



Acta Scientiarum. Human and Social Sciences

ISSN: 1679-7361

ISSN: 1807-8656

actahuman@uem.br

Universidade Estadual de Maringá

Brasil

Facci, Douglas Tadeu da Silva; Galuch, Maria Terezinha Bellanda
Frieza burguesa: apontamentos para uma teoria da formação da subjetividade moderna
Acta Scientiarum. Human and Social Sciences, vol. 41, núm. 1, 2019, Janeiro-
Universidade Estadual de Maringá
Brasil

DOI: <https://doi.org/10.4025/actascihumansoc.v41i1.38952>

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=307366009>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais informações do artigo
- Site da revista em [redalyc.org](https://www.redalyc.org)

redalyc.org
UAEM

Sistema de Informação Científica Redalyc

Rede de Revistas Científicas da América Latina e do Caribe, Espanha e Portugal

Sem fins lucrativos acadêmica projeto, desenvolvido no âmbito da iniciativa
acesso aberto



Frieza burguesa: apontamentos para uma teoria da formação da subjetividade moderna

Douglas Tadeu da Silva Facci^{1*} e Maria Terezinha Bellanda Galuch²

¹Departamento de Ciências Sociais, Universidade Estadual de Maringá, Av. Colombo, 5790, 87020-900, Maringá, Paraná, Brasil. ²Departamento de Teoria e Prática da Educação, Universidade Estadual de Maringá, Maringá, Paraná, Brasil. *Autor para correspondência: E-mail: douglasfacci@hotmail.com

RESUMO. Nossa época pode ser caracterizada como a Era da Indiferença – com a generalização e a globalização da frieza burguesa em todas as dimensões da vida social. A metáfora da frieza e o seu termo correlato, a indiferença, tornaram-se lugar comum na cultura contemporânea, em diversos diagnósticos para caracterizar as distorções morais e expressar o mal-estar pelo estado moral da sociedade. Gruschka defende que a frieza burguesa constitui o *tópos* moral-filosófico central nos escritos de Horkheimer a Adorno, buscando no pensamento desses autores os elementos fundamentais para o desenvolvimento de uma teoria da frieza. Com base na tese do autor, buscamos as raízes teóricas do pensamento dos frankfurtianos sobre esse tema em três vertentes do pensamento ocidental sobre a civilização moderna, mediante três conceitos: a razão instrumental, na perspectiva sociológica de Max Weber; a racionalidade da autoconservação, que emerge na psicologia de Sigmund Freud; e a lei da equivalência, conceito capital no pensamento de Karl Marx. Em Horkheimer e Adorno, esses conceitos são associados em sua estrutura a um mesmo princípio que fundamenta a sociedade burguesa. Os apontamentos para uma teoria da frieza burguesa contribuem para a compreensão sobre o seu recrudescimento na sociedade contemporânea à beira de uma recaída na barbárie extrema.

Palavras-chave: frieza burguesa; mal-estar moral; subjetividade moderna; teoria crítica da sociedade.

Bourgeoisie coolness: notes for a theory on the formation of modern subjectivity

ABSTRACT. Current era maybe called the Era of Indifference, underscoring the generalization and globalization of bourgeoisie coolness in all ways of social life. The coolness metaphor and its correlated term, indifference, are common expressions in contemporary culture and in several diagnoses to characterize moral distortions and to express the malaise caused by society's moral stance. Gruschka states that bourgeoisie coolness is a crucial moral and philosophical *topos* in writings ranging from those by Horkheimer to Adorno. The concepts forwarded by these authors may foreground the main items for the development of a Theory of Indifference. Based on the author's thesis, the theoretical roots of the Frankfurt School philosophers on the themes were analyzed through three stance of Western thought on modern civilization: instrumental reason within Max Weber's sociological perspective; the rationality of self-conservation derived from Sigmund Freud's Psychology; and the law of equivalence in Karl Marx's doctrine. These concepts in Horkheimer and Adorno are structurally associated to the same principle that foregrounds bourgeoisie society. Notes on the theory of bourgeoisie coolness contribute towards the understanding of the escalation of violence in contemporary society on the threshold of extreme barbarity.

Keywords: bourgeoisie coolness; moral malaise; modern subjectivity; a critical theory of society.

Received on August 4, 2017.
 Accepted on February 25, 2019.

Introdução

A frieza [...] o princípio fundamental da subjetividade burguesa, sem a qual Auschwitz não teria sido possível (Adorno, 2009, p. 300).

Em um modelo típico-ideal¹, poderíamos caracterizar nossa época como a Era da Indiferença – o estágio da generalização e da globalização da frieza burguesa em todas as dimensões da vida; motivo pelo qual a

¹ Tipo-ideal é um conceito criado por Max Weber. É um instrumento de análise social que consiste em uma simplificação ou generalização da realidade. Consiste na construção de um modelo teórico que ressalta os aspectos principais que possibilitam apreender e esclarecer determinada realidade histórica.

metáfora da frieza e o seu termo correlato, a indiferença, são recorrentes no senso comum, invadindo discursos sociais de teor político, moral ou religioso que procuram fazer referência, crítica e denúncia à realidade social contemporânea. Assim, a metáfora da frieza tornou-se trivial na cultura contemporânea, em diversos diagnósticos da sociedade moderna para caracterizar suas distorções morais. “Nela se expressa exemplarmente o mal-estar pelo estado moral da sociedade burguesa” (Gruschka, 2014, p. 5).

Não obstante suas variações de sentido, a metáfora da frieza quase sempre expressa sentimentos subjetivos que se referem às estruturas objetivas da sociedade, apresentando a angústia como elemento frequente ante o recrudescimento da indiferença dos homens e da sociedade. Assim, um mundo cujas relações são cada vez mais impessoais, os sentimentos não determinam as formas de sociabilidade e cada um faz do outro um objeto de seu interesse, parece não mais valer a pena ser vivido. Quem, nessas circunstâncias, depara-se com sua impotência, “[...] se torna totalmente apático e indiferente e perde o seu semblante humano” (Gruschka, 2014, p. 6). Nesse sentido, a frieza é um processo de desumanização; angústia, impotência, apatia, indiferença, resignação e adaptação são expressões de uma vida falsa, de uma vida danificada, de uma vida destituída de sentido. Nela, percebe-se a incapacidade de a racionalidade instrumental, característica da sociedade burguesa, conceber uma organização sensata do mundo.

Em consequência, os homens suspeitam e temem que, em uma sociedade que se tornou hermeticamente fria, somente aqueles que se resignam com a frieza ou que com ela governam, possuem o direito de viver. Esse ‘ou isso ou aquilo’ consiste na percepção do fim da ideia de um mundo no qual vale a pena viver. Esse foi o impulso crítico central nos escritos de Horkheimer e Adorno (Gruschka, 2014, p. 6, grifo do autor).

De acordo com Gruschka, ainda que muitos literatos, teóricos e pensadores sociais tenham se ocupado do tema da frieza, nos textos da Teoria Crítica da Sociedade encontra-se “[...] uma interligação sistemática entre o diagnóstico empírico do tempo, teoria da sociedade e filosofia moral diante do plano de fundo da frieza” (Gruschka, 2014, p. 40). Como diz o autor, “Desde o início, o mal-estar moral na ordem burguesa foi um motivo essencial para a teoria crítica da sociedade [...]”, sobretudo para Horkheimer e Adorno que refletiram sistematicamente sobre a vida danificada (Gruschka, 2014, p. 40), comprovando o potencial das forças produtivas em garantir uma vida boa para todos, mas que, contrariamente, apenas um grupo tem esse privilegiados. Para eles, está na frieza burguesa a responsabilidade pela conformidade a essa situação (Gruschka, 2014).

Gruschka (2014) defende, portanto, que a frieza burguesa constitui o *tópos* moral-filosófico central nos escritos de Horkheimer e Adorno, buscando em seu pensamento os elementos fundamentais para o desenvolvimento de uma teoria da frieza. Partindo da tese do autor, temos o propósito de elucidar as raízes teóricas dos frankfurtianos sobre a frieza, como princípio subjetivo da sociedade burguesa.

Como é sabido, o pensamento de Horkheimer e o de Adorno, que se tornariam o núcleo da Escola de Frankfurt, têm sua origem no Instituto para a Pesquisa Social – primeiramente denominado Instituto para o Marxismo, como um movimento acadêmico de intelectuais de esquerda com o propósito de desenvolver investigações teóricas para ampliar os horizontes do marxismo e, assim, abrir novas perspectivas para a práxis política na Alemanha.

O Instituto iniciou suas atividades em 1924 e, após um período em que predominara um marxismo acadêmico ainda um pouco ortodoxo, o filósofo Max Horkheimer assumiu a diretoria, em 1931, propondo uma espécie de síntese entre a filosofia clássica e as ciências humanas, entre o marxismo e certa vanguarda do pensamento burguês, corporificadas, à época, principalmente pela sociologia weberiana e pela psicanálise freudiana (Duarte, 2004, p. 12).

