

Crítica cultural e sociedade¹

Theodor W. Adorno²

A sonoridade da expressão "crítica cultural" deve incomodar quem está acostumado a pensar com os ouvidos, e não apenas porque combina, como a palavra "automóvel", termos do grego e do latim. Ela recorda uma flagrante contradição. O crítico da cultura não está satisfeito com a cultura, mas deve unicamente a ela esse seu mal-estar. Ele fala como se fosse o representante de uma natureza imaculada ou de um estágio histórico superior, mas é necessariamente da mesma essência daquilo que pensa ter a seus pés. A insuficiência do sujeito que pretende, em sua contingência e limitação, julgar a violência do existente -uma insuficiência tantas vezes denunciada por Hegel, com vistas a uma apologia do status quo -torna-se insuportável quando o próprio sujeito é mediado até a sua composição mais íntima pelo conceito ao qual se contrapõe como se fosse independente e soberano. Mas a impropriedade da crítica cultural, no que diz respeito ao conteúdo, não decorre tanto da falta de respeito pelo que é criticado quanto do secreto reconhecimento, arrogante e cego, do objeto de sua crítica. O crítico da cultura mal consegue evitar a insinuação de que possui a cultura que diz faltar.

Sua vaidade vem em socorro da vaidade da cultura: mesmo no gesto acusatório, o crítico mantém a idéia de cultura firmemente isolada, inquestionada e dogmática. Ele desloca o ataque. Onde há desespero e incomensurável sofrimento, o crítico da cultura vê apenas algo de espiritual, o estado da consciência humana, a decadência da norma. Na medida em que a crítica insiste nisso, cai na tentação de esquecer o indizível, em vez de procurar, mesmo que não tenha poder para tanto, afastá-lo dos homens. A atitude do crítico da cultura lhe permite, graças à sua diferença em relação ao caos predominante, ultrapassá-lo teoricamente, embora com bastante frequência ele apenas recaia na desordem.

Mas o crítico da cultura incorpora a diferença no aparato cultural que gostaria de suplantar, aparato que precisa, ele mesmo, dessa diferença para poder se apresentar como cultura. É próprio da pretensão da cultura à distinção, por meio da qual ela procura se dispensar da prova das condições materiais de vida, nunca se julgar distinta o suficiente. O exagero da presunção cultural, que por sua vez é imanente ao próprio movimento do espírito, aumenta a distância em relação a essas condições à medida que a dignidade da sublimação, confrontada com a possibilidade de satisfação material ou ameaça de aniquilação de incontáveis seres humanos, torna-se questionável. O crítico da cultura faz dessa pretensão aristocrática um privilégio seu, perdendo sua legitimação ao cooperar com a cultura como um flagelo honrado e bem-pago. Isso afeta, no entanto, o teor da crítica. Mesmo o implacável rigor com que esta enuncia a verdade sobre a consciência não-verdadeira permanece confinado na órbita do que é combatido, fixado em suas manifestações. Quem se proclama superior sente-se ao mesmo tempo como sendo do ramo. Se alguém estudasse a profissão de crítico na sociedade burguesa, que avançou finalmente até a posição de crítico cultural, encontraria certamente em sua origem um elemento usurpador, como aquele que Balzac, por exemplo, ainda podia observar. Os críticos profissionais eram, sobretudo, "informantes": orientavam sobre o mercado dos produtos espirituais. Alcançavam ocasionalmente com isso uma visão mais profunda da questão, permanecendo, contudo, sempre também como agentes do comércio, em consonância, se não com seus produtos individuais, com a esfera do comércio enquanto tal. Eles trazem as marcas disso, mesmo que tenham abandonado o papel de agente. Que lhes tenha sido confiado o papel de perito, e depois o de juiz, foi algo inevitável do ponto de vista econômico, embora accidental no que diz respeito a suas qualificações objetivas. A agilidade que lhes proporcionava posições privilegiadas no jogo da concorrência - privilegiadas porque o destino do que era julgado dependia em grande parte de seu voto - conferia aos seus julgamentos a ilusão de competência.

¹ Escrito em 1949, publicado em *Soziologische Forschung in unser Zeit*, em comemoração ao 75º aniversário de Leopold von Wiese, 1951.

² Adorno, Theodor A. 1998. *Prismas – Crítica cultural e sociedade*. Augustin Wernet e Jorge Mattos Brito de Almeida, trad. São Paulo: Ática.

