

## SOCIEDADE DO CONSUMO E O FENÔMENO DA INOVAÇÃO ESTÉTICA DAS MERCADORIAS: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES TEÓRICO-CRÍTICAS

### *CONSUMER SOCIETY AND THE PHENOMENON OF MERCHANDISE AESTHETIC INNOVATION: SOME BY CRITICAL THEORY CONSIDERATIONS*

**Isabella Fernanda Ferreira**

Doutora em Educação pela Universidade Estadual Paulista (UNESP), Brasil  
Professora no Programa de Pós-graduação em Educação Social - UFMS.  
Coordenadora do Grupo de Pesquisa NEXOS -  
Teoria Crítica e Pesquisa Interdisciplinar -  
Centro-Oeste, com sedes na UFMS, UFABC e UFC.  
[bella.fernandaferreira@gmail.com](mailto:bella.fernandaferreira@gmail.com)

#### **RESUMO:**

“Sociedade do consumo e o fenômeno da inovação estética das mercadorias: algumas considerações teórico-críticas” apresenta fragmentos do que foi abordado em uma conferência realizada pela autora no Congresso Nacional de Filosofia na Universidade Estadual da Paraíba (UEPB). Nesse ensaio abordamos os seguintes aspectos sociofilosóficos da teoria crítica da sociedade: sua proposta de pesquisa junto ao Instituto de Pesquisa Social, a crítica realizada pelo grupo de intelectuais da Escola de Frankfurt ao que eles nomearam de teoria tradicional com reflexões sobre a sociedade do consumo e o fenômeno da inovação estética das mercadorias presentes no que esses intelectuais denominaram de *capitalismo tardio*.

**Palavras-Chave:** Escola de Frankfurt. Inovação Estética das Mercadorias. Semiformação. Indústria cultural. Pensamento Unidimensional.

#### **Abstract:**

*Consumer Society and the phenomenon of merchandise aesthetics innovation: some by critical theory considerations* presents some fragments of what was discussed by the author in a conference in the Philosophy National Congress at Paraíba State University (UEPB). This essay addresses the following socio-philosophic aspects which come from the Society Critical Theory: its research proposal alongside the Social Research Institute, the criticism made by the Frankfurt School intellectuals to what is called traditional theory with reflections about the consumer society and, the phenomenon of the merchandise aesthetic innovation present on what these intellectuals named *late capitalism*.

**Key Words:** Frankfurt School. Phenomenon of aesthetic innovation. Semiformation. Cultural Industry. Unidimensional thought.

## 1 A Escola de Frankfurt e o Instituto de Pesquisa Social: breves aspectos históricos

A Escola de Frankfurt ou teoria crítica da sociedade é uma proposta filosófica de análise da sociedade que teve seu surgimento diretamente atrelado à criação do Instituto de Pesquisa Social, criado em Frankfurt, na Alemanha, no dia 03 de fevereiro de 1923. A inauguração desse instituto ocorreu no dia 22 de junho de 1924, na Universidade de Frankfurt, e seu primeiro diretor foi Carl Grünberg, marxista que defendia um instituto direcionado para pesquisas e não para o ensino. Sob a direção de Grünberg, que durou até 1928, o Instituto de Pesquisa Social se voltou para temáticas como a história do socialismo e do movimento operário, e também para estudos relacionados à história econômica e à história da economia política (WIGGERSHAUS, 2006). Temos, nesse sentido, o surgimento de um grupo de intelectuais que, dentro da matriz epistemológica marxista, propôs-se a investigar fenômenos sociais advindos do capitalismo comumente denominado por eles de tardio.

A Escola de Frankfurt teve sua atividade política e acadêmica conhecida pela prestigiosa Revista de Pesquisa Social, desenvolvida pelo Instituto de Pesquisa Social. Sucedendo a direção de Carl Grünberg, Max Horkheimer assumiu o Instituto, com um diferencial no posicionamento teórico em relação ao seu antecessor: rejeitava o estabelecimento de uma relação epistemológica ortodoxa com o marxismo, pois levantava a importância da análise da contradição existente entre o desenvolvimento técnico, científico e industrial da sociedade – e, nesse ponto, recusava uma espécie de otimismo teórico “evolucionário” composto por uma teleologia da história – e a averiguação da condição social de reinante miséria. Eis o posicionamento de Horkheimer (1999), que dava ênfase à relação existente entre a vida econômica da sociedade, as diferentes esferas culturais e o desenvolvimento psíquico dos sujeitos.

Os questionamentos ao estabelecimento de uma relação epistemológica ortodoxa com o marxismo estão direta e indiretamente relacionados com o conturbado e rico momento histórico no qual ocorre o surgimento da Escola de Frankfurt. Em tal contexto histórico, o mundo se apresentava dividido em três grandes domínios: o nazifascismo (manifestado pela tomada do Estado na Alemanha e na Itália, com defensores espalhados por todo o mundo), o socialismo da Rússia (em suas bases também como um sistema totalitário) e, por fim, o capitalismo e a democracia de massa do Ocidente, que abrigou nos Estados Unidos, muitos intelectuais da barbárie da guerra.

Podemos considerar a história da Escola de Frankfurt como dividida em três fases, relacionadas aos diferentes momentos políticos em que suas teorias se desenvolveram. Nesse sentido, Abensour (1990) identifica a existência de “mais de uma linha de pensamento” dentro da teoria crítica: a dos anos 1930, fundamentada em um marxismo revolucionário; a dos anos 1970, em que prepondera a crítica ao mundo administrado, mas se abandona o caráter revolucionário, colocando-se em uma posição mais defensiva; e, por fim, toda a trajetória original de Adorno, que se diferencia de ambas pela postura que privilegia a resistência à

semiformação cultural pela via da não adesão como dura possibilidade de emancipação individual e social.

Consideramos que pode se tornar perigosa a afirmação de que a Escola de Frankfurt seria composta por três gerações pelo risco de uma interpretação “evolucionista”, isto é, que compreende a terceira geração como a mais desenvolvida qualitativamente em termos teóricos e que colabora para uma leitura não dialética desses autores. Abensour (1990) sintetiza dois eixos norteadores dessa corrente teórica:

a) Trata-se de uma teoria reflexiva que é contrária à teoria tradicional cartesiana, pois carrega em si uma busca incessante pela autoeducação permanente no que concerne ao plano social-histórico.

b) Trata-se de uma teoria crítica e abrangente da sociedade que, partindo do método dialético negativo, busca explicar tanto a economia política como as ideologias, procurando executar uma “racionalização” do real, do trabalho e da questão da emancipação, que é primordial para esses pensadores.