As raízes teóricas do pensamento de Horkheimer e Adorno reportam-se, assim, a três vertentes do pensamento ocidental sobre a civilização moderna que, como é notório, são apropriados de maneira complexa e original por ambos os pensadores, tendo em seu ‘estofo filosófico comum’ o materialismo histórico dialético, desenvolvido no âmbito do pensamento marxista, a crítica da cultura moderna, que emerge no pensamento de Max Weber (e antes dele, em Nietzsche), e a análise do processo civilizatório, decorrente da psicologia social de Sigmund Freud. Dessas influências teóricas, portanto, são apropriados os elementos que fundamentam a frieza burguesa como categoria analítica, respectivamente, a partir de três conceitos fundamentais: a ‘lei da equivalência’, como ideologia da sociedade capitalista, a ‘racionalidade técnica’, convertida em ‘espírito do capitalismo’ e o conceito de ‘autoconservação’, como mecanismo psicológico de adaptação ao princípio de realidade. Em Dialética do Esclarecimento, Horkheimer e Adorno

associam esses três conceitos em sua estrutura íntima a um mesmo princípio que fundamenta a sociedade burguesa: o de ‘identidade’ de todas as coisas – que se desenvolve mediante a dialética do esclarecimento – como substrato da ‘dominação’ social.

A lei da equivalência: a ideologia da sociedade capitalista

A lei da equivalência, que se constitui como ideologia da sociedade capitalista, é desvendada no pensamento de Karl Marx, como princípio da frieza burguesa. Desde os seus primeiros escritos, o pensador alemão examina a frieza dessa sociedade que, no desenvolvimento capitalista das forças produtivas, reduz os valores e qualidades humanas à lei do equivalente que assume sua expressão material, sobretudo, na forma de dinheiro. Desse modo, esvazia a individualidade, transformando as forças vitais e criativas, especificamente humanas, em mera mercadoria a ser consumida pelo trabalho alienado, produzindo a alienação dos homens em relação ao produto de seu trabalho, à sua própria atividade vital, aos outros homens e à própria natureza, seu corpo inorgânico, que se lhe apresenta hostil, algo a ser conquistado e dominado (Marx, 2006).

Em seus *Manuscritos Econômico-filosóficos*, já em 1843, Marx tratava das relações entre trabalho alienado, da lei do equivalente e do esvaziamento da individualidade humana, defendendo que o fundamento da alienação não se encontra no plano da consciência, mas na atividade humana prática – o trabalho. Por meio dessa atividade especificamente humana, o homem transforma a natureza e a si próprio, produz os bens materiais e espirituais para suprir suas necessidades vitais (de sobrevivência) e sociais (de sociabilidade e efetivação humana) que lhe permitem desenvolver sua consciência social e individual.

O trabalho, como atividade livre e consciente, é exclusiva do homem. Somente ele pode planejar uma atividade e executá-la, criando, inclusive, instrumentos que o auxiliam neste propósito; somente ele pode produzir, além dos bens necessários às suas necessidades vitais, aqueles voltados para a satisfação das necessidades criadas por eles mesmos – as sociais. Por isso, o trabalho é a atividade por meio da qual o homem se humaniza e se emancipa da esfera da necessidade imediata, da mera sobrevivência. Nesse sentido, o trabalho não é a atividade do indivíduo isolado, mas atividade social, no seio da qual os homens estabelecem relações sociais que lhes permitem o desenvolvimento de uma ‘identidade’ ou consciência individual.

De acordo com Marx, porém, no modo de produção capitalista, o trabalho se torna atividade alienada e, portanto, alienante, quer dizer, desumanizante, e não atividade emancipadora. “A realização do trabalho aparece na esfera da economia política como ‘desrealização’ do trabalhador, a objetivação como ‘perda’ e ‘servidão do objeto’, a apropriação como ‘alienação’” (Marx, 2006, p.112, grifo do autor). Ao produzir mercadorias, o trabalhador produz a si próprio como mercadoria, ao vender sua força de trabalho; além de o produto de seu trabalho transformado em mercadoria não lhe pertencer, também se lhe apresenta como algo estranho, de modo que o seu próprio trabalho – que não mais lhe pertence – torna-se uma atividade na qual não se identifica. Dessa forma, o homem vai se tornando um estranho para si mesmo, na medida em que não se reconhece tanto na atividade como no produto do seu trabalho. Sua atividade, o trabalho, e o produto de sua atividade, a mercadoria, se lhe apresentam como algo externo, hostil, que não lhe permitem contemplar-se em um mundo social criado por ele mesmo, produzindo nele a alienação em relação à realidade social. Em vez de permitir-lhe se firmar como homem, sua atividade provoca a sua negação como tal, ou seja, a negação como ser livre e consciente.

Ao estranhar-se a si próprio, o homem passa a estranhar o seu próprio ser genérico (ser universal), que lhe permitiria se identificar como membro de uma espécie, a espécie humana, de forma que o seu semelhante, os outros indivíduos, se lhe apresentam também como um estranho, fechando, assim, o ciclo de estranhamento. Esse autoestranhamento e estranhamento do outro é o próprio processo de alienação, ou seja, da alienação da consciência humana a partir da alienação da sua atividade produtiva – o trabalho. Dessa forma,

[...] o trabalho alienado, aliena a natureza do homem, aliena o homem de si mesmo, de seu papel ativo, de sua atividade fundamental; aliena do mesmo modo o homem a respeito da ‘espécie’, transforma a vida ‘genérica’ em meio da vida individual. Primeiramente aliena a vida genérica e a vida individual; depois, muda essa última na sua abstração em objetivo da primeira, portanto, na sua forma abstrata e alienada. Certamente, o trabalho, a ‘atividade vital’, a vida ‘produtiva’ aparece agora para o homem como único meio que satisfaz uma necessidade, a de manter uma existência física. [...] A vida revela-se simplesmente como ‘meio de vida’ (Marx, 2006, p. 116, grifo do autor).

Como percebemos, Marx (2006, p. 114-115) ressalta três aspectos da alienação:

1 – o homem (como trabalhador) se relaciona com o produto do seu trabalho, como algo alheio a ele, que o domina e lhe é adverso, e relaciona-se da mesma forma com os objetos naturais do mundo externo, ocorrendo um estranhamento do mundo social e da própria natureza;

2 – o homem percebe a sua atividade como estranha a si próprio. Também a sua vida pessoal, bem como a sua energia física e a espiritual são sentidas como se não lhe pertencessem: o homem se torna alienado em relação a si mesmo;

3 – a vida genérica ou produtiva do ser humano deixa de ser livre para ser meio de sobrevivência.

Como diz Marx (2006, p. 116, grifo do autor), o trabalhador “[...] a vida se revela simplesmente como ‘meio de vida’”.

Por não possuir os meios de produção, o trabalhador é compelido a vender sua atividade vital, sua força de trabalho, que se torna para ele apenas meio de sobrevivência. “O trabalhador nem considera o trabalho como ‘parte’ de sua vida, para ele é, antes, um sacrifício de sua vida. [...] o que ele produz para si próprio é [somente] o ‘salário’” (Marx, 2006, p. 114, grifo do autor). As atividades que ele realiza não são a manifestação de sua própria vida. Pelo contrário, as suas horas de trabalho não lhe fazem sentido. “Para ele, a vida começa quando terminam essas atividades, à mesa de sua casa, no banco do bar, na cama” (Marx, 2006, p. 114). Dessa forma, a alienação pode ser compreendida como uma inversão da natureza humana, pois o homem só se sente homem quando realiza suas atividades animais – comer, beber, procriar – e se sente como um animal – irracional – quando realiza sua atividade especificamente humana: o trabalho (Marx, 2006).

Não obstante, nesse modo de produção, o trabalhador precisa ser livre. A liberdade individual – formal – é um dos fatores necessários para tornar possível o trabalho alienado, ou seja, para que o trabalhador possa vender a sua atividade vital, sua força de trabalho. Para isso, é preciso ainda que ele seja separado dos meios de produção, ou seja, da propriedade privada.

Primeiro, o trabalhador tem que ser uma pessoa livre, que disponha a seu arbítrio de sua força de trabalho como de sua própria mercadoria; segundo, não deve ter outra mercadoria para vender. Por assim dizer, tem que estar livre de todo, por completo desprovido das coisas necessárias para a realização de sua capacidade de trabalho (Marx, 2006, p. 116).

O trabalhador precisa ser livre para vender sua força de trabalho, e somente para isso. Afastado dos meios de produção, não pode produzir por conta própria. Sua desvalorização e impotência se agravam em decorrência da divisão do trabalho. Nesse processo, a tarefa individual do trabalhador, torna-se para ele um ato abstrato e sem relação com o produto de seu trabalho, ou seja, o trabalhador não tem uma perspectiva da totalidade do processo produtivo em que está inserindo; restrito a uma única tarefa, não consegue conceber a relação de sua atividade com o produto final que lhe torna alheio, alienado. Desse modo, quanto mais o trabalhador produz mercadorias, menor é o seu poder diante das mercadorias que ele próprio produziu.

Por meio de sua atividade vital, o homem cria o mundo das coisas e a riqueza material da sociedade que se torna um poder social que não lhe pertence e que o subjuga. Por isso, diz Marx, o trabalhador fica mais pobre [e mais fraco] na medida em que produz mais riqueza, quer dizer, mais poder para a classe dominante, para o capitalista que enriquece com o seu trabalho. Ele aliena o poder de seu trabalho pela produção da mercadoria. Quanto mais o trabalhador produz mercadoria, mais ele tem de trabalhar – de forma alienada – para obtê-la, comprá-la. Por isso, Marx (2006, p. 111 grifo do autor) diz: “[...] com o ‘mundo das coisas’ se valoriza na proporção inversa em que se desvaloriza o ‘mundo dos homens’”. Essa realidade, porém, não é percebida como tal. Essa alienação é ocultada sob a forma de mercadoria, no produto acabado: é o que Marx chama de o fetiche da mercadoria.