Ocupando habilmente as lacunas e adquirindo, com a expansão da imprensa, uma maior influência, os críticos acabaram alcançando exatamente aquela autoridade que a sua profissão pretensamente já pressupunha. Sua arrogância provém do fato de que, nas formas da sociedade concorrencial, onde todo ser é meramente um ser para outro, até mesmo o próprio crítico passa a ser medido apenas segundo seu êxito no mercado, ou seja, na medida em que ele exerce a crítica. O conhecimento efetivo dos temas não era primordial, mas sempre um produto secundário, e quanto mais falta ao crítico esse conhecimento, tanto mais essa carência passa a ser cuidadosamente substituída pelo eruditismo e pelo conformismo. Quando os críticos finalmente não entendem mais nada do que julgam em sua arena, a da arte, e deixam-se rebaixar com prazer ao papel de propagandistas ou censores, consuma-se neles a antiga falta de caráter do ofício. As prerrogativas da informação e da posição permitem que eles expressem sua opinião como se fosse a própria objetividade. Mas ela é unicamente a objetividade do espírito dominante. Os críticos da cultura ajudam a tecer o véu.

O conceito de liberdade de opinião, e mesmo o próprio conceito de liberdade espiritual na sociedade burguesa, no qual a crítica cultural se baseia, possui a sua própria dialética. Pois, enquanto se liberava da tutela teológico-feudal, o espírito, graças à progressiva socialização de todas as relações humanas, caía cada vez mais sob o controle anônimo das relações vigentes, que não apenas se impôs a partir de fora, como também se introduziu em seu feitiço imanente.

Essas relações se impõem tão impiedosamente ao espírito autônomo quanto antes os ordenamentos heterônomos se impunham ao espírito comprometido. Não só o espírito se ajusta à sua venalidade mercadológica, reproduzindo com isso as categorias sociais predominantes, como se assemelha, objetivamente, ~o status quo, mesmo quando, subjetivamente, não se transforma em mercadoria. As malhas do todo são atadas cada vez mais conforme o modelo do ato de troca. Este permite à consciência individual cada vez menos espaço de manobra, passa a formá-la de antemão, de um modo cada vez mais radical, cortando-lhe a priori a possibilidade da diferença, que se degrada em mera nuance no interior da homogeneidade da oferta. Simultaneamente, a aparência de liberdade torna a reflexão sobre a própria não-liberdade incomparavelmente mais difícil do que antes, quando esta estava em contradição com uma não-liberdade manifesta, o que acaba reforçando a dependência. Esses momentos, em conjunto com a seleção social dos portadores do espírito, têm como resultado a regressão do espírito. Sua responsabilidade transforma-se, de acordo com a tendência preponderante da sociedade, em ficção. De sua liberdade, o espírito desenvolve apenas o momento negativo, a herança de sua condição monadológica e sem projetos: a irresponsabilidade. Fora disso, porém, ele adere cada vez mais firmemente, como mero ornamento, à infra-estrutura da qual pretendia se destacar. As invectivas de Karl Kraus contra a liberdade de imprensa não devem, é claro, ser tomadas ao pé da letra: invocar a sério a censura contra os escribas seria exorcizar o demônio apelando a Belzebu. Mas a tolice e a mentira que florescem sob a proteção da liberdade de imprensa não são, seguramente, algo de accidental na marcha histórica do espírito; são os estigmas da escravidão na qual se encena sua libertação, os estigmas da falsa emancipação. Em nenhum outro lugar isso se torna tão evidente quanto lá onde o espírito arranca seus próprios grilhões: na crítica. Quando os fascistas alemães proscreveram a palavra Kritik e a substituíram pelo aguado conceito de Kunstbetrachtung [contemplação da arte], seguiam apenas o forte interesse do Estado autoritário, que ainda temia na irreverência do colaborador de folhetins o pathos do Marquês de Posa. Mas a arrogante barbárie cultural que reclamava aos berros a eliminação da crítica, a irrupção da horda selvagem no recinto do espírito, retrucava, sem perceber, com a mesma moeda. Na raiva animalesca do camisa-parda contra os criticastros não vive somente a inveja de uma cultura odiada porque o exclui, nem apenas o ressentimento contra aqueles que podem expressar o negativo que ele próprio teve de reprimir. O decisivo é que o gesto soberano do crítico encena aos leitores a independência que ele não possui, e presume um papel de comando que é irreconciliável com o seu próprio princípio de liberdade espiritual.