Podemos ainda identificar que a teoria crítica elaborada pelos teóricos da Escola de Frankfurt, ao mesmo tempo que se aproxima muito do marxismo, distancia-se dele. Nos trabalhos iniciados nos anos 1920, podemos facilmente observar uma profunda relação com o marxismo, principalmente através das obras de Lukács (História e consciência de classe) e de Korsch (Marxismo e filosofia), e uma certa recusa ao leninismo no que diz respeito a um reformismo socialdemocrata, pois tais intelectuais não acreditavam em uma Rússia socialista, mas em uma nova organização social, dona de uma lógica própria. Já nos anos 1940, a Escola de Frankfurt desenvolve uma profunda crítica ao pensamento de Marx, acusando-o de estar muito preso aos limites do racionalismo.

Abensour (1990) ainda declara que a teoria crítica busca salvar a filosofia da acusação de Marx, em sua décima primeira tese sobre Feuerbach, de que a filosofia seria inútil. Faz isso apropriando-se e criticando as duas sistematicidades desenvolvidas por Hegel:

[...] a sistematicidade filosófica (identidade do conceito e do objeto) e a sistematicidade ou integração com o Estado (identidade da sociedade e do Estado). A teoria crítica desvenda a falsidade desses processos de identificação, que existem enquanto vínculo lógico, ou enquanto vínculo social: ela é o questionamento da identificação que se efetua no nível do pensamento, através do domínio do sujeito sobre o objeto; questionamento da identificação que se efetua no nível da realidade sócio-política, através do domínio de um sujeito sobre o outro. Somente a experiência do sofrimento, no sentido materialista, enquanto experiência da falsidade dessas duas identificações, pode abrir caminho à verdade, como experiência da possibilidade utópica do não-sofrimento. É na medida em que a teoria crítica visa o não-idêntico que ela se constitui enquanto “dialética negativa” (ABENSOEUR, 1990, p. 196).

Ainda segundo Abensour (1990), o termo mais apropriado para a teoria crítica seria “Círculo de Frankfurt” e não “Escola de Frankfurt”, pois este termo pode oferecer uma falsa conotação dogmática e, ao mesmo tempo, muito universitária ao movimento que foi desenvolvido por intelectuais. Essa pluralidade de tradições é justificada pela dualidade (Marx e Kant) e podemos acrescentar aqui as contribuições dos escritos psicanalíticos de Freud sobre a sociedade e as contribuições de Hegel, sempre presente nos “diálogos” que os frankfurtianos tecem com as obras de Marx. A produção de diferentes “diálogos” desencadeia uma dura crítica desses intelectuais ao que eles denominam teoria tradicional em contraposição ao que defendem, uma teoria que consegue ser e se manter crítica.

## 2 O debate sobre a teoria tradicional e a proposta de uma teoria crítica da sociedade

Existe uma preocupação comum aos intelectuais da Escola de Frankfurt: a tentativa de resgatar a ambiguidade presente na razão iluminista (emancipatória e instrumental) com a dura crítica à absolutização da razão instrumental presente em várias obras desses intelectuais, com grande ênfase na *Dialética do Iluminismo* ou *Dialética do Esclarecimento* (1985), escrita por Adorno e Horkheimer e datada de 1947. No texto *Teoria crítica e teoria tradicional*, os autores identificam a razão iluminista como uma teoria crítica da sociedade, visto que estabelece a crítica do passado na intenção de projetar um mundo melhor no futuro, denunciando a redução da razão iluminista a uma razão instrumental denominada por eles de “teoria tradicional” (ADORNO; HORKHEIMER, 1983). No entendimento de Freitag (1990, p. 51), com o qual concordamos,

Na dialética adorniana, o conceito de teoria, ao remeter a um futuro melhor, remete automaticamente à dimensão da prática; esta, no entanto, é totalmente excluída do raciocínio positivista. A prática positivista de Popper se reduz à prática cientista limitada explicitamente a sua área de especialização. O mesmo vale para o conceito de “crítica”. Enquanto esta significa para Popper a falsificação de uma hipótese dada, através de dados empíricos que demonstram o contrário ou devido à descoberta de erros lógicos no processo dedutivo, “crítica” significa para Adorno e os teóricos da Escola de Frankfurt a aceitação da contradição e o trabalho permanente da negatividade, presente em qualquer processo de conhecimento.

A problemática do processo de totalitarismo da razão instrumental se torna uma temática comum aos intelectuais da Escola de Frankfurt, que a tratam de diferentes formas por meio da construção de teorias e conceitos. Horkheimer (2003) aborda tal temática quando denuncia um processo em curso de “eclipse da razão” – da razão iluminista em sua ambígua característica dotada ao mesmo tempo de razão emancipatória e instrumental. Adorno (1996)

efetua a mesma denúncia quando desenvolve o conceito de semiformação cultural em íntima relação com a onipresente indústria cultural; Marcuse (1973), por sua vez, trata dessa questão ao explicitar a presença social de um pensamento que se torna unidimensionalizado. Tais preocupações investigativas se voltam às questões específicas do campo da estética quando Benjamin (1993), por exemplo, denuncia a standardização das obras de arte e a perda de sua aura. Muitos outros intelectuais tiveram suas atividades associadas diretamente ao Instituto de Pesquisa Social, entretanto não podemos deixar de dar o devido destaque aos que são comumente considerados, na literatura acadêmica, os expoentes dessa corrente teórica: Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse e Walter Benjamin.

Um fenômeno social que foi analisado por esses autores é o que podemos nomear de sociedade do consumo, em um contexto complexo e permanente de metamorfoses no modo como o capitalismo realiza a sua produção. Como explicitado anteriormente, esse fenômeno é analisado pelos teóricos críticos por meio da produção de diferentes teorias e conceitos, entre os quais destacamos aqui as categorias de análise semiformação, indústria cultural e pensamento unidimensional.