Fetiche quer dizer feitiço. Marx atribui tal caráter à mercadoria, uma vez que ela, como produto pronto e acabado, apresenta-se ao consumidor, escondendo todas as relações sociais necessárias para a sua produção, assim como as condições de trabalho em que ela foi produzida. Dito de outro modo, ao vermos uma mercadoria, não a percebemos como produto de uma relação humana e social; é como se fosse um simples objeto; uma coisa que trocamos por outra coisa, ou seja, pelo dinheiro. O dinheiro também é uma mercadoria, assim como também o são a força de trabalho e o seu produto; logo, é como se todas as relações sociais fossem meramente trocas de mercadorias; como se fossem os próprios objetos, como mercadorias, que travam relações entre si, de forma independente das relações humanas envolvidas no processo de sua

produção. Assim, o mundo social torna-se uma relação entre coisas, não entre homens. Os homens, por sua vez, tornam-se meros veículos por meio dos quais as coisas vivem.

É justamente por encobrir as relações sociais, humanas, envolvidas na produção e na troca das mercadorias, que essa inversão, a alienação, se sustenta. O fetiche da mercadoria é a alienação, no plano da consciência, que encobre a alienação no trabalho. Assim, por exemplo, quando compramos um tênis Nike no Brasil, por um preço promocional, não sabemos, ou não queremos saber, que esse preço só foi possível pelo fato de essa multinacional estadunidense ter se instalado na China, onde pôde explorar a mão de obra barata do trabalhador chinês. Na medida em que a relação se resume a uma troca de mercadorias, ou seja, de produtos por dinheiro, desconhecemos as relações humanas envolvidas. O fetiche da mercadoria encobre, inclusive, a mais-valia.

Dessa maneira, Marx trata da desumanização do homem, do seu esvaziamento e do embrutecimento dos seus sentidos, de sua desvalorização em relações ao mundo das coisas, no modo de produção fundado no trabalho alienado. Marx analisa, portanto, a frieza característica da subjetividade burguesa, decorrente desses processos que repousam sobre a divisão social do trabalho, como atividade produtiva, e a primazia da lei da troca, como um sistema que permeia as relações sociais. “O conceito da ‘divisão do trabalho’ e da ‘permute’ é da maior importância, porque elas constituem a expressão ‘sensível’, ‘alienada’ da atividade e das capacidades humanas como atividade e capacidades ‘próprias de uma espécie’” (Marx, 2006, p.165, grifo do autor).

De acordo com Marx, a divisão do trabalho e a troca que levaram os economistas a se vangloriarem do caráter social de sua ciência exprime, contrariamente, o estabelecimento da sociedade por meio de interesses antissociais e mesquinhos. Ao contrário do que diz Adam Smith, “O motivo daqueles que se empenham na troca não é a ‘humanidade’, mas o ‘egoísmo’. A diversidade dos talentos humanos constitui mais o efeito do que a causa da divisão do trabalho, ou seja, da troca” (Marx, 2006, p. 165, grifo do autor). Ao retomar e aprofundar essa questão nos seus esboços de *O Capital*, os *Grundisse*, Marx mostra que tudo se converte em valor de troca e ridiculariza o pressuposto dos economistas de que, ao buscar os seus próprios interesses privados, o indivíduo acaba servindo ao interesse geral.

Dessa frase abstrata poderia ser deduzido, ao contrário, que cada um obstaculiza reciprocamente a afirmação do interesse do outro, e que desta *bellum omnium contra omnes*, em lugar de uma afirmação universal, resulta antes uma negação universal. A moral da história reside, ao contrário, no fato de que o próprio interesse privado já é um interesse socialmente determinado, e que só pode ser alcançado dentro das condições postas pela sociedade e com os meios por ela proporcionados.

[...]

A dependência recíproca e multilateral dos indivíduos mutuamente indiferentes forma sua conexão social. Essa conexão social é expressa no valor de troca, e somente nele a atividade própria ou o produto de cada indivíduo devém uma atividade ou produto para si [...]. De outro lado, o poder que cada indivíduo exerce sobre a atividade dos outros ou sobre as riquezas sociais existe nele como proprietário de valores de troca, de dinheiro. Seu poder social, assim como o seu nexo com a sociedade, o indivíduo traz consigo no bolso. A atividade, qualquer que seja sua forma de manifestação individual, e o produto da atividade, qualquer que seja sua qualidade particular, é o valor de troca, [...] em que toda individualidade, peculiaridade é negada, apagada (Marx, 2011, p. 105).

De acordo com Marx (2011, p. 185), uma vez que as relações sociais são mediadas pelo valor de troca, os indivíduos se tornam “[...] reciprocamente indiferentes: suas diferenças individuais não lhes interessam; são indiferentes a todas as suas outras particularidades individuais”. Na medida em que a permutabilidade perpassa “[...] todos os produtos atividades e relações [...]”, então “[...] o desenvolvimento do valor de troca [...] torna-se idêntico à venalidade e à corrupção universais”. A ‘prostituição generalizada’ aparece como uma fase necessária do caráter social dos talentos, das capacidades, das habilidades e das atividades pessoais” (Marx, 2011, p. 110, grifo do autor).

Nos *Manuscritos*, Marx já afirmara que “Os únicos motivos que colocam em movimento a economia política são a ‘avareza’ e a ‘guerra entre os avarentos’, a ‘competição’” (Marx, 200, p. 111, grifo do autor).

Cada homem especula sobre a maneira como criar no outro uma nova necessidade para o forçar a um novo sacrifício, o colocar em uma nova dependência, para o atrair a uma nova espécie de prazer e, dessa forma, à destruição. Cada qual procura impor sobre os outros um poder estranho, de modo a encontrar assim, a satisfação da própria necessidade egoísta. [...] ‘A necessidade do dinheiro constitui, assim, a verdadeira necessidade criada pelo moderno sistema econômico e é a única necessidade que ele produz’ (Marx, 2006, p. 149, grifo nosso).

O dinheiro se torna a expressão da lei do equivalente, a própria expressão do poder social, que submete o homem e as suas relações sociais, como a mediação inescapável entre os homens e a sociedade. Na sociedade fundada na lei do equivalente, “Aquilo que eu sou e posso não é, pois, de modo algum determinado pela minha própria individualidade” (Marx, 2006, p.168). O dinheiro é o meu próprio poder; aquilo que eu posso comprar é o que sou eu, o possuidor do dinheiro. “Posso ser um homem detestável, indigno, sem escrúpulos e estúpido, mas o dinheiro é objeto de honra, por conseguinte, também o seu possuidor. O dinheiro é o bem supremo, e deste modo também o seu possuidor é bom” (Marx, 2006, p. 169).

O dinheiro “[...] é o ‘alcoviteiro’ entre a necessidade e o objeto, entre a vida do homem e os meios de subsistência; mas o que direciona a ‘minha’ vida ‘direciona’ da mesma forma para mim a existência dos outros homens” (Marx, 2006, p. 167, grifo do autor). Nesse sentido, o dinheiro torna-se o vínculo do homem à vida humana e à sociedade, ‘o laço de todos os laços’. Não seria, portanto, o dinheiro também o meio universal de separação? Pelo seu poder social de perverter e subverter todas as qualidades humanas, ele torna-se um

[...] poder ‘disruptivo’ em relação ao indivíduo e aos laços sociais, que pretendem ser ‘entidades’ subsistentes. Muda a felicidade em infelicidade, o amor em ódio, a virtude em vício, o vício em virtude, o servo em senhor, o senhor em servo, a estupidez em inteligência, e esta em estupidez (Marx, 2006, p.170, grifo do autor).

Por fim, o dinheiro submete os sentimentos humanos, suas paixões e suas aspirações que “[...] não são simples característica antropológicas no sentido estrito, mas verdadeiras afirmações ‘ontológicas’ do ser” (Marx, 2006, p. 166, grifo do autor). Em seu lugar, se estabelece uma racionalidade fria, instrumental, o espírito objetivo da sociedade burguesa que converte os valores objetivos em valores monetários, suprimindo as relações afetivas e sentimentais na vida social – cada vez mais objetiva e impessoal, indiferente e egoísta.

Em sua obra *Filosofia do Dinheiro*, o sociólogo George Simmel aponta as consequências psicológicas da ‘posição teleológica’ que o dinheiro assume como tendência cultural da época, com seu caráter de fim e medida de todas as coisas: a avareza e a pobreza ascética, a cobiça e o cinismo, a dissipação e o caráter blasé – traços psicológicos que podemos associar à frieza burguesa (Simmel, 1977). Ao evidenciar a essência contábil da época moderna, Simmel ressalta a preponderância, mediada pela economia monetária, da razão em detrimento dos sentimentais, a ausência de caráter e a objetividade do estilo de vida, evidenciando o eclipse do intelecto e da economia, como racionalidade característica da sociedade moderna.