Isso enerva os seus inimigos. O sadismo destes foi idiossincraticamente atraído pela fraqueza, astuciosamente disfarçada de força, daqueles cuja gesticulação ditatorial teria suplantado com tanto gosto a dos posteriores donos do poder" muito menos sutis Mas os fascistas sucumbiram à mesma ingenuidade dos críticos: a crença na cultura enquanto tal, agora restrita à ostentação e aos gigantes do espírito mais convenientes. Eles se sentiram os médicos da cultura e a livraram do agulhão da crítica. Com isso, não apenas se rebaixaram ao oficialismo, como também deixaram de reconhecer o quanto a crítica e a cultura estão entrelaçadas, para o bem ou para o mal. A cultura só é verdadeira quando implicitamente crítica, e o espírito que se esquece disso vingava-se de si mesmo nos críticos que ele próprio cria. A crítica é um elemento inalienável da cultura, repleta de contradições e, apesar de toda sua inverdade, ainda é tão verdadeira quanto não-verdadeira é a cultura. A crítica não é injusta quando destrói -esta ainda seria sua melhor qualidade -, mas quando, ao desobedecer, obedece.

A cumplicidade da crítica cultural com a cultura não reside na era mentalidade do crítico. É ditada sobretudo pela relação do crítico com aquilo de que trata. Ao fazer da cultura o seu objeto, o crítico toma a objetivá-la. O sentido próprio da cultura, entretanto, consiste na interrupção da objetivação. Tão logo a cultura se congela em "bens culturais" e na sua repugnante racionalização filosófica, os chamados "valores culturais", peca contra a sua *raisonêtre*. Na destilação desses "valores" - termo no qual ecoa, não por acaso, a linguagem da troca de mercadorias - a cultura se entrega às determinações do mercado. Mesmo no entusiasmo por grandes civilizações exóticas pulsa a excitação com uma peça rara, a qual pode-se investir algum dinheiro. Quando a crítica cultural, até mesmo em Valéry, alia-se ao conservadorismo, deixa-se conduzir secretamente por um conceito de cultura que aspira, na era do capitalismo tardio, a uma forma segura de propriedade, que não seja afetada pelas oscilações da conjuntura. Esse conceito de cultura e apresenta como livre em relação ao sistema e capaz de garantir ma segurança universal em meio à dinâmica universal. O crítico da cultura tem como modelo, além do crítico de arte, o colecionador que avalia com desprezo os objetos que deseja adquirir. A crítica cultural lembra geralmente o gesto do comerciante regateador, como no caso do especialista que contesta a autenticidade de um quadro ou o classifica entre as obras menores de um mestre.

Despreza-se o objeto para lucrar mais. Enquanto avaliador, o crítico da cultura tem inevitavelmente de se envolver com uma esfera maculada por valores culturais, mesmo quando luta zelosamente contra a mercantilização da cultura. Em sua atitude contemplativa em relação a ela, introduz-se necessariamente um inspecionar, um supervisionar, um pesar, um selecionar: isto lhe serve, aquilo ele rejeita. Justamente sua soberania, a pretensão de possuir um conhecimento profundo do objeto, a separação entre o conceito e seu conteúdo através da independência do juízo, ameaça sucumbir à configuração reificada do objeto, na medida em que a crítica cultural apela a uma coleção de idéias estabelecidas, fetichizando categorias isoladas como "espírito", "vida" e "indivíduo".

Mas o seu supremo fetiche é o conceito de cultura enquanto tal. Pois nenhuma obra de arte autêntica e nenhuma filosofia verdadeira jamais esgotaram seu sentido em si mesmas, em seu ser-em-si. Sempre estiveram relacionadas ao processo vital real da sociedade, do qual se separaram. Justamente a renúncia à rede de culpa de uma vida que se reproduz cega e rigidamente, a insistência na independência e na autonomia, no rompimento com o reino estabelecido dos fins, implica, ao menos como elemento inconsciente, a referência a uma situação na qual a liberdade seria realizável. Mas a liberdade permanecerá uma promessa ambígua da cultura enquanto sua existência depender de uma realidade mistificada, ou seja, em última instância, do poder de disposição sobre o trabalho de outros. O fato de que a cultura européia como um todo tenha degenerado em mera ideologia aquilo que oferece ao consumo, hoje prescrito a populações inteiras por managers e técnicos em psicologia, provém da mudança de sua função em relação à práxis material, de sua renúncia a uma intervenção direta. Essa mudança certamente não foi nenhum pecado original, mas algo imposto historicamente. Pois apenas fragmentariamente, no recolhimento em si mesma, a cultura burguesa alcança a idéia de pureza em relação aos traços deformadores de uma desordem que se expande sobre a totalidade dos setores da existência. A cultura burguesa só permanece fiel aos homens quando subtrai a si própria, e assim aos homens, da práxis que