### **3 A sociedade do consumo e o fenômeno da inovação estética das mercadorias: aspectos de uma subjetividade semiformada, de uma produção cultural industrializada e de um pensamento unidimensionalizado**

Para a análise do capitalismo denominado pelos teóricos críticos de “tardio”, fatores que eram insignificantes na análise de Karl Marx passam a ter suma importância. Aqui nos referimos ao surgimento de mercadorias cuja propagação influencia as consciências das pessoas, terminando por controlar comportamentos em massa. Nesse aspecto, temos os intelectuais da Escola de Frankfurt preocupados com a temática da disseminação de comportamentos totalitários, considerando tanto os sentidos objetivos como os subjetivos para essas manifestações sociais.

Diante dessa confusa problemática, Haug (1998) anuncia que, no contexto da produção e divulgação de mercadorias, a consciência e a necessidade das pessoas estão relacionadas a um intenso envolvimento de indústrias inteiras na produção do mundo de aparências da propaganda, que atinge a vida e a percepção das pessoas com poder condicionante.

No contexto dos grandes monopólios, os nomes de marcas acabam se tornando sinônimo de *status*, encobrindo a verdadeira natureza do produto, chegando-se ao ponto de haver produtos que atualmente não carregam nenhum conceito de valor de uso nas sociedades capitalistas. Surge no lugar do conceito uma marca de mercadoria que deixa nebuloso o conteúdo do valor de uso, até mesmo nas suas instruções.

Em virtude do aumento da produtividade, o problema da paralisação da circulação da

mercadoria apresenta-se com uma nova forma. A questão levantada agora é como lidar com a necessidade do capitalismo de substituir os bens de consumo duráveis. A solução encontrada pelo sistema capitalista foi desenvolver uma técnica que diminui a qualidade do produto, compensando essa diminuição com o seu embelezamento. Mesmo assim, ainda existem produtos com duração não interessante para a valorização do capital. Desse modo, Haug (1998, p. 176-177) acrescenta que

Uma técnica mais radical ataca não somente o valor de uso objetivo de um produto para reduzir seu tempo de utilização na esfera do consumo para regular antecipadamente a procura; ela começa pela estética da mercadoria. Por meio da renovação periódica da aparência de uma mercadoria, ela reduz o tempo de duração na esfera do consumo dos objetos ainda em funcionamento do respectivo tipo de mercadoria. Esta técnica é caracterizada como inovação estética. [...] Ela submete todo o conjunto dos bens utilizáveis, através dos quais os homens articulam suas necessidades por meio da linguagem dos artigos compráveis, na sua organização sensual, a um revolucionamento permanente, que repercute na organização sensual dos próprios homens.

Para Haug (1998), a inovação estética não é um fenômeno próprio do capitalismo monopolista, mas foi com este que ela se tornou dominante nas indústrias, tanto para os setores de produção como para a sua organização. O principal efeito da inovação estética, no que concerne ao consumidor, é deixá-lo tão confuso ao ponto de perder toda a sua perspectiva de valor de uso dos produtos a serem comprados.

Para se entender melhor como ocorre a transformação da estrutura das necessidades humanas, faz-se necessário ter consciência da existência de uma tecnocracia da sensualidade. Mais uma vez, Haug (1998, p. 178-179) se posiciona afirmando que a tecnocracia da sensualidade não é originária do capitalismo, mas se diferencia nele:

A tecnocracia da sensualidade, a serviço da apropriação dos produtos do trabalho alheio e, em geral, a serviço da dominação política e social, não é de modo algum uma descoberta do capitalismo, como tampouco é o fetichismo. [...] Uma das diferenças fundamentais da produção de aparências no capitalismo está no fato de que, neste, são as funções de valorização que apreendem, em primeiro lugar, as técnicas estéticas; mudam sua função e as aperfeiçoam. [...] constitui-se em uma totalidade do mundo sensual, em que nenhum momento passa sem a mediação do processo de valorização capitalista e sem ter sido marcado por suas atividades.

No sistema capitalista, tanto a produção como a função importante da aparência estão ligadas diretamente com a contradição originada das relações de troca que fazem dos objetivos

humanos (esforços de vida, anseios, pulsões etc.) meios a serem explorados para a conquista da sua verdadeira finalidade, que é a valorização do capital.

A aparência estruturada da mercadoria produz o efeito da abstração do valor de uso, estabelecendo com isso o valor de troca, que abre caminho para outras abstrações semelhantes, mais fáceis de serem realizadas e utilizadas: em teoria como sinônimo de ampliação da qualidade dos produtos, e na realidade como processo contrário que torna os produtos obsoletos.

A realidade muitas vezes desconhecida é que a aparência da mercadoria anuncia muito mais do que aquilo que ela realmente pode oferecer. Desse modo, podemos analisar que o que ocorre é uma sedução desencadeada por parte da aparência, criada a partir da perspectiva da propriedade do valor de troca, porém o seduzido é o desejo pulsivo que busca ingenuamente a satisfação de um valor de uso que não acontece. A aparência acaba funcionando como um espelho que reflete para o indivíduo – o consumidor – seu próprio desejo. Tal desejo se torna o seu objetivo. Haug (1998, p. 184) nos explica que

A aparência atua como se anunciasse a satisfação; ela advinha os desejos das pessoas, através de seus olhos, e os traz à luz na superfície da mercadoria. Na medida em que a aparência, através da qual a mercadoria se apresenta, interpreta os seres humanos, ela os provê com uma linguagem de interpretação de si mesma e do mundo. Breve não haverá mais à disposição uma outra linguagem além daquela fornecida pelas mercadorias. [...] O ideal da estética da mercadoria seria o de mostrar aquilo que está no íntimo das pessoas, aquilo sobre o qual se fala, que se procura, que não se esquece, que todas querem e sempre se quis.

O processo de industrialização inserido no capitalismo tardio (que se utiliza da abstração estética para a sedução do desejo pulsivo dos seus consumidores) tem feito da cultura em sua ampla dimensão uma mercadoria, danificando o potencial crítico e reflexivo presente em todos os processos educativos, sejam sistemáticos, sejam assistemáticos. Tal denúncia está problematizada por Adorno e Horkheimer (1985) nas categorias de análise denominadas por eles de semiformação cultural e indústria cultural, assim como por Marcuse (1973) ao tratar do pensamento subjetivo que se torna objetivado e que, por ser dotado de característica totalitária, torna-se unidimensional.

