). Não é possível conceber a liberdade em um determinado tempo histórico a partir da liberdade que os homens gozaram no passado: pensar a possibilidade de liberdade é se colocar sempre em um estado de relativa não-liberdade. Ela "pressupõe sempre a emancipação ou a passagem de um estágio dado de liberdade e de não-liberdade para um estágio possível". (Marcuse, 1998, p. 143).

4.3. A busca por uma consciência crítica: a necessidade de ser livre

Como é possível pensar a evolução da mudança social e do aparato técnico da sociedade, se a sociedade caminha, gradativamente, para a total incorporação do indivíduo? Se tudo o que nela acontece serve para "reforçar as pressões sociais sobre a individualidade, impedindo qualquer possibilidade de que o indivíduo de alguma forma se preserve diante de toda a maquinaria atomizante..." (Horkheimer, 2015, p. 175)? É possível pensar a história pessoal do indivíduo em uma sociedade em que ele não existe enquanto particularidade? Como pensar a resistência em uma sociedade que, em seu modelo de organização, tem a capacidade de conter a mudança social? Como demonstrar para o indivíduo que ele não é criador de seu próprio destino, mas somente objeto daquele que o domina?

É necessário abrir um parêntese ao abordarmos a contenção da mudança social, uma vez que Horkheimer e Marcuse têm concepções diferentes da dominação que a impossibilita. Para Horkheimer, a dominação não se limitava apenas à coerção direta; ela envolve processos sutis

e abrangentes que moldam a vida social, ou seja, ocorre sem que haja um agente de dominação determinado. Sua crítica se estende além das formas visíveis de opressão, incluindo a influência mais sutil da razão instrumental na organização da sociedade e na vida cotidiana. Assim, a própria estrutura social e econômica molda a consciência humana e restringe a liberdade individual. Em contrapartida, Marcuse acredita que é possível distinguir os responsáveis pela contenção da mudança. Segundo ele, as sociedades industriais avançadas tinham mecanismos e instituições que funcionavam para manter o status quo, impedindo mudanças sociais significativas que pudessem desafiar as estruturas existentes de poder. Essas instituições desempenham um papel decisivo na criação de uma falsa consciência, manipulando as percepções dos sujeitos para promover valores que serviam à perpetuação dos interesses dominantes.

Marcuse compreende a revolução como “a queda de um governo e de uma constituição legalmente estabelecidos por uma classe social ou um movimento com o objetivo de transformar tanto a estrutura social quanto a política” (Marcuse, 1998, p. 138). No entanto, a revolução pode, segundo ele, se manter através da repressão, de maneira que não há uma mudança social, mas uma substituição de um sistema de dominação para o outro.¹⁰ Segundo ele, a liberdade, e aqui a compreendemos como a emancipação, é coercitiva, isto é, os indivíduos precisam ser forçados a ser livres, uma vez que não há neles a consciência da sua dominação: quanto mais a sociedade o reprime e o domina e utiliza de todos os meios possíveis para ofuscar a sua consciência, mais ele precisa ser educado e guiado para a sua emancipação.

A emancipação, segundo Marcuse, não é meramente conceitual, ela compreende, necessariamente, toda a existência humana: a libertação da sociedade administrada não deve ser realizada a partir de uma só perspectiva, como a material, mas é necessário compreender tanto o espírito quanto o corpo: “é a libertação de um sistema repressivo, de um sistema mau e falso, quer se trate de um sistema orgânico, um sistema social, um sistema mental ou intelectual: libertação pelas forças que se desenvolvem dentro de tal sistema” (Marcuse, 1986, p. 93-94, tradução própria).

Assim, a emancipação pressupõe a liberdade dos homens e, por sua vez, essa “pressupõe sempre a emancipação no que se refere a condições não-livres e repressivas...” (Marcuse, 1998, p. 143), de maneira que a possibilidade de ambas se encontra sempre em contradição e choque

¹⁰ É, devido a isso, que ele opta por utilizar o termo mudança social, ou qualitativa, para se referir a emancipação e libertação da sociedade industrial avançada.

com os interesses estabelecidos pela sociedade administrada, que nunca foram abdicados voluntariamente, uma vez que são condições necessárias para a manutenção da ordem social estabelecida – “esse processo sempre entra em choque, não importa como, com o estado de coisas estabelecido e legítimo” (Marcuse, 1998, p. 143).

No entanto, a emancipação das sociedades industriais avançadas carrega, dentro de si, uma contradição gerada pela maneira pela qual essa sociedade se organiza: o homem deve se emancipar de uma sociedade que funciona relativamente bem, que é rica e poderosa, não de uma "sociedade pobre, nem de uma sociedade em desintegração, nem sequer, em muitos casos, de uma sociedade terrorista" (Marcuse, 1986, p. 95, tradução própria). Qual o motivo, então, de emancipar-se de uma sociedade que desenvolve em grandes medidas as necessidades materiais e culturais dos homens?