O essencial é o fato geral de que o dinheiro é sentido em toda parte como fim, reduzindo, assim, a meros meios muitas coisas que têm o caráter de fim em si mesmas. Na medida em que o dinheiro está em toda parte e é meio para tudo, os conteúdos da existência se inserem em um enorme nexo teleológico em que nenhum é o primeiro, nem o último. E como o dinheiro mede todas as coisas com uma objetividade impiedosa e como a medida de valor dessas coisas, assim estabelecida, determina suas ligações; [...] a coesão é mantida pelo valor monetário que atravessa tudo, como a natureza pela energia que tudo anima e que, assim como o valor, se veste de mil formas, mas que, com a uniformidade de sua essência e a reversibilidade de todas as suas transformações, põe todas as coisas em relação e faz de cada uma a condição da outra (Simmel, 1977, p. 539, tradução nossa)².

Dessa maneira, a coesão social é mantida pelo valor monetário (o equivalente), que a tudo atravessa e o dinheiro, com sua objetividade impiedosa, se torna nexo teleológico comum da vida social, que tudo reduz a meros meios. Simmel diz que as acentuações afetivas desaparecerem dos vínculos de nosso mundo prático, sendo substituídas pela racionalidade impessoal. Simmel (1997, p. 540, tradução nossa) continua:

[...] os elementos da ação passíveis de serem representados se tornam, objetiva e subjetivamente, vínculos calculáveis, racionais, excluindo assim cada vez menos as acentuações e as decisões sentimentais que se inserem apenas nas cesuras do transcurso da vida, em seus fins derradeiros³.

Oplainamento peculiar da vida dos sentimentos que caracteriza o presente pode ser atribuído, assim, à ‘ausência de caráter’ associada à própria natureza do dinheiro e ao desenvolvimento dessa racionalidade

² “Lo esencial aquí es el hecho general de que el dinero, en su conjunto, se experimenta en su calidad de fin y, con ello, una gran cantidad de cosas que, en realidad, tienen el carácter de fines por sí mismas, pasan a ser mero medios. Como quiera, sin embargo, que el dinero es, antes que nada, un medio para todo, los contenidos de la existencia incorporan, así, a una interminable conexión teleológica en la cual ninguno es el primero y ninguno es el último. Y como el dinero mide todas las cosas con objetividad despiadada y la medición, así establecida, determina sus vinculaciones, se origina una red de contenidos vitales personales e objetivos que, em su entrelazamiento ininterrompido y en su causalidad estricta, se aproxima al cosmo de las leyes naturales, cohesionada por el valor monetario, que todo lo impregna, como la naturaliza lo está por la energía, que todo lo vivifica y que, igual que aquél, se reviste de mil formas e, a través de la regularidad de su esencia definitiva y de la transformabilidad de todas sus manifestaciones, vincula a todo con todo convirtiendo a todo en condición de todo lo demás”.

³ “[...] los elementos de representación de la acción cada vez se van convirtiendo, de modo objetivo y subjetivo, en conexiones racionales y calculables y, de este modo, excluyen las manifestaciones y decisiones sentimentales que únicamente se relacionan con las interrupciones del curso de la vida, con los fines últimos”.

que, como produto do intelecto, é fria em si mesma. Desse modo, se estabelece a tendência à indiferença em relação às questões da vida interior – como aquelas sobre a salvação da alma e até a ideia de paz universal – que não podem ser resolvidas no âmbito dessa racionalidade monetária que desconhece o valor da pessoa, já que não faz diferenciação entre uma e outra e desconsidera seus atributos não mensuráveis, estabelecendo uma determinada objetividade no comportamento recíproco dos seres humanos.

Em outra obra, Simmel (1977) argumenta que o produto oferecido por dinheiro destina-se a quem oferece mais, sem importar quem seja ele; inversamente, quando trocamos algo por dinheiro, não faz diferença de quem compramos, desde que o preço nos convém. “A advertência presente nas notas bancárias de que seu valor é pago ao portador ‘sem prova de identidade’ tipifica a absoluta objetividade com a qual se procede em relação ao dinheiro” (Simmel, 1977, p. 547, tradução nossa, grifo do autor)⁴.

Em seu ensaio *A metrópole e a vida mental*, escrito no mesmo período, Simmel (1973, p. 13) afirma que a “[...] economia do dinheiro domina a metrópole moderna”, cujas relações humanas e sociais são predominantemente monetárias de troca e o interesse está apenas na realização objetiva e mensurável. Nas metrópoles predominam as relações impessoais, racionais, em que se trabalha com o homem como um número, como um elemento que em si mesmo é indiferente. A vida social é regida pelo princípio pecuniário e “[...] o dinheiro se refere ao que é comum a tudo: ‘ele pergunta pelo valor de troca, reduz toda qualidade e individualidade à questão: quanto?’” (Simmel, 1973, p.13, grifo nosso).

Nessa perspectiva, conclui-se que o estilo de vida atual considera o mundo como um grande problema de cálculo que absorve todos os processos e as determinações qualitativas das coisas em um sistema de números.

As funções espirituais, as quais os tempos modernos chegam a um acordo com o mundo e regulam suas relações internas, individuais e sociais, podem, de maneira geral, ser caracterizadas em termos de ‘cálculo’. [...] Essa essência exatamente aferível, que determina o peso e calculável é a forma mais pura de seu intelectualismo que, certamente, suscita também aqui, acima da igualdade abstrata, a particularização mais egoísta dos elementos: pois com sua intuição mais fina a língua entende por uma pessoa ‘que calcula’ simplesmente alguém que calcula de maneira ‘egoísta’ (Simmel, 1977, p. 557, tradução nossa, grifo do autor)⁵.

O pensamento de Simmel, nesse sentido, evidencia a formação da subjetividade do homem burguês perante a objetividade da racionalidade da economia monetária, fria e calculista – em uma perspectiva de reflexão que será consagrada por Max Weber, ao desenvolver os conceitos de desencantamento do mundo e do ‘espírito’ do capitalismo como constituintes da mentalidade moderna. Ambos, contudo, tomam como ponto de partida o processo que Marx e Engels proclamaram em seu *Manifesto do Partido Comunista*, de 1848.

Onde passou a dominar, [a burguesia] destruiu as relações feudais, patriarcais e idílicas. Dilacerou sem piedade os laços feudais, tão diferenciados, que mantinham as pessoas amarradas a seus ‘superiores naturais’, sem pôr no lugar qualquer outra relação entre os indivíduos que não o interesse próprio e cru do pagamento impessoal e insensível ‘em dinheiro’. Afogou na água fria do cálculo egoísta todo fervor próprio do fanatismo religioso, do entusiasmo cavalheiresco e do sentimentalismo pequeno-burguês. Dissolveu a dignidade pessoal em valor de troca e substituiu as muitas liberdades, conquistadas e decretadas, por uma determinada liberdade, a de comércio (Marx & Engels, 2006, p. 1, grifo do autor).

Nessa passagem, podemos perceber o poder que o mercado exerce sobre a vida dos homens modernos, provocando um esvaziamento dos valores e servindo de critério para definir questões metafísicas “[...] como o que tem mérito, o que é honrado, e até o que é real” (Berman, 2001, p. 146). As velhas estruturas de valor são subsumidas pela sociedade burguesa e incorporadas ao mercado, sendo os próprios valores reduzidos a mercadorias.

Ao examinar o referido *Manifesto*, o crítico estadunidense Marshall Berman observa que a destruição dos valores sagrados e todos os impulsos anárquicos que a geração posterior a Marx batizaria como ‘niilismo’, que Nietzsche e seus adeptos atribuíram aos dramas metafísicos como a ‘morte de Deus’, “[...] são localizados por Marx na atividade cotidiana e aparentemente banal da economia de mercado. Marx revela os burgueses modernos como consumados niilistas numa escala muito mais vasta do que a que os intelectuais modernos conseguem conceber” (Berman, 2001, p. 132). Com a economia de mercado,

⁴ “La observación que aparece en los billetes de banco de que su valor será pagadero al portador sin necesidad de comprobación de identidad es significativa de la objetividad absoluta que se da en las cosas del dinero”.

⁵ “Las funciones espirituales, con cuya ayuda la época moderna da cuenta del mundo y regula sus relaciones internas – tanto individuales como sociales – se pueden designar, en su mayor parte, como funciones de cálculo [...] Esta esencia exatamente medible, pesable y calculable de la época moderna es la configuración pura de su intelectualismo que, por encima de la igualdad abstracta, permite el crecimiento de la peculiaridad personalista de los elementos, pues, con fina percepción intuitiva, en lenguaje designa como persona ‘calculadora’ aquella que lo es, fundamentalmente, en sentido egoísta”.

[...] toda modalidade de conduta humana imaginável se torna moralmente admissível no momento em que se torna moralmente possível, no momento em que se torna ‘valiosa’; qualquer coisa vale se é lucrativa. Essa é a síntese do nihilismo moderno. Dostoievski, Nietzsche e seus sucessores do século XX atribuirão tal situação à ciência, ao racionalismo, à ‘morte de Deus’. Já Marx diria que a causa disso é muito mais concreta e mundana: é algo que está embutido nas operações e banais da ordem econômica burguesa – ‘uma ordem que iguala nosso valor ao nosso preço de mercado, e que nos força a crescer elevando o nosso preço o máximo que pudermos’ (Berman, 2001, p. 147, grifo nosso).