se convenceu em seu oposto, da sempre renovada produção da mesmice, da prestação de serviços ao cliente como serviço ao manipulador. Mas essa concentração da cultura burguesa em sua substância intrínseca, que encontrou sua maior expressão na poesia e na teoria de Paul Valéry, trabalha ao mesmo tempo para o esvaziamento dessa substância. No momento em que a ponta do espírito voltada para a realidade é afastada, o sentido do espírito se modifica, apesar da mais rigorosa preservação de seu sentido. Pela resignação diante da fatalidade do processo vital, e mais ainda por sua consolidação como um âmbito especial entre outros, o espírito se alia ao mero ente [bloss Seienden] e transforma-se ele próprio em um mero ente. A castração da cultura, que provoca a indignação dos filósofos desde os tempos de Rousseau e do "século dos espalha-tintas" do drama Die Riiuber de Schiller, passando por Nietzsche e chegando até os pregadores do engajamento por amor ao próprio engajamento, é o resultado do processo no qual a cultura toma consciência de si mesma enquanto cultura, opondo-se forte e consistentemente à crescente barbárie do domínio do poder econômico. O que parece ser a decadência da cultura é o seu puro caminhar em direção a si mesma. A cultura deixa-se idolatrar apenas quando está neutralizada e reificada. O fetichismo passa a gravitar na órbita da mitologia. Os críticos da cultura se embriagam, na maioria das vezes, com ídolos provenientes da Antiguidade e até do duvidoso e já evaporado calor da era liberal, que exortava sua origem no momento em que sucumbia. Como a crítica cultural se levanta contra a progressiva integração de toda consciência no aparato de produção material, mas não consegue ver para além disso, volta-se para o passado, seduzida pela promessa de imediatidade. É levada a isso por sua própria força gravitacional, e não simplesmente pela influência de uma ordem social que se vê obrigada a encobrir, com uma gritaria contra a desumanização e o progresso, todo progresso no processo de desumanização por ela conduzido. O isolamento do espírito em relação à produção material certamente eleva sua cotação, mas também o transforma, na consciência geral, em bode expiatório de tudo o que é perpetrado pela práxis. A culpa é atribuída ao esclarecimento enquanto tal, não ao esclarecimento enquanto instrumento da dominação efetiva: daí o irracionalismo da crítica cultural. Uma vez que ela retira o espírito da dialética que este mantém com as condições materiais, passa a concebê-lo unívoca e linearmente como um princípio de fatalidade, sonogando assim os momentos de resistência do espírito. O crítico da cultura não é capaz de compreender que a reificação da própria vida repousa não em um excesso, mas em uma escassez de esclarecimento, e que as mutilações infligidas à humanidade pela racionalidade particularista contemporânea são estigmas da irracionalidade total. A abolição dessa irracionalidade, que coincidiria com a abolição da separação entre trabalho manual e trabalho intelectual, aparece à cegueira da crítica cultural como o caos: para quem glorifica a ordem e a estrutura de qualquer espécie, esta separação petrificada torna-se um arquétipo do eterno. Que a cisão mortal da sociedade possa um dia terminar é para ele sinônimo de uma fatalidade mortal: é preferível o fim de todas as coisas do que a humanidade pôr um fim à reificação. O medo de que isso possa ocorrer se harmoniza com os interesses dos interessados na manutenção da negativa material. Sempre que a crítica cultural se queixa de materialismo, promove a crença de que o pecado é o desejo dos homens por bens de consumo, e não a organização do todo que nega aos homens esses bens: para o crítico da cultura, o pecado é a saciedade, e não a fome. Se a humanidade dispusesse da abundância, arrancaria os grilhões dessa barbárie civilizada que os críticos da cultura debitam na conta do progresso do espírito, em vez de debitá-la na do atraso das condições materiais. Os valores eternos aos quais a crítica cultural se refere espelham a doença perenizada. O crítico da cultura se alimenta da teimosia mítica da cultura.