Embora desenvolva, em larga escala, as necessidades materiais dos homens, a sociedade opulenta é

[...] uma sociedade capitalista com uma alta concentração de poder político e econômico; com um setor expandido, e que continua se expandindo, da automação e coordenação da produção, distribuição e comunicação; com a propriedade privada dos meios de produção e, ainda assim, depende cada vez mais de uma intervenção governamental cada vez mais ativa e extensa. É uma sociedade em que, como disse, as necessidades materiais e culturais da população são satisfeitas numa escala jamais vista, mas de acordo com as exigências e interesses do aparelho e dos poderes que o controlam. E é uma sociedade que cresce sob a condição de desperdício acelerado, desgaste planejado e destruição, enquanto as camadas mais baixas da população continuam a viver na pobreza e na miséria." (Marcuse, 1986, p. 101, tradução própria).

Ela é marcada pela dominação e repressão: a liberdade material não pressupõe, nem pretende, a liberdade humana; a satisfação das necessidades materiais, obtida através da grande riqueza social, não se dá em prol de uma condição humanitária da vida dos homens, mas para reforçar uma dominação cega sobre eles e para a manutenção contínua de uma sociedade que reprime o indivíduo e o coisifica em vista de sua perpetuação. Essa integração do homem à ordem social estabelecida acontece através dos mecanismos sociais de manipulação e repressão, que afetam até o seu inconsciente.

Ela consegue promover a exploração eficiente dos recursos, de maneira que "o establishment militar-nuclear pode prover milhões e empregos de um enorme poder aquisitivo, labuta e úlcera podem ser o subproduto da aquisição de riqueza e responsabilidade..." (Marcuse, 2015, p. 215). É uma sociedade que força o pensamento positivo pelo poder e eficiência da sociedade tecnológica: nas experiências diárias, o positivo é capaz de validar e justificar o negativo, ofuscando a distinção entre a aparência e a realidade; a irracionalidade é justificada

pela racionalidade técnica. Não há maneira melhor de explicitar a ambiguidade objetiva se não pelos exemplos dos próprios autores:

(1) Viajo em um automóvel novo. Experimento sua beleza, seu brilho, sua potência, sua conveniência, mas então me torno consciente de que num tempo relativamente curto ele se deteriorará e necessitará de reparos; que sua beleza e superfície são baratas, sua potência é desnecessária, seu tamanho absurdo; e que eu não encontrarei uma vaga para estacioná-lo. Chego a pensar no meu carro como um produto de uma das Três Grandes corporações de automóveis. Isso determina a aparência de meu carro e produz sua beleza tanto quanto seu preço baixo, sua potência tanto quanto sua fragilidade, seu funcionamento tanto quanto sua obsolescência. De certo modo, sinto-me enganado. Acredito que o carro não é o que poderia ser, que melhores carros poderiam ser feitos por menos dinheiro. Mas as outras pessoas também precisam viver. Salários e impostos são muito altos; recontrações são necessárias; estamos muito melhor do que antes. A tensão entre aparência e realidade se dissipa e ambas convergem num sentimento mais agradável.

(2) Passeio pelo campo. Tudo como devia ser: o que há de melhor na natureza. Pássaros, sol, grama macia, a vista das montanhas por entre as árvores, ninguém por perto, nenhum rádio, nem cheiro de gasolina. Então, depois de uma curva, o caminho termina numa autoestrada. Estou de volta entre letreiros, postos de gasolina, motéis e pousadas. Estava no Parque Nacional e agora sei que isso não era a realidade. Era uma "reserva", algo que está sendo preservado como uma espécie em extinção. Se não fosse pelo governo, as placas, os carrinhos de cachorro-quente e motéis teriam há muito tempo invadido aquele pedaço de Natureza. Sou grato ao governo; estamos muito melhor que antes...

(3) O metrô à tarde, durante a hora de pico. O que vejo das pessoas são caras e membros cansados, ódio e raiva. Sinto que alguém pode a qualquer momento sacar uma faca - sem mais. Eles leem, ou melhor, estão imersos em seus jornais ou revistas ou livros. E mesmo assim, um par de horas depois, as mesmas pessoas, desodorizadas, lavadas, vestidas ou não, podem ser felizes e ternas, sorrir de verdade e esquecer (ou se lembrar). Mas a maioria delas provavelmente estará terrivelmente acompanhada ou sozinha em casa... (Marcuse, 2015, p. 216-217).