A racionalidade do mercado desconhece o valor da pessoa; é fria em si mesma. A imoralidade da forma de reprodução está na racionalidade do mercado, porque a vida de cada um não está assegurada; cada qual é forçado a voltar-se para si próprio, de modo que os indivíduos procuram justificar-se moralmente por agir nessa perspectiva. Nessas condições de autoafirmação “[...] desenvolve-se a necessidade de comportar-se indiferente diante do destino dos outros e, também, de integrar isso como um posicionamento moral na concepção da identidade. O meio apropriado para isso é a frieza burguesa” (Gruschka, 2014, p. 77).

Em sua análise sobre a constituição da subjetividade na sociedade moderna – influenciado pelo pensamento de Simmel e de Marx (ao qual faz, entretanto, um contraponto) – Max Weber desenvolve sua tese sobre a racionalidade instrumental que, avançando a partir do ‘desencantamento do mundo’, converte-se no ‘espírito’ do capitalismo. Nesse processo, a frieza se instaura no âmago da subjetividade burguesa, todavia com um *status* positivo, moral, transformando-se no próprio *ethos* da burguesia que suplanta, assim, quaisquer resquícios que poderiam haver de ‘má consciência’ na persecução de seus interesses egoístas.

Max Weber: a racionalidade instrumental e o ‘espírito’ do capitalismo

Em sua obra *A ética protestante e o ‘espírito’ do capitalismo*, Weber se detém em um documento que contém, em pureza quase clássica – numa ‘afinidade eletiva’ ao seu método típico-ideal – a essência desse ‘espírito’, em que mesmo o tempo se converte em dinheiro.

Lembra-te que ‘tempo é dinheiro’; aquele que com seu trabalho pode ganhar dez xelins ao dia e vagabundeia metade do dia, ou fica deitado em seu quarto, não deve, mesmo que gaste apenas seis pence para se divertir, contabilizar só essa despesa; na verdade gastou, ou melhor, jogou fora, cinco xelins a mais. Lembra-te que ‘crédito é dinheiro’. Se alguém me deixa ficar com seu dinheiro depois da data do vencimento, está me entregando os juros ou tudo quanto nesse intervalo de tempo ele tiver rendido para mim. [...] Lembra-te que o dinheiro é ‘proprietário por natureza e fértil’. O dinheiro pode gerar dinheiro, e seus rebentos podem gerar ainda mais e assim por diante. [...] Lembra-te que – como diz o ditado – o ‘bom pagador’ é dono da bolsa alheia. Quem é conhecido por pagar pontualmente na data combinada pode a qualquer momento pedir emprestado todo o dinheiro que os amigos não gastam. [...] Isso mostra, além do mais, que não te esqueces das tuas dívidas, fazendo com que ‘pareças’ um homem tão cuidadoso quanto ‘honesto’, e isso aumenta seu crédito. [...] Por seis libras por ano podes fazer uso de cem libras, contanto que sejas reconhecido como um homem prudente e honesto [...] (Weber, 2004, p. 43-44, grifo do autor).

Eis o resumo do ‘sermão’ de Benjamin Franklin que, nessas sentenças consagradas, sintetiza o ‘espírito’ do capitalismo. A essas máximas um autor satiriza como expressando a ‘profissão de fé ianque’. Dessa espécie de ‘filosofia da avareza’, porém, Weber ressalta a ideia do ‘dever’ que tem o indivíduo de se interessar pelo aumento de suas posses como um fim em si mesmo. “Com efeito: aqui não se prega simplesmente uma técnica de vida, mas uma ‘ética’ peculiar cuja violação não é tratada apenas como desatino, mas como uma espécie de falta com o dever; antes de tudo, é a essência da coisa” (Weber, 2004, p. 45, grifo do autor). Mais do que ‘perspicácia nos negócios’, é um *ethos* que se expressa; aquilo que poderia parecer uma ousadia comercial e uma inclinação pessoal moralmente indiferente, “[...] assume aqui o caráter de uma máxima de conduta de vida ‘eticamente’ coroada (Weber, 2004, p. 45, grifo do autor).

Essa inversão de ordem, do ganho como a própria finalidade da vida e não mais como um meio destinado a satisfazer as necessidades materiais é manifestamente um *Leitmotiv* do capitalismo, o seu próprio ‘espírito’. Weber se ocupa, em compreender por meio de quais processos essa inversão pôde adquirir um valor positivo e se constituir em um *ethos* peculiar. Para tanto, ele se debruça sobre as disposições mentais religiosas que, desde sempre, exerceram grande influência sobre a conduta dos homens. Assim, ele examina o protestantismo ascético, tal como se desenvolveu na Europa, nos séculos XVI e XVII, ressaltando sua nova concepção sobre o trabalho, ou seja, a ‘profissão como um dever’. No ascetismo intramundano característico do protestantismo – sobretudo, de matriz calvinista – o trabalho tem um valor positivo, moral, louvável e o mais crucial para o capitalismo: uma atividade racionalizada, disciplinada.

De acordo com Weber, do *ethos* econômico do protestantismo ascético, com sua racionalização do trabalho e da conduta da vida, deriva o *ethos* econômico especificamente burguês que, em seu *modus operandi*, caracteriza-se, sobretudo, pela ‘organização racional do trabalho livre’. Nesse sentido, o autor afirma que “[...] um dos elementos componentes do espírito capitalista [moderno], e não só deste, mas da própria cultura moderna: a conduta de vida racional fundada na ideia de profissão como vocação nasceu da ‘ascese cristã’ (Weber, 2004, p. 164, grifo do autor).

Na ascese protestante, portanto, o ‘espírito’ capitalismo encontra seus elementos essenciais no que se refere ao conteúdo da ascese profissional, mas tendo, já na época de Benjamin Franklin, emancipado de sua fundamentação religiosa, como evidenciado em suas máximas aqui mencionadas. Weber ressalta que a apropriação subjetiva dessa ética da ‘profissão como dever’ – e a racionalidade a ela inerente – por parte dos indivíduos modernos torna-se a própria condição de sobrevivência no capitalismo burguês.

Atualmente a ordem econômica capitalista é um imenso cosmos em que o indivíduo já nasce dentro e que para ele, ao menos enquanto indivíduo, se dá como um fato [...]. Esse cosmo ‘impõe ao indivíduo, preso nas redes do mercado, as normas de ação econômica’. O fabricante que insistir em transgredir essas normas é indefectivelmente eliminado, [...] os operários que a elas não possa ou não queira se adaptar é posto no olho da rua como desempregado (Weber, 2004, p. 48, grifo nosso).

Nesse sentido é que o homem burguês se encontra enclausurado em uma ‘jaula de ferro’ – para usar o termo consagrado com que Weber conclui a *Ética protestante e o ‘espírito’ do capitalismo*: uma “[...] crosta que ele não pode alterar e dentro da qual ele tem que viver” (Weber, 2004, p. 48).

Essa pressão que determina o estilo de vida de todos os indivíduos é a própria racionalidade instrumental convertida em racionalidade da autoconservação, que não se trata de outra coisa senão a adaptação permanente, constante e forçada ao princípio de realidade (como diz Freud) ou, para usar o termo de Marcuse (1981) (que se adequa melhor à essa pressão exacerbada exercida pela racionalidade técnica), da adaptação ao princípio de desempenho.

Cauteloso em fazer prognósticos, Weber (2004) diz não saber se no futuro os indivíduos viveriam nessa ‘jaula de ferro’, ou se ao cabo desse ‘desenvolvimento monstro’ surgiriam profetas inteiramente novos, ou velhas ideias e antigos ideais renasceriam. A julgar pelos dias atuais, entretanto, a reestruturação do sistema produtivo (flexível) e o preço alto de adaptação permanente que é cobrado pelas atuais inovações tecnológicas, parece-nos que essa ‘jaula’ tem se tornado cada vez mais estreita e cruel. O que reafirma o diagnóstico de Weber, na esteira de Nietzsche, sobre os ‘últimos homens’ desse desenvolvimento cultural: “Especialista sem espírito, gozadores sem coração: esse Nada [que] imagina ter chegado a um grau de humanidade nunca antes alcançado” (Weber, 2004, p. 166).

Como diz Weber em seu ensaio *A ciência como vocação*, “O destino de nosso tempo, que se caracteriza pela racionalização, pela intelectualização e, sobretudo, pelo ‘desencantamento do mundo’ levou os homens a banirem da vida pública os valores supremos e mais sublimes” (Weber, 1998, p. 51, grifo do autor). Em seu processo de civilização que culmina na sociedade burguesa, a humanidade se afastou gradualmente de um cosmo habitado pelo sagrado e pelo sobrenatural, pelo mágico e pelo mistério, e se tornado um mundo cada vez mais racionalizado e secular, dominado pela ciência e pela técnica. Um mundo manipulável, medido, calculado. “O mundo de deuses e mitos foi despovoado, sua magia substituída pelo conhecimento científico e pelo desenvolvimento de formas de organização racionais e burocratizadas” (Quintaneiro, Barbosa, & Oliveira, 2007, p. 132).