Preocupados com as metamorfoses do sistema capitalista e com os diferentes mecanismos de disseminação totalitária de uma formação para o consumismo, os intelectuais da Escola de Frankfurt se propuseram a pesquisar esses fenômenos sociais em suas diferentes manifestações, levando em consideração questões de ordem objetivas e subjetivas.

Ao tratar da sociedade do consumo, Marcuse (1973) denuncia elementos sociais tais como a dominação do homem pelo próprio homem, o duplo significado de racionalização, a ciência como tecnologia, enfim, um mundo administrado fundamentado em um pensamento unidimensionalizado e, portanto, totalitário.

Marcuse afirma como realidade social a dominação do homem pelo próprio homem, que advém da união do que ele denomina “razão pré-tecnológica e razão tecnológica”. Ambas as razões seriam frutos de uma história contínua, e o autor se atém aqui especificamente a uma sociedade que almeja a mudança tecnológica da natureza, pois é por meio dessa transformação que ocorre, segundo ele, uma alteração na base da dominação da sociedade. Se antes esta se estabelecia pela dependência pessoal, agora instala-se também por meio de outro tipo de dependência, uma dependência da “ordem objetiva das coisas”, como por exemplo a dependência das leis do mercado, das leis econômicas etc. Tal dependência possui como resultado uma sociedade que, embora modificada, não altera sua estrutura hierárquica, explorando com enorme eficiência os recursos tanto naturais como mentais. A dominação é gerada por uma alta racionalidade, cujos limites estão enraizados justamente “[...] na escravização progressiva do homem por um aparato produtor que perpetua a luta pela existência, estendendo-o a uma luta total irracional que arruína a vida dos que constroem e usam esse aparato” (MARCUSE, 1973, p. 142).

No contexto de uma sociedade que reproduz em um crescente conjunto técnico, cada vez mais científico e racional, a luta pela existência, mas também a exploração do homem e da natureza, coloca-se como importante para Marcuse o duplo significado de racionalização.

Marcuse constata que tanto a gerência como a divisão científica do trabalho ocasionaram um aumento significativo da produtividade no que diz respeito ao empreendimento econômico, político e também cultural, alcançando como resultado um elevado padrão de vida. Mas esse elevado padrão de vida foi gerado ao custo de “[...] um padrão de mente e comportamento que justificou e absolveu até mesmo as particularidades mais destrutivas e opressivas do empreendimento” (MARCUSE, 1973, p. 144).

No aspecto levantado anteriormente, o erro estaria inserido na própria racionalidade, que é imanente ao sistema que organiza o trabalho social dos homens, fazendo-se, portanto, necessários maiores detalhes da questão, principalmente no que concerne à situação da sociedade industrial moderna mais avançada, que cria dessa maneira uma nova estrutura social resultante da transformação que Marcuse (1973) denomina “oposição negativa em positiva”. Ao que tudo indica, para o teórico crítico essa organização errônea se tornou, em suas bases internas, totalitária, recusando alternativas, isto é, instalou-se nessa sociedade um modo de pensar e de agir único que recusa qualquer outro tipo de racionalidade, expressando uma falsa consciência que, incorporada ao aparato técnico, se reproduz.

O aparato técnico, por sua vez, carrega uma ambiguidade de características, pois, se de um lado tem como objetivo final a criação de uma existência mais humana, baseada portanto em uma sociedade mais humanizada, por outro lado destrói esse mesmo objetivo, carregando desde o início o negativo que se encontra no positivo – o desumano que se aloja na humanização, a escravização que se aloja na libertação.

A tensão entre Razão, de um lado, e de outro as necessidades e carências da

população subjacente (que tem sido o objeto da Razão, mas raramente seu sujeito) tem existido desde o início do pensamento filosófico e científico. A “natureza das coisas”, incluindo a da sociedade, foi definida de modo a justificar a repressão e até mesmo a supressão como perfeitamente racionais (MARCUSE, 1973, p. 144).

Para Marcuse, fora dessa racionalidade que quantifica a natureza vivemos em um mundo repleto de valores, e os valores que são retirados da realidade objetiva se tornam subjetivos. Esses valores, embora possam ter alta dignidade, não são em si reais concretamente e elevam-se acima da realidade.

Tal fenômeno é denominado por Marcuse (1973) como uma “desrealização” que afeta todas as ideias que, não podendo ser averiguadas pelo método da ciência em virtude de sua natureza, sofrem por serem não objetivas. Essas ideias humanitárias, não objetivas, tornam-se, porém, fatores de coerção social quando são reduzidas a meros ideais que não perturbam o modo de vida já implantado. Sendo assim, afirma Marcuse (1973, p. 145) que “o caráter anticientífico dessas ideias enfraquece fatalmente a oposição à realidade estabelecida; as ideias se tornam meros ideais e seu conteúdo concreto e crítico se evapora na atmosfera ética ou metafísica”. Entretanto, sendo contrário o mundo objetivo quantificado, cada vez mais tende a ser dependente em sua objetividade do sujeito, pois

A densidade e a capacidade das coisas se evaporam: o mundo objetivo perde seu caráter “objetável”, sua oposição ao sujeito. Carente de interpretação em termos de metafísica pitagórico-platônica, a natureza matematizada, a realidade científica parece ser realidade ideacional (MARCUSE, 1973, p. 146).

Para Marcuse, portanto, a razão teórica pura e neutra entra a serviço da razão prática, estabelecendo uma fusão e permitindo a dominação não por meio da tecnologia, mas como tecnologia, garantindo a legitimação do poder político que envolve todas as esferas da cultura. Podemos afirmar que o próprio termo tecnologia carrega, em si mesmo, toda a ideologia de Marcuse de uma técnica que se torna palavra, tornando-se toda uma linguagem, uma cultura, enfim, um mundo.

Nesse universo, a tecnologia também garante a grande racionalização da não-liberdade do homem e demonstra a impossibilidade “técnica” de a criatura ser autônoma, de determinar a sua própria vida. Isso porque essa não-liberdade não aparece irracional nem política, mas antes uma submissão ao aparato técnico que amplia as comodidades da vida e aumenta a produtividade do trabalho. A racionalidade tecnológica protege, assim, em vez de cancelar, a legitimidade da dominação, e o horizonte instrumentalista da razão se abre sobre uma sociedade racionalmente totalitária (MARCUSE, 1973, p. 154).