A mudança social requer uma emancipação dialética: a construção de uma sociedade livre, que depende, vitalmente, da necessidade de abolir os sistemas de servidão estabelecidos e do compromisso vital da luta pelos valores qualitativos necessários para uma existência humana totalmente livre; é necessário que as necessidades não sejam determinadas a partir da necessidade da ordem social dominante, mas que elas sejam as verdadeiras necessidades vitais humanas, determinadas pela existência de uma sociedade livre: “sem o surgimento dessas necessidades e satisfações novas – as necessidades e as satisfações do homem livre, sem que importe quão vastas sejam –, apenas se substituiria um sistema de servidão por outro” (Marcuse, 1986, p. 98, tradução própria). O surgimento dessas necessidades, e a sua emergência, não podem, também, ser vistas como mero subprodutos e consequência das instituições sociais alteradas: isto já fora pensado, outrora, por Marx, quando ele visualizou a classe operária como agente histórico da revolução: é necessário o desenvolvimento de novas instituições por homens com novas necessidades.

A mudança social não é somente a emancipação individual do homem, mas a mudança do próprio sistema como um todo: não é alteração das condições intoleráveis de existência, mas a criação de uma condição que possibilite ao homem uma vida pacífica, em que ele não precise lidar, diariamente, com o medo e a miséria. A alteração das condições atuais, e intoleráveis, da existência humana seria uma mera mudança quantitativa, pois há, dentro das possibilidades oferecidas pelo desenvolvimento e progresso da sociedade estabelecida, a possibilidade razoável de garantir uma melhor condição de vida mantendo prioritária a perpetuação da ordem social vigente.

Ela é necessária porque ela é a única maneira de salvar e manter possível a liberdade humana, e, além disso, ela é necessária porque os próprios recursos materiais e técnicos estão disponíveis para a realização de uma sociedade plenamente desenvolvida. No entanto, a necessidade subjetiva da mudança não prevalece: ela é, também, reprimida pela ordem social vigente, principalmente, "entre os setores da população tradicionalmente considerados agentes de mudança histórica" (Marcuse, 1986, p. 104, tradução própria). A necessidade subjetiva pela emancipação humana é reprimida, tanto em virtude da satisfação real das necessidades quanto por uma manipulação e administração científica massiva das necessidades:

isto é, através do controle social sistemático não apenas da consciência do homem, mas também a sua inconsciência. Esse controle foi possibilitado pelas conquistas das maiores ciências libertadoras do nosso tempo, a psicologia, principalmente a psicanálise e a psiquiatria (Marcuse, 1986, p. 104, tradução própria).

Esse é um dos aspectos terríveis não só da dialética da emancipação, mas da própria sociedade industrial avançada: ela é capaz de reprimir e instrumentalizar as vias emancipatórias que o homem poderia, outrora, gozar: elas não negam mais a ordem social estabelecida, ao contrário, são instrumentos positivos a essa ordem e auxiliam na repressão do indivíduo e na impossibilidade de mudança social.

Marcuse e Horkheimer explicam como ocorre a transformação da psicanálise em um instrumento positivo à ordem social vigente. Ela possui uma dupla face: enquanto terapia, ela é concebida como um instrumento positivo que assume a função administrativa de curar o indivíduo e devolvê-lo funcional para a sociedade; já, enquanto teoria, ela é negativa, pois denuncia criticamente os elementos de dominação da ordem social e a repressão do indivíduo. Enquanto terapia, a psicanálise nada mais tem a oferecer para a emancipação do indivíduo: ela corrobora e fortalece a autoconservação não reflexiva dele, a fim de e devolvê-lo "curado" para a sociedade, que o adoeceu: a sua intenção terapêutica foi desde sempre determinada pela realidade social em desenvolvimento.

Essa é a terrível característica dialética da emancipação: suas vias podem tanto corroborar a ordem social, quanto ser negação a ela. Mas, é preciso compreender que essa instrumentalização das vias emancipatórias se dá, principalmente, devido à repressão da consciência individual do homem: foi a transformação do indivíduo em um átomo social que aumentou o abismo entre terapia e teoria, de maneira que a terapia se transformou numa espécie de curso de resignificação do indivíduo à ordem social estabelecida. No entanto, essa é uma via dupla: assim como a transformação do indivíduo aumenta esse abismo, a psicanálise passa a servir como instrumento de repressão da individualidade do homem e de criação de átomos sociais, isto é, a terapia é um tratamento que tem como função ajustar o indivíduo à sociedade.

É a divergência, entre a necessidade objetiva e subjetiva, que requer o surgimento de novas necessidades qualitativamente diferentes e, também, de um novo tipo de consciência nos homens: uma consciência que seja capaz de rasgar o véu entre o material e o ideológico da sociedade industrial avançada. Isto é:

A emancipação parece afirmar-se sobre a abertura e ativação de uma dimensão profunda da existência humana, que está junto da base material tradicional e por debaixo dela: não uma dimensão idealista, superior e colocada por cima da base material, mas uma dimensão ainda mais material que a base material, uma dimensão abaixo da base material (Marcuse, 1986, p. 105, tradução própria).