Weber ressalta que o desenvolvimento da ciência e da técnica – o desencantamento do mundo – não equivale a um aumento do conhecimento dos homens sobre suas próprias condições de vida; pelo contrário, os processos de racionalização e de burocratização da vida tolheram do homem moderno (burguês) sua capacidade de reflexão, seu poder de tomada de decisão, o seu sentimento de responsabilidade e o aumento efetivo de sua liberdade. Por outro lado, ao desacreditar os valores que prendiam, de forma pessoal, os homens entre si e com o mundo – então integrados em um cosmo –, o desencantamento produz nos homens um desapego, um certo ceticismo, uma indiferença; uma ‘atitude blasé’, para empregar o termo cunhado por Simmel. Nas palavras de Weber (1998, p. 30, grifo do autor):

A intelectualização e racionalização crescentes não equivalem [necessariamente] a um conhecimento geral crescente acerca das condições em que vivemos. Significam, antes, que sabemos ou acreditamos que, a qualquer instante, ‘poderíamos, bastando que o quiséssemos’, provar que não existe, em princípio, nenhum poder

misterioso e imprevisível que interfira com o curso de nossa vida; em uma palavra, que podemos ‘dominar’ tudo, por meio da previsão. ‘Equivale isso a despojar de magia o mundo’ (Weber, 1998, p. 30, grifo do autor).

Considerando o movimento dialético do esclarecimento, Crochík (2007) pondera que, por um lado, o desencantamento promovido pela ciência é progressista ao despojar o mundo de seu encantamento, de seu fetiche e de suas superstições; mas, por outro lado, pode conduzir à frieza, porquanto o encantamento é também aquilo que desperta nossa paixão, que nos afeta – que, ao encantar o objeto, nos atrai a ele. “O fim do mistério – o desencantamento – é também o fim da busca de relações com os objetos” (Crochík, 2007, p. 187). Talvez por isso o próprio esclarecimento não é desejado, e nos limitamos a acreditar que nada interfere em nossa vida; assim, podemos, bastando que o quisermos, despojar o mundo de sua magia. Como dizem Horkheimer e Adorno (1985, p. 18), na crítica em que fazem ao esclarecimento, “Não deve haver nenhum mistério, mas tampouco o desejo de sua revelação”.

Despojando a magia do mundo, o desencantamento acaba por se converter em racionalidade instrumental, fundamentada na abstração da equivalência da troca mercantil – o que, por sua vez, conduz ao processo de reificação: da produção de uma consciência coisificada ou alienada, inapta para desenvolver uma relação humana, incapaz de amar. A reificação da consciência é o oposto do processo de diferenciação que leva o sujeito a desejar e a amar outro objeto que não o próprio eu, assim como a possibilidade de se tornar objeto para outros sujeitos: o amar e ser amado se complementam e também se refletem.

Como ressalta Crochík (2007, p. 186), quando podemos ser objetos do desejo de outros sujeitos, “[...] a nossa objetividade se expressa também pelas características que nos são atribuídas, mas que não necessariamente possuímos; contudo, isso nos dá a possibilidade de sermos mais do que objetos. Nisso se expressa o encantamento humano”. O desencantamento, por sua vez, pode produzir a incapacidade de amar, ou seja, a frieza.

Se a magia era ilusória e precisava ser desencantada, com o desencanto da ciência, contudo, o sujeito perde a sua objetividade ao se converter em objeto; nesse caso, um objeto que só satisfaz um desejo de manipulação, associado à onipotência infantil. O encanto que liberta está na relação com os objetos, na modificação possibilitada a eles e a nós; esse encanto se perdeu na ciência, na técnica e na justiça, uma vez que essas se tornaram meramente adaptativas, presas da racionalidade instrumental que, como vimos, tem sua base na troca mercantil (Crochík, 2007, p. 186).

O pensamento calcado na racionalidade instrumental, nas regras da lógica, que busca o sempre igual, o como fazer, o como controlar, é o processo de adaptação da espécie que, porém, não deixa de se associar com os desejos primitivos, por meio dos quais é possível nos esquecermos das nossas angústias.

Não é casual que nossa época seja a da angústia; mais propriamente, a nossa traz o disfarce da angústia: a frieza que tenta ocultá-la. A autoconservação, assim seria medida pela angústia, originada do medo, cujo objeto é para nós cada vez mais desconhecido: nada deve nos surpreender, e para isso é necessário saber como antever e controlar o perigo. [...] ‘o pensamento que é dirigido à autoconservação não é livre da tarefa de combater o terror; a angústia e a reação a ela, a frieza, estão na sua base’ (Crochík, 2007, p.185, grifo nosso).

Horkheimer e Adorno e a Dialética do Esclarecimento: emancipação, autoconservação e dominação

Os elementos que têm coinduzido nossas reflexões neste texto apontam que a frieza é produto da reificação humana sob o capitalismo burguês, o que implica desvendar os mecanismos sociais que a constituem como princípio fundamental da subjetividade burguesa. Essa questão foi analisada por Adorno nas suas obras mais relevantes. Em *Dialética do Esclarecimento*, Horkheimer e Adorno empreendem uma rigorosa e aprofundada reflexão histórica e dialética, demonstrando a associação íntima da lei do equivalente com a razão instrumental e a racionalidade da autoconservação, como um mesmo processo, um mesmo princípio de formação da sociedade burguesa: o equivalente, a identidade de todas as coisas, a totalidade como aniquilação do não-idêntico.

A sociedade burguesa está dominada pelo equivalente. Ela torna o heterogêneo comparável, reduzindo-o a grandezas abstratas. Para o esclarecimento, aquilo que não se reduz a números e, por fim, ao uno, passa a ser ilusão: o positivismo moderno remete-o para a literatura. [...] A lógica formal era a grande escola da unificação. Ela oferecia aos esclarecedores o esquema de calculabilidade do mundo (Horkheimer & Adorno, 1985, p. 20).

Em sua reflexão sobre o movimento dialético do esclarecimento, Horkheimer e Adorno (1985, p. 17) argumentam que no progresso do pensamento, “[...] o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los da posição de senhores”. Em seu “[...] programa de desencantamento do mundo, [...] sua meta era dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber”. Porém, “[...] a terra totalmente esclarecida resplandece sobre o signo de uma calamidade triunfal” (Horkheimer & Adorno, 1985, p. 17).

Os autores atribuem essa ‘calamidade triunfal’ à própria ambivalência do esclarecimento que, associar o saber ao poder, ambicionava a dominação da natureza como meio de emancipação humana, ao permitir assegurar as condições de sobrevivência ou autopreservação dos homens – saber para prever, prever para prover. Nesse sentido, o desenvolvimento da racionalidade que ambicionava a emancipação, trazia em seu cerne a preocupação com a autoconservação; e, em seu propósito de investir, os homens, na condição de senhores, desenvolveram o substrato para a dominação, na medida em que “[...] tem por preço o ‘reconhecimento do poder como princípio de todas as relações’” (Horkheimer & Adorno, 1985, p. 21, grifo nosso).

O preço que os homens pagam pelo aumento de seu poder é a alienação daquilo sobre o que exercem o poder. O esclarecimento comporta-se com as coisas como o ditador se comporta com os homens. Este os conhece na medida em que pode fazê-las. É assim que seu ‘em-si torna para-ele’. Nessa metamorfose, a essência das coisas revela-se como sempre a mesma, como substrato da dominação (Horkheimer & Adorno, 1985, p. 21, grifo do autor).

Gruschka percebe, nesse processo, a própria gênese da frieza.

Alguém somente consegue poder quando consegue submeter o que deve ser dominado à sua vontade, tornando-se indiferente em relação à resistência que parte do objeto. A racionalidade da ação é determinada por um bloqueio de todos os movimentos diretos que obstruem a aquisição do objeto do qual se quer dispor. Aí está uma condição para a formação da frieza (Gruschka, 2014, p. 46).

De acordo com Horkheimer e Adorno (1985, p. 23), na conversão do mito em esclarecimento, a natureza, desencantada, torna-se mera objetividade, “A natureza desqualificada torna-se matéria caótica para uma simples classificação, e o eu todo-poderoso torna-se o mero ter, a identidade abstrata”. Assim, a dominação da natureza se concretiza pelo processo do desencantamento que possibilita a sua abstração, ou seja, a redução da sua multiplicidade, de suas qualidades diferenciadoras. Todavia, “[...] a distância do sujeito com relação ao objeto, que é o pressuposto da abstração, está fundada na distância em relação às coisas, que o senhor conquista através do domínio” (Horkheimer & Adorno, 1985, p. 24).

Aquilo que Marx atribui à consciência alienada em sua relação com a natureza – o seu corpo inorgânico que é reduzido à mera matéria-prima – torna-se, no processo de esclarecimento, o preço da dominação da natureza, e um aspecto elementar ou primário da racionalidade da autoconservação. Na terminologia marxista, a dominação da natureza por meio de sua abstração é sua própria transformação em propriedade privada que, buscando a autoconservação de seu proprietário, se torna o próprio substrato da dominação do homem pelo homem. A propriedade privada estabelece a própria estrutura social que permite a dominação de uns sobre os outros, separando e hierarquizando os homens que são subordinados e aqueles que comandam.