Marcuse compreende, desse modo, que a dinâmica instaurada pelo progresso técnico se torna dotada de conteúdo político, fazendo com que a ordem – a regra dessa técnica – se

transforme em uma regra de servidão, o que acarreta a instrumentalização do homem, isto é, sua escravização por meio da instrumentalização das coisas, que poderiam, no entanto, ter em si mesmas um potencial libertador. Todavia,

[...] a tecnologia se tornou o grande veículo de espoliação – espoliação em sua forma mais madura e eficaz. A posição social do indivíduo e sua relação com os demais não apenas parecem determinadas por qualidades e leis objetivas, mas também essas leis e qualidades parecem perder seu caráter misterioso e incontrolável; aparecem como manifestações calculáveis da racionalidade (científica). O mundo tende a tornar-se o material da administração total, que absorve até os administradores. A teia da dominação tornou-se a teia da própria Razão, e esta sociedade está fatalmente emaranhada nela. E os modos transcendentais de pensar parece transcenderem a própria Razão (MARCUSE, 1973, p. 162).

As análises de Marcuse (1973) auxiliam as nossas análises no sentido de esclarecer que a tecnologia tem um *a priori* político que racionaliza a irracionalidade dos sujeitos, ou seja, realiza um gerenciamento das condições subjetivas dos sujeitos por meio do fenômeno da *inovação estética das mercadorias* (HAUG, 1998). Nos termos de Marcuse (1973), toda a sociedade passa a ser administrada de modo totalitário, até mesmo as pulsões dos sujeitos, que se tornam sujeitados em sua subjetividade com a mediação das técnicas, no caso específico abordado aqui as técnicas planejadas e utilizadas para provocar o que Haug (1998) denomina de fenômeno da inovação estética das mercadorias. Tal sujeição pode ser mais bem compreendida com o auxílio dos conceitos frankfurtianos de indústria cultural e semiformação.

Refletindo sobre o fenômeno social categorizado por Marcuse como “sociedade administrada”, tanto Adorno como Horkheimer (1985), também preocupados com tal problema, produzem a categoria de análise denominada por eles de “indústria cultural”, que, ao que tudo indica, teve sua primeira menção na obra *Dialética do Iluminismo* ou *Dialética do Esclarecimento*, em 1947.

A categoria de análise “indústria cultural” busca investigar toda a problemática da cultura que se apresenta massificada. Além de trabalhar com a problemática da massificação da cultura, o conceito “indústria cultural” é indissociável do conceito de “semiformação cultural”. Para Adorno e Horkheimer, a presença objetiva da indústria cultural produz ao mesmo tempo uma consequência subjetiva que eles denominam “semiformação cultural”. Nesse sentido, as categorias de análise indústria cultural, semiformação cultural e formação cultural são totalmente integradas, o que impossibilita definições de maneira separada, pois, ao se tentar explicar uma, faz-se necessária a menção às outras. Talvez alguns trechos da definição adorniana (1995, p. 237-238) para *Kulturindustrie* (indústria cultural) presente no livro *Palavras e sinais* possam auxiliar a compreensão dessa categoria:

[...] na sociedade contemporânea, as produções do espírito já não são apenas

também mercadorias como o eram outrora, mas tornaram-se *integralmente* mercadorias, isto é, são inteiramente orientadas – da concepção à apresentação – pelo regime do lucro.

Dentro de um processo histórico, os bens culturais assumiram parcialmente o caráter de mercadoria pela necessidade de seus produtores sobreviverem no mercado. Inicialmente, contudo, estes não almejavam direta e unicamente o lucro. [...] Assim, calculada desde a sua concepção em função da comercialização, a produção cultural perdeu o seu sentido; a cultura que, de acordo com seu próprio conceito, não só obedecia aos homens como servia de instrumento de protesto contra a letargia, agindo no sentido de promover uma maior conscientização e, portanto, humanização, passou – a partir do controle social decorrente do planejamento maciço da indústria cultural – a promover exatamente a letargia, pois é do interesse da indústria cultural que as massas permaneçam amorfas e acrílicas, que não se emancipem. [...].

Sob o império da indústria cultural, portanto, o conceito de cultura não só perdeu seu sentido, como, na realidade, este foi invertido: ao invés de promover o espírito, os ditos meios de comunicação o que fazem é insuflar o espírito do senhor às massas; e o efeito mais sutil é que o senhor fica sempre invisível.

A indústria cultural, além de deformar a produção e a circulação do conhecimento, invade a área da estética, apoderando-se da arte e criando o que Adorno (1996) considera um falso artístico. Os produtos da indústria cultural sempre se repetem e se renovam, de maneira padronizada e uniformizada, cristalizando o fiel estado de coisas. Em um processo de identificação com o coletivo, o indivíduo almeja sentir-se seguro por meio dos “aplausos” que recebe da dominante ideologia, descartando o que teme, que nada mais é do que o pensamento capaz de possibilitar manifestações advindas do outro, promovendo um processo muito mais de identificação, almejado pela ideologia, do que de diferenciação dentro do coletivo.

Para Adorno (1996), a indústria cultural seria a face objetiva da face subjetiva que ele denomina “semiformação cultural”, que é o paradoxo da formação cultural. Adorno, no seu texto *Teoria da semicultura*, definiu a semiformação cultural como o

Símbolo de uma consciência que renunciou a autodeterminação, [e] prende-se, de maneira obstinada, a elementos culturais aprovados. Sob seu malefício gravitam como algo decomposto que se orienta à barbárie. Isso tudo não encontra explicação a partir do que tem acontecido ultimamente, nem, certamente, como expressão tópica da sociedade de massas, que, aliás, nada consegue explicar mesmo, apenas assinala um ponto cego ao qual deveria se aplicar o trabalho do conhecimento. Apesar de toda ilustração e de toda informação que se difunde (e até mesmo com sua ajuda) a semiformação passou a ser a forma dominante da consciência atual, o que exige uma teoria que seja abrangente (ADORNO, 1996, p. 389).

Para Adorno, a manifestação da crise da formação cultural (*Bildung*) não deve nem ser simplesmente objeto da pedagogia nem ser reduzida a uma sociologia que teça inúmeros conhecimentos sobre a formação, pois os sintomas da decadência da formação não estão se esgotando, e reformas pedagógicas isoladas dentro desse contexto não acarretam, infelizmente, contribuições eficazes, ajudando muitas vezes até a reforçar esse quadro. Reflexões e investigações isoladas sobre os fatores sociais que interferem na formação cultural são insuficientes, principalmente pela definição *a priori* do conceito de formação que as considerações sobre a atualidade e também sobre os aspectos de suas relações com a sociedade efetuam.