Uma dimensão em que é possível compreender a estrutura da sociedade e os seus instrumentos de dominação: é ter noção da necessidade objetiva e subjetiva de emancipar-se de uma sociedade que domina e molda, em vista de seus próprios interesses, as raízes mais profundas da existência individual.

4.4. A (im)possibilidade de resistência: a dialética da emancipação

Além da possibilidade de recair em outro modelo de dominação, a revolução prevista por Marx não considerou a nova dinâmica da sociedade frente ao indivíduo, que se tornou a principal antagonista de uma nova crítica social da atualidade. Os indivíduos agora gozam de oportunidades e condições que jamais possuíram, mas se veem, progressivamente, anulados pelo aparato dominante: a crise do capitalismo tardio não é sobre a miséria do proletariado, ela é uma crise do indivíduo, causada pelas novas formas de dominação em massa - "isso significa que o ser humano individual autônomo que deveria existir na sociedade, se essa fosse justa, está hoje desaparecendo" (Horkheimer, 1972, p. 203, tradução própria). Assim, as crises não apresentam qualquer vestígio do que outrora foram: não há crises absolutas nem a miséria do proletariado e, conseqüentemente, não há revolução.

O proletariado, que outrora era agente de mudança social, torna-se uma massa de sujeitos amorfos que não desempenham qualquer papel na economia, senão o de força produtiva dominada: ele não consegue se desvincular do sistema nem se impor contra ela e, ainda que o pudesse, não o faria, pois, seu pensamento está condicionado à maneira que a estrutura econômica e social se organiza para dominar a sociedade: ele, então, assimilou as necessidades do aparato dominante. O sujeito se vê, progressivamente, anulado: as novas formas de dominação moldam não só seu comportamento, mas, também, seu inconsciente; o homem não se preocupa mais em ser livre, mas em manter funcional a sociedade que o domina para continuar gozar da sua atual condição de vida.

No entanto, uma sociedade livre só pode ser pensada, e criada, por homens livres. Dessa maneira, a possibilidade de emancipação se baseia no ataque “às raízes da sociedade nos próprios indivíduos, nos indivíduos que, devido à manipulação social, reproduzem constantemente a sucessão de repressões, mesmo através da maior revolução” (Marcuse, 1986, p. 105-106, tradução própria). As exigências da mudança social para o estabelecimento de uma sociedade livre não são românticas, elas são necessárias para a manutenção da vida humana¹¹. Reafirma-se aqui o que foi dito no primeiro capítulo: a existência do indivíduo plenamente desenvolvido depende da existência de uma sociedade justa e plena: “creio que somente em um universo assim pode ser o homem verdadeira livre e pode estabelecer relações autenticamente humanas com os outros” (Marcuse, 1986, p. 110, tradução própria). Há uma transvaloração total de valores, necessária para que os antigos valores e necessidades, característicos da sociedade repressiva, não sejam transportados para a nova sociedade. Caso contrário, a construção de uma nova sociedade seria uma mera ilusão, visto que recairia, novamente, na barbárie da repressão.

A sociedade livre depende do homem livre para ser pensada e criada e, ao mesmo tempo, o homem depende das condições que, aparentemente, só pode gozar em uma sociedade livre. Está e a característica dialética da libertação: só é possível conceber uma realidade livre, se o homem é aquele

[...] que rejeita os princípios de ação que regem as sociedades estabelecidas; um tipo de homem que se libertou da agressividade e da brutalidade inerentes à organização da sociedade estabelecida e da sua moral puritana e hipócrita; um tipo de homem que é biologicamente incapaz de lutar em guerras e de criar sofrimento, um tipo de homem que tem uma boa consciência do gozo e do prazer, e que trabalha, coletiva e

¹¹ Segundo o autor, essas necessidades são "a reconstrução total das nossas cidades e do campo, a restauração da natureza após a eliminação da violência e da destruição capitalista, a criação de espaço interior e es e exterior para a esfera privada, a autonomia individual, a tranquilidade, a eliminação, o barulho, dos auditórios de escravos, da companhia forçada, da poluição, da feiura" (Marcuse, 1986, p. 109, tradução própria).

individualmente, em favor de um ambiente individual e social que tal existência é possível (Marcuse, 1986, p. 107, tradução própria).

Assim, embora a dissolução do sistema existente seja condição necessária para a mudança social, a pré-condição para a mudança da ordem social estabelecida é o homem livre. Diante desta proposição dialética, como podemos pensar a emancipação e seus elementos necessários: como podemos a possibilidade de emancipação dentro da sociedade administrada?