De acordo com Horkheimer e Adorno (1985), ao mesmo tempo que o esclarecimento permite a dominação humana por meio do progresso material e intelectual – ‘saber é poder’ – separando o trabalho intelectual do manual e subordinando este àquele, escamoteia a separação entre os homens, já que argumenta em favor “[...] de uma convivência baseada na liberdade, na qual os homens se organizam como um sujeito universal e superem o conflito entre a razão pura e a empírica na solidariedade consciente do todo” (Horkheimer & Adorno, 1985, p. 73). Essa ideia, ao representar a universalidade humana, se põe como uma verdadeira Utopia.

Mas ao mesmo tempo, a razão constitui a instância de pensamento calculador que prepara o mundo para os fins da autoconservação e não conhece nenhuma outra função senão a de preparar o objeto a partir de um mero material sensorial como material para a subjugação (Horkheimer & Adorno, 1985, p. 73).

Nesse sentido, a autoconservação tem por pressuposto a dominação; em outras palavras, no movimento dialético do esclarecimento, em sua ambivalência, a emancipação humana se manifesta como autoconservação.

O sistema visado pelo esclarecimento é a forma de conhecimento que lida melhor com os fatos e mais eficazmente apoia o sujeito na dominação da natureza. ‘Seus princípios são o da autoconservação’. A menoridade revela-se como a incapacidade de conservar a si mesmo. O burguês nas figuras sucessivas do senhor de escravos, do empresário livre e do administrador é o sujeito lógico do esclarecimento (Horkheimer & Adorno, 1985, p. 72, grifo nosso).

Os princípios da autoconservação que estão no cerne do esclarecimento implicam, assim, a dominação da natureza que, por sua vez, é o substrato da dominação do homem pelo homem e, por fim, implica a própria dominação do homem sobre sua natureza interna, ou seja, de seus impulsos, de seus instintos, de seus desejos e mesmo de seus sentimentos no processo de constituição psíquica do eu, que ocorre no decurso de sua adaptação ao princípio de realidade em detrimento do princípio de prazer – eis a racionalidade da autoconservação.

O conceito de autoconservação é um desdobramento da psicanálise freudiana. De acordo com Freud, o princípio de prazer – que consiste em satisfazer as necessidades de *Eros* – está entre os principais anseios dos seres humanos, em sua busca por superar o desamparo, alcançando pela proteção e pela segurança, em sua busca por alcançar o prazer, a felicidade: os homens “[...] aspiram à felicidade, querem se tornar felizes, e assim permanecer”. Essa aspiração, porém, “[...] tem dois lados, uma meta positiva e uma negativa: por um lado, a ausência de dor e desprazer, por outro a vivência de situações intensas de prazer” (Freud, 2010, p. 62).

Embora, somente sua meta positiva corresponda ao sentido literal mais estrito de felicidade, essa surge somente da “[...] súbita satisfação de necessidades represadas em alto grau e, segundo sua natureza, é possível apenas como fenômeno episódico [...]”, sendo limitada pela nossa constituição, ao passo que “[...] muito menores são os obstáculos para experimentar a infelicidade” (Freud, 2010, p. 63). A autoconservação marca a instauração, nesse sentido, da passagem da meta positiva (que busca o prazer) para a meta negativa (que busca escapar ao sofrimento): a passagem do princípio de prazer para o princípio de realidade torna-se, portanto, o âmago do processo civilizatório que fundamenta a sociedade moderna.

Sob a pressão dessas possibilidades de sofrimento, não espanta que os seres humanos costumem moderar suas reivindicações de felicidade, tal como o próprio princípio do prazer, sob a influência do mundo externo, se transformou no mais modesto princípio de realidade; não espanta que já se considerem felizes por terem escapado à infelicidade e resistido ao sofrimento, e que, de um modo geral, a tarefa de evitar o sofrimento desloque para segundo plano a de obter prazer (Freud, 2010, p. 64).

De acordo com Freud, esse processo civilizatório – que se desenvolve pela racionalidade de autoconservação – implica, sobretudo, a repressão da natureza interna, da agressividade humana que é, assim, remetida de volta à origem, e acaba voltando-se contra o próprio eu, sendo assumida por uma parcela do eu que se opõe ao restante na condição de supereu e que, atuando como ‘consciência moral’, exerce sobre o eu a mesma agressão severa que ele gostaria de satisfazer a custa dos outros. Assim, o supereu, como sede da ‘consciência moral’ do indivíduo domina-o “[...] através de uma instância em seu interior, do mesmo modo que uma tropa de ocupação na cidade conquistada” (Freud, 2010, p. 144). Sobre esse processo Horkheimer e Adorno (1985, p. 35) afirmam:

O preço da dominação não é meramente a alienação dos homens com relação aos objetos dominados; com a coisificação do espírito, as próprias relações dos homens foram enfeitiçadas, inclusive as relações de cada indivíduo consigo mesmo. Ele se reduz a um ponto nodal das reações e funções convencionais que se esperam dele como algo objetivo.

Para os autores, esse processo é fundante da subjetividade humana, que se consolida na sociedade burguesa.

A humanidade teve de se submeter a terríveis provações até que formasse o seu eu, o caráter idêntico, determinado e viril do homem, e toda infância ainda é de certa forma uma repetição disso. O esforço para manter a coesão do ego marca-o em todas as suas fases, e a tentação de perdê-lo jamais deixou de acompanhar a determinação cega de conservá-lo (Horkheimer & Adorno, 1985, p. 39).

Os autores ilustram esse processo na trajetória do herói Ulisses, da *Odisseia* de Homero. Em diversas passagens o herói mutila sua sensibilidade humana para não sucumbir às seduções que o poderiam conduzir à dissolução do eu. O maior sacrifício de autoconservação, da frieza que lhe é imposta externa e internamente, ocorre quando ele tapa os ouvidos de sua tripulação com cera e manda que lhe amarrem no

mastro do navio, para que não sejam seduzidos pelo canto das sereias e sigam em frente em seu propósito. De acordo com Horkheimer e Adorno (1985, p. 39), na figura de Ulisses pode-se antever o capitalista burguês, e na sua tripulação, os trabalhadores assalariados – ambos agentes e vítimas da frieza burguesa.

Para o indivíduo burguês, a irracionalidade da adaptação à realidade diligente sem resistência torna-se mais sensata que a razão, dizem Horkheimer e Adorno (1985), ao analisarem essa ‘dialética da frieza’. Dessa maneira, a “Frieza, cuja vítima e agente cada um é, força a insensibilidade da identidade a seguir os caminhos da autopreservação” (Gruschka, 2014, p. 66) que, em seu âmago, não obtém êxito pela moral, mas pela própria racionalidade da produção material. “E por esta condenar os homens à introjeção da frieza burguesa, porque, afinal, homens em si não são frios, mas sim as condições nas quais são obrigados a viver” (Gruschka, 2014, p. 72).

A frieza, portanto, decorre da adaptação forçada a que os homens são submetidos e se submetem como condição de autoconservação. Esse processo se intensifica na sociedade moderna, tendo em vista que a razão instrumental se converte, em um processo de dominação social, por meio da técnica. No desenvolvimento da sociedade burguesa, a regressão do esclarecimento à ideologia encontra seu ápice “[...] na idolatria daquilo que existe e do poder pelo qual a técnica é controlada” (Horkheimer & Adorno, 1985, p. 15). A “[...] própria razão se tornou um mero adminículo da aparelhagem econômica que tudo engloba” (Horkheimer & Adorno, 1985, p. 36). Quanto mais o processo de autoconservação é assegurado pela divisão burguesa do trabalho, mais força a autoalienação dos indivíduos cuja formação do corpo e da alma deve alinhar-se à aparelhagem técnica. Em outras palavras, a razão se torna ideologia ao manter a qualquer custo a lógica da autoconservação, quando o progresso técnico já alcançou o patamar que permite sua superação. A razão se reduz, em última análise, “[...] no caráter coercitivo da autoconservação [...]” que, por sua vez, “[...] culmina sempre na escolha entre sobrevivência e morte” (Horkheimer & Adorno, 1985, p. 37).

Nesse sentido, Gruschka (2014, p. 96) adverte que “[...] a frieza deve ser compreendida como algo que acontece com e no ser humano, que ele não pode escolher”. A princípio, não podemos dizer que os homens são frios ou indiferentes em um sentido moralizante, como se dependesse unicamente de sua própria vontade agir dessa maneira.

Como diz Adorno, a frieza está eficientemente imposta ao ser humano como um feitiço. Ela é o preço para a sorte modesta da autopreservação, com ela a sorte maior desejada é sabotada. [...] O mundo burguês é frio em si mesmo e o homem somente consegue viver nele se ele permitir tornar-se frio pelo mesmo (Gruschka, 2014, p. 96).

Segundo Gruschka (2014, p. 71), para Horkheimer e Adorno, “[...] a frieza constitui o princípio moral fundamental da subjetividade burguesa, mas, ao mesmo tempo, eles contestam que ela presuma sujeitos reais”.

Assim, contraditoriamente, a análise da frieza é direcionada para a ação das pessoas: sem a habilidade e sem a capacitação das pessoas em assumirem a frieza, ela não existiria. Mas certamente isso não significa que a frieza resulta da decisão moral dos homens ou até mesmo de suas condições prévias antropologicamente determinadas. A frieza apenas deve ser atribuída muito limitadamente aos homens, ela resulta em sua forma concreta dos fundamentos da reprodução material na sociedade burguesa (Gruschka, 2014, p. 71-72).