Em relação a esse ponto, faz-se necessário pesquisar sobre o que se sedimenta o que Adorno (1996, p. 389) denomina de “uma espécie de espírito objetivo negativo”, isto é, uma cultura negativa, de uma semiformação socializada, partindo tanto do movimento social como do próprio conceito de formação cultural que, na atualidade, vem se transformando em uma semiformação (*Halbbildung*) socializada, cuja origem e sentido antecedem à própria formação cultural, convertendo-se em alienação onipresente.

Para Adorno (1996), a semiformação é considerada a face subjetiva produzida pela face objetiva da indústria cultural; a única maneira de garantir a permanência viva da cultura atualmente seria a autorreflexão crítica sobre a vigência da semicultura – posicionamento considerado de resistência. O autor constata que, na linguagem alemã, a ideia de cultura está cada vez mais oposta à práxis, colocando-se a favor do que ele denomina de “cultura do espírito” e comprovando, dessa maneira, que a burguesia não conseguiu sua emancipação por completo e que, portanto, não se pode aceitar que a sociedade burguesa seja em si a representante da humanidade. Esse fato é evidenciado no fracasso dos movimentos revolucionários que buscavam concretizar nos países ocidentais o conceito de cultura como liberdade, que acabou se restringindo ao que Adorno denominou de “valor”. O filósofo salienta a importância de se ter consciência de que a mera aquisição de “bens culturais” não basta se estes estiverem dissociados de uma práxis coerente e indica um conteúdo desmentido desses chamados bens culturais, gerando certa impotência destes com relação à vida real na relação estabelecida entre os homens dissociados da implantação das coisas humanas. Quando essa separação ocorre, temos a formação se convertendo em semiformação fornecedora de um conceito de cultura como um fim em si mesmo, o que acaba por funcionar como alavanca para o estabelecimento da indústria cultural e vice-versa.

Adorno destaca uma das características da cultura baseada na adaptação, desencadeando um tipo de conformação à vida real já estabelecida, o que reforça uma unidade precária de socialização e impede o que ele entende como “explosões desorganizadoras que, conforme é óbvio, se produzem às vezes justamente onde já está estabelecida uma tradição de cultura espiritual autônoma” (ADORNO, 1996, p. 390) cuja ideia filosófica correspondente de formação procura formar para proteger a sua existência. Isso faz dela uma detentora de dupla finalidade: “obter a domesticação do animal homem mediante sua adaptação interpares

e resguardar o que lhe vinha da natureza, que se submete à pressão da decrépita ordem criada pelo homem” (ADORNO, 1996, p. 390). Diante dessas constatações, Adorno coloca a necessidade da permanência da tensão entre autonomia e adaptação, pois se essa se desfaz instala-se na sociedade o que ele chama de “hegemonia unilateral”, isto é, forma-se uma sociedade inteiramente adaptada:

Quando o campo de forças a que chamamos formação se congela em categorias fixas – sejam elas do espírito ou da natureza, de transcendência ou de acomodação – cada uma delas, isolada, coloca-se em contradição com seu sentido, fortalece a ideologia e promove uma formação regressiva (ADORNO, 1996, p. 390).

Desse modo, como parte integrante da cultura, a formação (*Bildung*) possui tanto dimensões da autonomia como da adaptação. Adorno constata, dessa forma, que durante o capitalismo liberal ocorreu a predominância da dimensão da adaptação, que infelizmente não conseguiu instaurar a concretização da proposta de uma sociedade livre e igualitária, acabando por gestar a indústria da produção cultural e absolutizar a formação cultural no momento de adaptação no capitalismo tardio, no qual os indivíduos são condicionados a não ser mais autônomos, não criticar, portanto, o existente, e não se apropriar da cultura. Adorno, diante dessa contextualização, coloca como proposta a retomada da tensão entre o momento da adaptação e da autonomia: é preciso, a um só tempo, promover a adaptação dos homens, preparando-os para a realidade, e desenvolver neles a capacidade de ser autônomos por meio da desconfiança, negatividade e resistência.

Historicamente, para Adorno, o conceito de formação emancipou-se com o advento da burguesia, fazendo com que a formação se tornasse objeto de reflexão verdadeiramente consciente de si mesmo, buscando a instauração de uma sociedade burguesa composta de seres livres e iguais, com indivíduos livres na esfera de sua própria consciência. Enfim, podemos considerar que a formação era, em si mesma, a condição para a concretização de uma sociedade autônoma, pois, quanto mais esclarecido fosse o singular, mais esclarecido se tornaria o todo, construindo uma humanidade sem exploração, sem *status*.

Adorno considera que a formação cultural não significou apenas a emancipação e o privilégio da burguesia em relação aos camponeses, mas também foi a condição primordial para que na sociedade burguesa se desenvolvessem, por exemplo, empresários, gerentes, funcionários, entre outros, estratificando a sociedade em termos de classes sociais e desenvolvendo nos burgueses um estágio mais avançado de subjetividade que não se encontrava no proletariado, mesmo quando os socialistas procuravam despertar nas pessoas desta classe a consciência de si mesmas, pois a desumanização causada pelo sistema capitalista de produção negou todos os pressupostos para a efetivação da formação e, acima de tudo, o ócio aos trabalhadores. Perante a problemática da formação, toda ação pedagógica comumente denominada de “educação popular” transformou-se em caricatura e, segundo Adorno, “nutriu-se da ilusão de que a formação, por si mesma e isolada, poderia revogar a exclusão do proletariado, que sabemos ser uma realidade socialmente constituída”

(ADORNO, 1996, p. 393).

Adorno se posiciona afirmando que, para obtermos clareza da situação generalizada de semiformação, não basta efetuar um estudo sobre o fenômeno ontológico da consciência burguesa. Nessa sociedade, com o advento do avançado capitalismo, contrariando a sociedade burguesa no que concerne à sua própria consciência o proletariado apresenta-se totalmente marginalizado e só sujeito enquanto produtor. Dentro desse quadro de paralisação das relações econômicas – caracterizado pelo antagonismo presente entre o poder e a impotência econômica e também pela existência de limites fixados –, o encobrimento da cisão provocada por essa paralisação passa a funcionar socialmente como um fator de integração.