A intensificação da repressão é a resposta do aparato dominante frente à possibilidade de uma mudança social, uma vez que os mesmos instrumentos utilizados para a manutenção da ordem social vigente e da obliteração da individualidade prometem inaugurar uma nova era, em que a “individualidade possa reemergir como um elemento de uma forma de existência menos ideológica e mais humana” (Horkheimer, 2015, p. 177). O aparato dominante, sendo um regime totalitário assim como o fascismo, utiliza de métodos repressivos

no esforço de reduzir seres humanos conscientes a átomos sociais porque temiam que a crescente desilusão em relação a todas as ideologias **pudesse abrir caminho para que os homens percebessem as potencialidades mais profundas deles próprios e da sociedade**; e de fato, em alguns casos, a pressão social e o terror político abrandaram a resistência aprofundamento humana à irracionalidade – **uma resistência que é sempre o núcleo da verdadeira individualidade** (Horkheimer, 2015, p. 177, grifo próprio).

Embora o preço que tanto os indivíduos quanto as associações precisem pagar para florescer no capitalismo seja a completa adaptação, é possível notar resquícios da consciência de se libertar dessa sociedade nas inúmeras rebeliões contra o modelo de desenvolvimento do capitalismo tardio: ainda que tenham fracassado, elas se mostraram como oposição ao aparato dominante. Segundo Horkheimer, os reais indivíduos, aqueles que não compõem a massa amorfa de sujeitos, são os que “passaram pelo inferno do sofrimento e da degradação em sua resistência diante da conquista e da opressão [...]. **Os mártires anônimos dos campos de concentração são os símbolos da humanidade que luta para nascer**” (Horkheimer, 2015, p. 177-178, grifo próprio).

Assim, ainda que não exista qualquer classe ou grupo específicos que possam ser considerados como uma força revolucionária, tal qual os operários na teoria marxista, deve-se pensar a libertação dessa sociedade a partir da utilização de todas e cada uma das possibilidades e métodos que apresentam caráter emancipatório capaz de deter os mecanismos de dominação e repressão, a fim de traduzir o que fizeram aqueles que resistiram ante a administração total da sociedade em “uma linguagem que será ouvida, mesmo que suas vozes finitas tenham sido silenciadas pela tirania” (Horkheimer, 2015, p. 178).

Dessa forma, apesar das sociedades industriais avançadas reagirem com a incrementação e potencialização da repressão, da manipulação e da integração do homem, as possibilidades emancipatórias ainda existem e residem na abolição da consciência e instintos mutilados. No entanto, o papel dessas forças não é gerar a mudança social: elas não são uma ferramenta para tal, o que está em seu alcance é “prefigurar o caminho do progresso, delimitado por necessidades lógicas e factuais” (Horkheimer, 2015, p. 182), e, conseqüentemente, apontar a via pela qual o homem consiga compreender que são eles próprios os sujeitos de sua opressão e, assim sendo, cabe a eles próprios o papel de agente na mudança social:

A consciência de que, neste exato momento, tudo depende do uso correto da autonomia do homem deveria unir aqueles que não forma silenciados, **a fim de defender a cultura contra a ameaça de sua degradação nas mãos de seus falsos amigos conformistas ou contra sua aniquilação nas mãos dos bárbaros entre muros** (Horkheimer, 2015, p. 180, grifo próprio).

Segundo Marcuse, os intelectuais, que são capazes "por sua posição privilegiada atravessar o véu material da comunicação e do doutrinamento das massas" (Marcuse, 1986, p. 112, tradução própria), têm a função de organizar os demais em comunidades em prol de determinados interesses. Eles apresentam caráter duplo diante da ordem social estabelecida: são positivos enquanto beneficiados por ela, e negativos enquanto capazes de se converterem em um catalizador para a mudança social ao "ativar a contradição manipulada e reprimida e fazê-la atuar como catalisadora de mudanças" (Marcuse, 1986, p. 114, tradução própria). Ainda que sejam capazes de apontar para a mudança social, a partir de quais caminhos os intelectuais podem realizar a preparação dos indivíduos dentro da sociedade administrada? Aqui aparece um ponto decisivo, que é comum entre Marcuse e Horkheimer: o papel da educação e da filosofia na formação dos indivíduos. Ambos ainda acreditam que ela possa cumprir um papel determinante, sendo capaz de formar sujeitos com consciências não-mutiladas e, então, não integrados ao sistema estabelecido.

Não a educação concebida atualmente, pois essa nada ensina, mas uma educação que compreenda o todo, que vá além da prática de aprender e escrever, além do âmbito acadêmico. Ela deve compreender "o espírito e o corpo, a razão e a imaginação, as necessidades intelectuais e dos instintos" (Marcuse, 1986, p. 114, tradução própria), pois a necessidade de transformar o sujeito é urgente: uma educação capaz de gerar nos jovens uma mentalidade diferente daquela determinada pelo aparato dominante, uma que seja capaz de compreender a necessidade da liberdade e de defendê-la. Não é sobre politizar o sistema de ensino, mas recordar que “todo ensinamento, inclusive o das matemáticas, é ensinamento político” (Horkheimer, 1972, p. 85,

tradução própria). Além de ser político, a educação precisa ser emancipatória e realizar uma política contra à política estabelecida: "enfrentar esta sociedade na sua própria base de mobilização total" (Marcuse, 1986, p. 115, tradução própria). A educação precisa realizar uma política negativa à ordem social estabelecida, uma política educativa contra a doutrinação para a servidão, mas a favor da libertação:

[...] é papel de cada um gerar em si mesmo, e tentar gerar nos outros, a necessidade instintiva de uma vida sem medo, sem brutalidade, sem estupidez. E devemos compreender que podemos engendrar repulsa instintiva e intelectual contra os valores de uma opulência que espalha agressividade e repressão por todo o mundo (Marcuse, 1986, p. 115, tradução própria)

Já a filosofia, ou a fé nela, aparece como uma imposição à estrutura do mundo administrado. Segundo Horkheimer, a "fé na filosofia significa a recusa em permitir que o medo impeça, de algum modo, a capacidade de alguém pensar" (Horkheimer, 2015, p. 179). Ela não deve servir como "uma ferramenta, nem uma receita pronta" (Horkheimer, 2015, p. 182), mas alguns comentários sobre a sua função ajudam a elucidar a sua importância na formação de uma nova consciência crítica para os homens. No entanto, ainda que essa seja a sua função, não há uma fórmula para se seguir – é aqui que a filosofia deve ser negativa à sociedade administrada, embora o industrialismo a pressione para se adequar aos termos do processo de produção padronizado, ela deve se manter fiel a si mesma.

O papel da filosofia é promover a formação de uma consciência crítica nos sujeitos, para que esses sejam capazes de, por sua própria ação, evadir-se do sistema e gozarem a possibilidade de uma sociedade justa. No entanto, "as filosofias que olham exclusivamente para um processo interno em busca da libertação futura terminam como ideologias vazias" (Horkheimer, 2015, p. 201): urge a necessidade de unir teoria e *práxis*, mas não uma *práxis* voltada para a ação, mas "o ativismo, especialmente o ativismo político" (Horkheimer, 2015, p. 201).

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma das propostas desse trabalho era compreender não somente a nova organização social regida pelo capitalismo tardio, mas também a forma como ela limita o indivíduo constantemente: por que os homens continuam a adaptar-se a esse novo modelo de organização social e repetir cegamente os valores que ele prega, mesmo que esses sejam prejudiciais, pois, seu único objetivo é manter funcional o aparato econômico vigente? Além de compreender o

indivíduo inserido na sociedade administrada, pretendia analisar o conceito, e projeto, de mudança social. Se o proletariado, que era agente de mudança social, não é capaz de promover essa mudança, surge a necessidade de repensar não somente a teoria revolucionária, mas a sua possibilidade e seus novos agentes sociais: quais forças apresentaram, em algum momento da história, a capacidade de resistir à sociedade administrada? Ainda é possível conceber a existência de uma superação do capitalismo tardio e de seus valores em uma sociedade que absorve e reduz por completo qualquer tendência contrária a ela?

Ao final desse trabalho, foi evidenciado que o problema proposto não poderia ser compreendido somente com um problema filosófico. Analisar o indivíduo e a maneira como a sociedade o afeta para, posteriormente, compreender um novo projeto de mudança social requer uma análise interdisciplinar desses elementos. Para compreender como a sociedade afetou o sujeito, foi necessário não somente uma análise filosófica, mas, também, psicológica. No entanto, essa necessidade não é algo recente na teoria crítica. Assim, o que desejo é apresentar a atual necessidade e importância desse diálogo entre as ciências humanas para que seja possível compreender, de maneira mais abrangente, a problemática proposta. Somente assim é realizar um diagnóstico correto para o projeto de mudança social.

De maneira mais precisa, compreender como o homem é coisificado pela sociedade requer também uma análise psicológica do indivíduo e da sua situação diante do mundo administrado. Consequentemente, compreender o mundo administrado e a maneira com a qual ele afeta o indivíduo também requer uma análise tanto econômica quanto sociológica da nova estrutura da sociedade e do capitalismo tardio. No entanto, acredito que uma parte dessa análise interdisciplinar foi postergada para uma futura pesquisa, pois não era possível abrangê-la totalmente nesta.

O conceito de átomo social surgiu como um ponto decisivo: a coisificação do sujeito requer que o compreendamos como mero objeto administrado. Seu ego está tão atrofiado que ele não consegue mais se manter como um eu distinto do id e do superego. Ele é significado pela sua relação com a totalidade em que está inserido, sua personalidade e sua própria consciência se originam na sociedade e em seu destino dentro dela: inserido no mundo administrado, o sujeito, consequentemente, responde ativamente ao que ele propõe. Através da introjeção de valores, que visam a manutenção dos modos de produção da sociedade administrada, ele reproduz e perpetua a dominação e coerção social exercidos pelo aparato dominante sem apresentar qualquer vontade de resistência. A dominação passa a ser uma

necessidade para a sobrevivência, ela se transforma em mais um instrumento de controle social, que é produzido por uma sociedade que exige a repressão do indivíduo para sua manutenção.