Como dissera Adorno em sua conferência *Educação após Auschwitz*, há milênios a sociedade se desenvolveu na perseguição dos próprios interesses, em detrimento dos interesses dos outros e o que hoje constitui a massa solitária não passa de “[...] um enturmar-se de pessoas frias que não suportam a própria frieza, mas nada podem fazer para alterá-la” (Adorno, 1995, p. 134). Essa frieza, como uma incapacidade de identificação, uma deficiência na capacidade de amar, que afeta a todos sem exceção, “[...] foi sem dúvida a condição psicológica mais importante para tornar possível algo como Auschwitz em meio a pessoas mais ou menos civilizadas e inofensivas” (Adorno, 1995, p. 134).

De acordo com ele, “[...] a frieza é uma tendência de desenvolvimento que encontra-se vinculada ao conjunto da civilização [...]”, de maneira que “[...] combatê-lo significa o mesmo que ser contra o espírito do mundo” (Adorno, 1995, p. 133). A frieza é

[...] um traço básico da antropologia e, portanto, da constituição humana como ela é em nossa sociedade; se as pessoas não fossem profundamente indiferentes em relação ao que acontece a todas as outras [...] então Auschwitz não teria sido possível, as pessoas não o teriam aceitado (Adorno, 1995, p. 133).

Auschwitz foi a própria recaída à barbárie que permanece latente, enquanto persistem no que têm de fundamental as condições que a geraram. Adorno ressalta, sobretudo, a persistência da pressão social para a

adaptação, e o mal-estar a ele inerente. Essa pressão social “[...] impele as pessoas em direção ao que é indescritível e que, nos termos da história mundial, culminaria em Auschwitz” (Adorno, 1995, p. 119).

De acordo com Pucci (2014, p. XVIII), percebe-se com essas reflexões de Adorno que “[...] a formação da subjetividade das pessoas na sociedade capitalista é de tal maneira influenciada pela frieza, pela indiferença de um para com o outro, que a consequência dessa (de)formação é a barbárie”.

Considerações finais

Escrevendo 25 anos após Auschwitz, Adorno percebera que a estrutura básica da sociedade, bem como os seus membros responsáveis por torná-la possível, ainda permanecia quase intacta.

A ordem econômica e, seguindo seu modelo, em grande parte também a organização econômica, continuam obrigando a maioria das pessoas a depender de situações dadas em relação às quais são impotentes, bem como a se manter numa situação de não-emancipação. Se as pessoas querem viver, nada lhes resta senão se adaptar à situação existente, se conformar; precisam abrir mão daquela subjetividade autônoma a que remete a ideia de democracia; conseguem sobreviver apenas na medida em que abdicam seu próprio eu. [...] Justamente porque a realidade não cumpre a promessa de autonomia, enfim, a promessa de felicidade que o conceito de democracia afinal assegurara, as pessoas tornam-se indiferentes frente à democracia, quando não passam a odiá-la (Adorno, 1995, p. 43-44).

Em sua obra *Modernidade e Holocausto*, escrita quase três décadas após as reflexões de Adorno, Bauman (1998) reafirma o diagnóstico do pensador frankfurtiano: o que torna a situação atual muito mais perturbadora é a consciência de que outros genocídios possam acontecer novamente, em escala maciça, em outro lugar. De fato, Bauman (1998) acredita que estamos diante da maior crise humanitária desde a Segunda Guerra Mundial, crise que se agrava, cada vez mais, pela indiferença, pelo recrudescimento do racismo e da xenofobia, decorrentes do medo causado pela precarização da vida e pela insegurança existencial que assola a todos na sociedade do capitalismo globalizado.

Em *Estranhos à nossa porta*, o sociólogo judeu volta-se, sobretudo, para a tragédia “[...] nascida da indiferença insensível e da cegueira moral” (Bauman, 2017, p. 8). Ele nos faz ver o sofrimento dos migrantes, que já se aproxima do ponto de “[...] fadiga da tragédia dos refugiados [...]” (Bauman, 2017, p. 8), gradualmente caindo no esquecimento e na indiferença. Por outro lado, a ansiedade causada pelo afluxo de estranhos, concorrentes na luta pelos bens escassos e pelas posições sociais instáveis, é uma tentação que muitos não resistem em sua aspiração ao poder, explicando, em boa parte, a ascensão da extrema direita que, desviando o foco da insegurança existencial do próprio capitalismo financeiro, globalizado, para o afluxo de estranhos, tem galgado sua ascensão ao poder, por meio da manipulação dos medos e das ansiedades existenciais da vida precária, ao mesmo tempo, ‘levantando muros’, reforçando a indiferença, o ressentimento e a xenofobia, dando-nos indícios de aproximarmo-nos cada vez mais da recaída na barbárie.

Adorno, em seu tempo, acreditava que havia exagerado os “[...] aspectos sombrios [...]”, valendo-se da máxima de que apenas o exagero consegue veicular a verdade (Adorno, 1995, p. 44). Pedia para não ser mal compreendido, como prenunciando um catastrofismo à maneira de Spengler em *O ocaso do Ocidente*. Sua intenção, conforme advertira, era desvendar a tendência oculta pela fachada limpa do cotidiano, antes que fosse tarde demais. Que diremos, pois, quanto a isso, nos dias atuais? A realidade social ultrapassou o exagero? A verdade não foi assimilada? A advertência desprezada? Será, agora, tarde demais?

Por isso, como um aviso de incêndio, soa urgente o imperativo de Adorno: “Que Auschwitz não se repita!”. De acordo com ele, toda a educação deve se voltar para esse propósito, o que requer a tomada de consciência das pessoas sobre o que foi Auschwitz, o que permitiu que essa barbárie se efetivasse, quem foram seus participantes, de que forma agiram, o que está ligada à tomada de consciência de como cada um se constitui como indivíduo na sociedade do individualismo.

Referências

- Adorno, T. W. (1995). *Educação e emancipação* (W. L. Maar, Trad.). Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra.
- Adorno, T. W. (2009). *Dialética negativa* (M. A. Casanova, Trad.). Rio de Janeiro, RJ: Zahar.
- Bauman, Z. (1998). *Modernidade e holocausto* (M. Penchel, Trad.). Rio de Janeiro, RJ: Zahar.
- Bauman, Z. (2017). *Estranhos à nossa porta* (C. A. Medeiros, Trad.). Rio de Janeiro, RJ: Zahar.

- Berman, M. (2001). *Tudo o que é sólido desmancha no ar. Aventuras no marxismo.* (S. Moreira, Trad.). São Paulo, SP: Cia das Letras.
- Crochík, J. L. (2007). Razão, consciência e ideologia: algumas notas. *Revista Estilos de Clínica*, 7(22), 176-195. Doi: 10.11606/issn.1981-1624.v12i22
- Duarte, R. (2004). *Adorno e Horkheimer & a dialética do esclarecimento* (2a ed.). Rio de Janeiro, RJ: Zahar.
- Freud, S. (2010). *O mal-estar na cultura* (R. Zwick, Trad.). Porto Alegre, RS: LP&M.
- Gruschka, A. (2014). *Frieza burguesa e educação: a frieza como mal-estar moral da cultura burguesa na educação.* Campinas, SP: Editores Associados.
- Horkheimer, M., & Adorno, T. W. (1985). *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos* (G. A. Almeida, Trad.). Rio de Janeiro, RJ: Zahar.
- Marcuse, H. (1981). *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud* (8a ed.). Rio de Janeiro, RJ: Zahar.
- Marx, K. (2006). *Manuscritos econômico-filosóficos.* São Paulo, SP: Martin Claret.
- Marx, K. (2011). *Grundisse. Esboços da crítica da economia política* (M. Duayer, & N. Schneider, Trad.). São Paulo, SP: Boitempo.
- Marx, K., & Engels, F. (2008). *O manifesto do partido comunista.* São Paulo, SP: Expressão Popular.
- Pucci, B. (2014). Na educação escolar a frieza se concretiza de forma especial. In A. Gruschka. *Frieza burguesa e educação: a frieza como mal-estar moral da cultura burguesa na educação* (p. XV-XXX). Campinas, SP: Editores Associados.
- Quintaneiro, T., Barbosa, M. L. O., & Oliveira, M. G. M. (2007). *Um toque de clássicos: Marx, Durkheim e Weber* (2a ed.). Belo Horizonte, MG: UFMG.
- Simmel, G. (1973). A metrópole e a vida mental. In O. G. Velho (Org.), *Fenômeno urbano* (p. 11-25). Rio de Janeiro, RJ: Zahar.
- Simmel, G. (1977). *Filosofía del dinero.* Madri, ES: Instituto de Estudios Políticos.
- Weber, M. (1998). *Ciências e política. Duas vocações* (L. Hegenberg, & O. S. Mota, Trad.). São Paulo, SP: Cultrix.
- Weber, M. (2004). *A ética protestante e o ‘espírito do capitalismo’* (J. M. M. Macedo, Trad., A. F. Pierucci, Rev. técnica, edição de texto e apres.). São Paulo, SP: Companhia das Letras.