O processo de integração social pela ideologia, embora se manifeste no plano subjetivo, é provocado por um processo objetivamente determinado, na medida em que oferece, de inúmeras maneiras, bens de formação cultural ajustados pelos mecanismos de mercado às massas. Essa estrutura social determinada objetivamente e sua consequência subjetiva de integração impede – ao mesmo tempo que oferece – a absorção adequada dos bens culturais, negando o verdadeiro processo de formação. Desse modo, tudo aquilo que acaba estimulando o processo formativo nega-o no mesmo instante. Diante dessa realidade, Adorno (1996, p. 394-395) explica a situação da integração social por meio da ideologia:

A diferença sempre crescente entre o poder e a impotência sociais nega aos impotentes – e tendencialmente também aos poderosos – os pressupostos reais para a autonomia que o conceito de formação cultural ideologicamente conserva. Justamente por isso se aproximam mutuamente as consciências das diferentes classes, [...]. Além do mais, pode-se falar de uma sociedade nivelada de classes médias apenas psicossocialmente, e, em todo caso, tendo em conta as flutuações pessoais, mas não de uma maneira estrutural-objetiva. E, no entanto, também subjetivamente aparecem ambas as coisas: o véu da integração, principalmente nas categorias de consumo, e a persistente dicotomia onde quer que os sujeitos deparem com antagonismos de interesses fortemente estabelecidos [...]. No entanto, como a integração é ideologia, é também – por ser ideologia – frágil, desmoronável.

Mesmo sem a chancela dos dados empírico-sociológicos e levando também em consideração a possível existência de trabalhadores que, possuindo uma consciência de classe, não teriam ainda caído na armadilha da semiformação, Adorno considera a socialização da semiformação difundida em massa e, por consequência, a morte de uma possível formação cultural como tendência marcante desta época. Como antítese desse quadro, o frankfurtiano aponta a formação tradicional cultural com suas limitações como única possibilidade, o que manifesta uma situação de extrema gravidade, visto que não se teria à disposição outro critério.

A indústria cultural perpetua o quadro generalizado da semiformação, explorando-a para o seu proveito próprio e divulgando-a como se fosse a real formação, isto é, como cultura – divulgação que se dá em perfeita harmonia com a integração realizada pela ideologia

causadora da identificação. Mediante essa situação, Adorno argumenta que, se em outra época a ilustração trazia em si a possibilidade da autonomia, atualmente ela carrega em si mesma a semiformação. Vejamos:

A ilustração, provinda de outra época, passou de maneira natural aos indivíduos dos países permeados pelo capitalismo a ideia de que eram livres e autodeterminados, o que lhes permitia e obrigava a não se descuidarem de nada deixarem sem ser ensinado, ou de, pelo menos, mostrarem um comportamento que transmitisse tal impressão. Só lhes pareceu possível sob o signo do que lhes vem como espírito a formação cultural objetivamente arruinada. Assim, pois, a totalitária figura da semiformação não pode explicar-se simplesmente a partir do dado social e psicologicamente, mas inclui algo potencialmente positivo: que o estado de consciência, postulado em outro tempo na sociedade burguesa, remeta por antecipação à possibilidade de uma autonomia real da própria vida de cada um – possibilidade que tal implantação rechaçou e que se leva a empurrões como mera ideologia (ADORNO, 1996, p. 396).

A ilustração, tão valorizada na pedagogia tradicional, atualmente tem como característica o ato de mascarar a semiformação e, portanto, de aniquilar a possibilidade de formação. Fora isso, todo indivíduo está submetido a estruturas heteronômicas pré-colocadas para formar-se; logo, se a condição para a formação é a autonomia e a liberdade, no instante mesmo em que o indivíduo se forma a formação deixa de existir.

De acordo com Adorno – e com ele concordamos –, uma das condições essenciais para a formação é a tradição, que com sua perda ocasionada pelo “desencantamento do mundo” (expressão weberiana) desencadeia um estado de carência de imagens e formas incompatível com a formação, pois a autoridade, ainda que não tão bem, efetuava a mediação entre a tradição e os sujeitos. Não se trata aqui de procurar uma solução para a generalização da semiformação no passado com a tradição, mas de não negar todas as conquistas efetuadas pela educação até então, procurando uma resolução no futuro e retomando o conceito hegeliano denominado *Aufhebung*, ou seja, o conceito de conservação da transcendência, o que significa conservar o já absorvido por meio da tradição e devolver algo mais, desencadeando um confronto que no plano objetivo esclarece, pois esse conceito é em si mesmo uma expressão de superação que preserva ou, dito de outro modo, conserva os contrários, utilizando o elemento negativo para obter um resultado positivo. Isso, segundo Zuin, Ramos-de-Oliveira e Pucci (2000), constitui o seu trajeto histórico.

Embora Adorno critique a memorização característica do ensino tradicional, ele coloca que a memorização que não mecaniza e sensibiliza torna-se algo positivo e, na medida em que o indivíduo é privado disso, também lhe é retirado uma parte do “alimento” da sua formação. Nesse sentido, salienta que “onde essa ideologia falta, instala-se uma ideologia pior” (ADORNO, 1996, p. 398), isto é, onde ocorre a ausência da ideologia característica da tradição instala-se com maior facilidade a ideologia como integração social, que é semiformativa.

Para explicitar sua ideia de fragmentação causada pela semicultura com uma aparência

de totalidade, Adorno (1996, p. 405) apoia-se na seguinte afirmação: “O semiculto dedica-se à conservação de si mesmo sem si mesmo”, ou seja, o indivíduo acredita que possui uma cultura e trabalha para mantê-la quando na verdade não a tem, pois a semiformação nega a esse indivíduo tanto a experiência como o conceito, formadores da subjetividade e, portanto, meios para uma formação cultural. Cria-se, então, um indivíduo sem memória.