O espaço privado do indivíduo, a sua liberdade interior, é invadido e reduzido pela realidade tecnológica: o resultado disso não é um mero ajustamento à sociedade, mas “uma identificação imediata do indivíduo com *sua* sociedade e, através dela, com a sociedade como um todo” (Marcuse, 2015, p. 48). O sujeito se vê, progressivamente, anulado: as novas formas de dominação moldam não só seu comportamento, mas, também, seu inconsciente; o homem não se preocupa mais em ser livre, mas em manter funcional a sociedade que o domina para continuar a gozar da sua atual condição de vida. Ele não se reconcilia com a realidade, mas se torna submisso a ela, transformando-se em mero instrumento da ordem social vigente, “um aparato que responde, a cada momento, com a reação apropriada às situações desconcertantes e difíceis que conformam sua vida” (Horkheimer, 2015, p. 108). O mundo administrado, então, se organiza de tal maneira que encaminha os homens para a submissão: é por isso que eles continuam a repetir os valores que lhe são tão prejudiciais. A sociedade requer que “curvam-se a ela, aceitando secretamente a identidade entre razão e a dominação, entre a civilização e o ideal, não importando o quanto encolham os ombros” (Horkheimer, 2015, p. 127).

Além disso, o sujeito, que goza de alto grau de liberdade material, não enxerga a verdadeira liberdade como uma necessidade: a melhor condição de vida, que o capitalismo tardio proporciona aos homens, torna-os acomodados ante a sua própria dominação. Além de uma melhor condição de vida, a flexibilidade que o mundo contemporâneo exige do sujeito, faz com que ele acredite que é completamente livre e menos dependente de padrões absolutos de conduta. No entanto, o indivíduo se torna passivo diante dos novos meios de produção: o aparato dominante valida o mito do pensamento tecnocrático, que torna supérflua a crítica da teoria da sociedade ao prometer que a consequência da grande riqueza social, obtida pelo alto grau de progresso técnico, será a revolução das condições da existência humana.

A libertação não é somente improvável, mas, também, indesejável: os homens perdem o elemento crítico e revolucionário, que outrora fora designado à classe operária por Marx. Tanto a nova estrutura da sociedade quanto o novo padrão de subjetividade dos homens, demonstram a necessidade de repensar a teoria revolucionária e o projeto de mudança social: a revolução não é mais uma consequência do capitalismo, como previu Marx. Essa nova mudança social é um projeto, que requer tanto a libertação da sociedade, que se mantêm a partir da atomização dos indivíduos e dos processos sociais, quanto da nulificação dos indivíduos: é

preciso romper com uma mentalidade que não se interessa em entender as coisas por si mesmas, mas sim segundo a sua utilidade aos interesses do aparato econômico.

O homem só pode ser livre quando todas suas necessidades vitais são satisfeitas, de maneira que, embora seja preciso romper com o capitalismo tardio, é necessário manter as condições técnicas que ele proporcionou para satisfazer as necessidades dos homens. A mudança social precisa, então, ser pensada de maneira dialética: a sociedade livre depende do homem livre para ser pensada e criada e, ao mesmo tempo, o homem depende das condições que, aparentemente, só pode gozar em uma sociedade livre. Está e a característica dialética da libertação. Assim, embora a dissolução do sistema existente seja condição necessária para a mudança social, a pré-condição para a mudança da ordem social estabelecida é o homem livre.

Segundo o pensamento de Horkheimer, ainda que a administração total crie uma falsa consciência que dificulta a resistência e impossibilite a existência de qualquer classe, ou grupo, específicos que possam ser considerados como uma força revolucionária, é necessário pensar a libertação da sociedade a partir da utilização de todas e cada uma das possibilidades e métodos que apresentam caráter emancipatório capaz de deter os mecanismos de dominação e repressão, a fim de traduzir o que fizeram aqueles que resistiram ante a administração total da sociedade em uma linguagem que não possa ser silenciada.

Os questionamentos com os quais me deparei ao final da pesquisa foram parecidos com aqueles com que a iniciei: se o homem é o responsável pela sua própria libertação e, conseqüentemente, a pré-condição para a libertação da sociedade, como podemos pensar a resistência e a mudança social em uma sociedade repleta de átomos sociais? Ainda há alguma força ou tendência capaz de resistir à administração total?