Porque a existência da crítica cultural, qualquer que seja o seu conteúdo, depende do sistema econômico e está atrelada ao seu destino. Quanto mais completamente as ordens sociais contemporâneas, especialmente as do Leste, se apropriam dos processos de vida, inclusive do "ócio", tanto mais se imprime a todos os fenômenos do espírito a marca da ordem. Seja como entretenimento ou como edificação, eles colaboram imediatamente para a manutenção da ordem e são consumidos exatamente como expoentes dessa ordem, ou seja, justamente em virtude de sua pré-formatação social. Conhecidos, garantidos e aprovados, esses fenômenos do espírito se aninham na consciência regressiva, recomendando-se como naturais e permitindo a identificação com os poderes vigentes, cuja preponderância não deixa outra alternativa senão a do falso amor. Em outros casos, os fenômenos culturais se transformam, por sua discordância, em raridades, o que os torna novamente vendáveis. No

transcorrer da era liberal, a cultura caiu na esfera da circulação. O definhamento paulatino dessa esfera acabou afetando o próprio nervo vital da cultura. Com a eliminação do comércio e de seus refúgios irracionais pelo calculado aparato de distribuição da indústria, a mercantilização da cultura completa-se até a insânia.

Inteiramente dominada, administrada e de certa forma cultivada integralmente, a cultura acaba por definhar. A denunciadora frase de Spengler sobre o parentesco entre dinheiro e espírito prova-se correta. Mas sua simpatia pelas formas imediatas de dominação fez com que ele defendesse uma concepção de existência distante tanto das mediações econômicas quanto das mediações espirituais. Maliciosamente, Spengler vincula o espírito a um tipo econômico na verdade já superado, em vez de reconhecer que o espírito, por mais que seja também um produto desse tipo econômico, implica, ao mesmo tempo, a possibilidade objetiva de superá-lo. –Assim como a cultura surgiu no mercado, no comércio, na comunicação e na negociação como algo distinto da luta imediata pela autopreservação individual; assim como ela se irmana, no capitalismo clássico, ao comércio; e assim como os seus portadores se incluem entre as "terceiras pessoas" e se sustentam como intermediários; assim a cultura, considerada "socialmente necessária" segundo as regras clássicas, ou seja, algo que se reproduz economicamente, restringe-se novamente ao âmbito em que se iniciou, o da mera comunicação.

Sua alienação do humano desemboca na absoluta docilidade em relação a uma humanidade metamorfoseada em clientela pelos fornecedores. Em nome dos consumidores, os que dispõem sobre a cultura reprimem tudo o que poderia fazer com que ela escapasse à imanência total da sociedade vigente, permitindo apenas o que serve inequivocamente aos seus propósitos. A cultura dos consumidores pode por isso vangloriar-se de não ser um luxo, mas o simples prolongamento da produção. Em consonância com isso, as etiquetas políticas calculadas para a manipulação das massas estigmatizam unanimemente como luxo, esnobismo e highbrow tudo o que na cultura desagrada aos comissários. Somente quando a ordem estabelecida passa a ser aceita como medida de todas as coisas a sua mera reprodução na consciência converte-se em verdade. A crítica cultural aponta para isso, reclamando contra a "superficialidade" e a "perda de substância". Ao restringir sua atenção, porém, ao entrelaçamento entre cultura e comércio, a própria crítica cultural participa da superficialidade, agindo de acordo com o esquema dos críticos sociais reacionários, que contrapõem o capital produtivo ao capital usurário. Na medida em que de fato toda cultura toma parte no contexto de culpa da sociedade, ela deve sua existência à injustiça já cometida na esfera da produção. O mesmo ocorre, segundo a Dia/ética do Esclarecimento, com o comércio. É por isso que a crítica cultural desloca a culpa: ela é ideologia, na medida em que permanece como mera crítica da ideologia. Os regimes totalitários de ambos os gêneros, buscando proteger o *status quo* das últimas inconveniências que temem de uma cultura já reduzida à condição de lacaio, conseguem convencer pela força essa cultura, e sua autoconsciência, de seu servilismo. Eles atacam o espírito, que já se tornou insuportável em si mesmo, e com isso ainda se sentem purificadores e revolucionários. A função ideológica da crítica cultural atrela à ideologia sua própria verdade, a resistência contra a ideologia. A luta contra a mentira acaba beneficiando o mais puro terror. "Quando ouço falar em cultura, destravo o meu revólver", dizia o porta-voz da Câmara de Cultura do Reich de Hitler.