A memória, que necessariamente passa por uma dimensão histórica e, portanto, de tradição exige do indivíduo a experiência e não uma fragmentação imposta pela semicultura como totalidade, ou seja, uma fragmentação que impõe um estado formativo pontual que desencadeia o que Adorno (1996, p. 405) expressou como “É isso sem julgamento”. Caracteriza-se como isolado, agressivo e conformista, carregando um potencial destrutivo da cultura na medida em que gera a figura do medíocre que não se aprofunda nem permite que o outro se aprofunde. Adorno (1996, p. 406) alega que

A semiformação é uma fraqueza em relação ao tempo, à memória, única mediação que realiza na consciência aquela síntese da experiência que caracterizou a formação cultural em outros tempos. Não é por acaso que o semiculto faz alarde de sua má memória, orgulhoso de suas múltiplas ocupações e da conseqüente sobrecarga. Talvez todo esse barulho que a ideologia filosófica atual faz em torno do tempo resulte deste ter se extraviado para os homens e, por isso, deva ser conjurado.

Para Adorno, o único meio possível para que se mantenha viva a cultura é a autorreflexão crítica sobre a consequência da sua transformação, ou seja, sobre a semicultura, tendo como principal meta libertar os indivíduos de um estado que Kant (1985) denominou de “tutelado”.

Nesse sentido, podemos ousar sintetizar que os intelectuais da Escola de Frankfurt possuem uma preocupação em comum que é a de pesquisar a sociedade capitalista consumista e seus desdobramentos objetivos e subjetivos e, com isso, tratar da questão da emancipação humana contra todo tipo de barbárie fundamentada em movimentos totalitários. Nesse trajeto histórico, tais investigações consolidaram distintas e complexas teorias com os seus respectivos conceitos.

#### **4 Considerações Finais**

Com relação especificamente ao fenômeno da inovação estética exposto por Haug (1998), os conceitos frankfurtianos – anteriormente sintetizados – de semiformação, indústria cultural e pensamento unidimensionalizado enfatizam, por meio de diferentes constructos conceituais, bases analíticas para melhor diagnosticar de que modo tal fenômeno permanece, ao mesmo tempo que passa por metamorfoses intrínsecas.

O fenômeno da inovação estética como recurso sofisticado de implantação de uma sociedade que se organiza de modo totalitário em torno do consumismo tem como base

de sua permanência e também das suas metamorfoses uma subjetividade que se recusa a considerar outras possibilidades de organização social. Nesse sentido, as considerações de Marcuse sobre a construção de um pensamento que se torna unidimensionalizado – assim como de uma subjetividade semiformada explicitada por Adorno e Horkheimer – apresentam como característica de construção de pensamento e da própria constituição da sua subjetividade uma incapacidade de julgamento. Tal incapacidade se intensifica pelo totalitarismo de uma razão instrumental que tem como objetivo somente a via da adesão e adaptação dos sujeitos, criando desse modo as situações subjetivas ideais para que o fenômeno da inovação estética das mercadorias seja um engodo, além de aceito, desejado e buscado constantemente pelos sujeitos. Esse completo quadro de sujeição ativa ou de servidão voluntária dos sujeitos, mediado pelo fenômeno da inovação estética das mercadorias, é uma das muitas características da sociedade que se organiza em função do consumo.

O complexo fenômeno social da inovação estética das mercadorias anunciado por Haug (1998) somente é possível de ser produzido e potencializado em dimensão, adesão e metamorfoses no modo como a sociedade produz a sua existência material se com ela coexistirem as condições objetivas e subjetivas propícias para isso. São condições sociais bem elucidadas pelos teórico-críticos: a construção sistemática e objetiva de uma cultura que se sujeita a ser inteiramente industrializada, regida unicamente pela lógica do lucro e por subjetividades heterônomas que se recusam a sequer considerar outros modos de organização social, ou seja, uma sociedade produtora de um pensamento unidimensionalizado, de uma cultura que se reduz à indústria e de uma subjetividade semiformada caracterizada por uma consciência coisificada. Tal diagnóstico social encontra em suas bases as condições “im(perfeitas)” para a sua permanência e constituição.

## Notas

“Sociedade do consumo e o fenômeno da inovação estética das mercadorias: algumas considerações teórico-críticas” apresenta fragmentos das reflexões resultantes da Conferência ministrada pela autora no I Congresso Nacional de Filosofia da Universidade Estadual de Paranaíba em Campina Grande, no dia 13 de novembro de 2014, intitulada “Escola de Frankfurt: conceitos, temas e teorias”.

## Referências

ABENSOUR, M. A escola de Frankfurt. In: OKURA, J. (Coord.). **O indivíduo**: Entrevistas do Le Monde: filosofias. São Paulo: Editora Ática, 1990.

ADORNO, T. W. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

- \_\_\_\_\_. **Palavras e Sinais**. Modelos Críticos 2. Petrópolis: Editora Vozes, 1995.
- \_\_\_\_\_. Teoria da semicultura. **Revista Educação e Sociedade**, n. 56, ano 17, 1996.
- ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. **Dialética do Esclarecimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- \_\_\_\_\_. Teoria Tradicional e teoria crítica. *In*: LOPARIC, Z.; ARANTES, O. B. F. (Eds.). **Textos escolhidos: Benjamin, Habermas, Horkheimer, Adorno**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- BENJAMIN, W. **Magia e técnica, arte e cultura**: ensaios sobre literatura e história da cultura. Obras Escolhidas, v. 01. 6. ed. São Paulo: Brasiliense, 1993.
- FREITAG, B. **A teoria crítica**: ontem e hoje. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- HAUG, W. F. A crítica da estética da mercadoria. *In*: MARCONDES FILHO, C. **A linguagem da sedução**. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- HORKHEIMER, M. A presente situação da filosofia social e as tarefas de um instituto de pesquisas sociais. Tradução de Carlos Eduardo Jordão Machado e Isabel Maria Loureiro. **Praga**: estudos marxistas, v. 7, p. 121-132, 1999.
- \_\_\_\_\_. **Eclipse da razão**. São Paulo: Editora Centauro, 2003
- KANT, I. Resposta à pergunta: O que é esclarecimento? *In*: KANT, I. **Textos seletos** (edição bilíngue). Petrópolis: Vozes, 1985.
- MARCUSE, H. **A ideologia da sociedade industrial**. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.
- PUCCI, B; RAMOS-DE-OLIVEIRA, N; ZUIN, A. A. **Adorno**: o poder educativo do pensamento crítico. Petrópolis: Vozes, 2000.
- WIGGERSHAUS, R. **A Escola de Frankfurt**: história, desenvolvimento teórico, significação política. Rio de Janeiro: Difel, 2006.