A responsabilidade pela libertação individual e, por conseguinte, pela transformação da sociedade, recai sobre o homem. Para além de uma simples contestação das estruturas estabelecidas, é necessário buscar alternativas e forças genuinamente libertadoras, ou seja, a resistência não deve ser somente uma oposição direta, mas uma busca por novas formas de existência e consciência que transcendam os moldes impostos pela sociedade unidimensional. Por fim, antes de pensar quais forças apresentam capacidade de resistir à administração total, é necessário pensar uma resistência radical e a consolidação de uma consciência crítica capaz de transcender as limitações impostas pelo sistema: uma busca por formas autênticas de resistência, desvinculadas da lógica da dominação: o desafio da libertação individual persiste como pré-condição essencial para a tão almejada transformação social.

6. REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

_____. **Temas básicos da Sociologia**. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Editora Cultrix, 1973.

ALMEIDA, Guido Antonio de. Nota preliminar do tradutor. Em: **Dialética do Esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

CHIARELLO, Maurício Garcia. **Das lágrimas das coisas**: estudo sobre o conceito de natureza em Max Horkheimer. Campinas: Editora da Unicamp, 2001.

HORKHEIMER, Max. **Eclipse da Razão**. Tradução de Carlos Henrique Pissardo. São Paulo: Editora UNESP, 2015.

_____. Sobre el concepto del hombre. Em: **Sobre el concepto del hombre y otros ensayos**. Tradução de H. A. Murena e D. J. Vogelmann. Buenos Aires: Editorial Sur, 1970, p. 1-37.

_____. La filosofía de Kant y el iluminismo. Em: _____. **Sobre el concepto del hombre y otros ensayos**. Tradução de H. A. Murena e D. J. Vogelmann. Buenos Aires: Editorial Sur, 1970, p. 37-51.

_____. Autoridad y familia en la época actual. Em: _____. **Sobre el concepto del hombre y otros ensayos**. Tradução de H. A. Murena e D. J. Vogelmann. Buenos Aires: Editorial Sur, 1970, p. 113-133.

_____. El porvenir del matrimonio. Em: _____. **Sobre el concepto del hombre y otros ensayos**. Tradução de H. A. Murena e D. J. Vogelmann. Buenos Aires: Editorial Sur, 1970, p. 133-149.

_____. Sobre el concepto de libertad. Em: **Sociedad en transición**: estudios de filosofía social. Barcelona: Planeta-De Agostini, 1972, p. 11-20.

_____. Poder y conciencia. Em: _____. **Sociedad en transición**: estudios de filosofía social. Barcelona: Planeta-De Agostini, 1972, p. 73-78.

_____. Enseñanzas del fascismo. Em: _____. **Sociedad en transición**: estudios de filosofía social. Barcelona: Planeta-De Agostini, 1972, p. 125-150.

JAY, Martin. **A imaginação dialética**: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923-1950. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

KELLNER, Douglas. Introdução à 2ª edição. Em: MARCUSE, Herbert. **O homem unidimensional**: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada. Tradução de Robespierre de Oliveira, Deborah Christina Antunes e Rafael Cordeiro Silva. São Paulo: Edipro, 2015, p. 9-31.

MARCUSE, Herbert. **O homem unidimensional**: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada. Tradução de Robespierre de Oliveira, Deborah Christina Antunes e Rafael Cordeiro Silva. São Paulo: Edipro, 2015.

_____. Introdução. Em: _____. **Ensayos sobre política y cultura.** Barcelona: Planeta-Agostini, 1986, p. I-XII

_____. El individuo em la Gran Sociedad. Em: _____. **Ensayos sobre política y cultura.** Barcelona: Planeta-Agostini, 1986, p. 7-53.

_____. A obsolescência da psicanálise. Em: _____. **Cultura e Sociedade.** Tradução de Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro e Robespierre de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998, p. 91-113.

_____. Ética e Revolução. Em: _____. **Cultura e Sociedade.** Tradução de Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro e Robespierre de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998, p. 137-151.

_____. La liberación de la sociedad opulenta Em: _____. **Ensayos sobre política y cultura.** Barcelona: Planeta-Agostini, 1986, p. 91-119.

_____. La ideología de la muerte. Em: _____. **Ensayos sobre política y cultura.** Barcelona: Planeta-Agostini, 1986, p. 149-170.

_____. **Eros e Civilização:** uma interpretação filosófica do pensamento de Freud. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

SILVA, Rafael Cordeiro. **Max Horkheimer:** teoria crítica e barbárie. Uberlândia: EDUFU, 2011.

_____. HORKHEIMER, Max. Eclipse da razão. Tradução de Carlos Henrique Pissardo. São Paulo: Editora da Unesp, 2015, 207p. Em: **TRANS/FORM/AÇÃO: Revista de Filosofia da Unesp**, [S. l.], v. 42, n. 1, p. 245–254, 2022. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/6577>. Acesso em: 20 nov. 2023.

_____. **Recepção de Freud na filosofia de Herbert Marcuse.** **PHILÓSOPHOS**, Goiânia, v. 24, n. 1, p. 285-322, Jan/Jun, 2019.