Mas a crítica cultural somente pode reprovar tão incisivamente a cultura por sua decadência, apontada como uma violação da pura autonomia do espírito, uma prostituição, porque a própria cultura surge da separação radical entre trabalho intelectual e trabalho braçal, extraíndo dessa separação, desse "pecado original", a sua força. Quando a cultura simplesmente nega essa separação e finge uma união harmoniosa, regride a algo anterior ao seu próprio conceito. Somente o espírito que, no delírio de seu caráter absoluto, se afasta por inteiro do mero existente determina verdadeiramente o mero existente em sua negatividade: mesmo que apenas um mínimo de espírito permaneça ligado à reprodução da vida, ele também há de ficar comprometido com ela. O desprezo dos atenienses pelo vulgar consistia basicamente em duas coisas: o orgulho arrogante de quem não suja as próprias mãos com aqueles de cujo trabalho vive e a preservação da imagem de uma existência que aponta para além da coerção existente por trás de todo trabalho. Ao dar voz à má consciência, projetando-a nas vítimas como "baixeza", essa atitude denuncia, ao mesmo

tempo, o estado em que as vítimas se encontram: a submissão dos homens às formas vigentes da reprodução da vida. Toda "cultura pura" tem causado mal-estar aos porta-vozes do poder. Platão e Aristóteles sabiam muito bem por que não podiam deixar vingar essa concepção de cultura, preferindo defender, em questões sobre o julgamento da arte, um pragmatismo que se encontra em surpreendente contraste com o pathos dos dois grandes metafísicos. A mais recente crítica cultural burguesa tornou-se, sem dúvida, demasiado cautelosa para segui-los abertamente neste ponto, embora se acalme secretamente com a divisão entre alta cultura e cultura popular, entre arte e entretenimento, entre conhecimento e visão de mundo descomprometida. Essa crítica cultural burguesa é tão mais "antivulgar" do que a antiga elite ateniense quanto o proletariado é mais perigoso do que os escravos. O moderno conceito de cultura pura e autônoma indica que o antagonismo tornou-se inconciliável, tanto pela falta de compromisso para com o que é para outro quanto pela hybris da ideologia, que se entroniza como o que é em si.

A crítica cultural compartilha com seu objeto o ofuscamento. Ela é incapaz de deixar aflorar o reconhecimento de sua fragilidade, que é intrínseca à separação entre trabalho intelectual e trabalho manual. Nenhuma sociedade que contradiga o seu próprio conceito, o de humanidade, pode ter plena consciência de si mesma. Para impedir que isso ocorra não é preciso nem mesmo o aparato ideológico subjetivo, ainda que este, em períodos de grandes mudanças sociais, costume reforçar o ofuscamento objetivo. Pelo contrário, a afirmação de que todas as formas de repressão foram necessárias, de acordo com o estado da técnica, para a preservação da sociedade geral, e que a sociedade tal como ela é reproduziu de fato, apesar de todo o seu absurdo, a vida sob as condições existentes, suscita objetivamente a aparência de legitimação social. A cultura, enquanto conteúdo essencial da auto consciência de uma sociedade constituída por classes antagônicas, não pode -libertar-se dessa aparência, como também não o pode aquela crítica cultural que mede a cultura segundo seu próprio ideal. Em uma fase na qual a irracionalidade e a falsidade objetiva se escondem atrás da racionalidade e da necessidade objetiva, a aparência tornou-se total. Ainda assim, em virtude de sua violência real, os antagonismos acabam se impondo também na consciência. Justamente porque a cultura, para a glorificação da sociedade, afirma como válido o princípio de harmonia na sociedade antagônica, não pode evitar o confronto da sociedade com o seu próprio conceito de harmonia, o que leva a cultura a tropeçar em desarmonias. A ideologia que afirma a vida entra em contradição com a vida pelo impulso imanente do ideal. O espírito, que percebe que a realidade não se iguala a ele em tudo, mas sim está sujeita a uma dinâmica inconsciente e fatal, é impelido, contra a sua própria vontade, para além da apologia. O fato de que a teoria se transforma em um poder real quando empolga os homens fundamenta-se na objetividade do próprio espírito, que por força do cumprimento de sua função ideológica tem de perder a fé na ideologia. Movido pela incompatibilidade da ideologia com a existência, o espírito, ao expressar o ofuscamento, expressa ao mesmo tempo a tentativa de escapar a ele. Desiludido, o espírito percebe a crueza da mera existência e passa a responsabilidade à crítica. Então, ou ele amaldiçoa a base material, a partir do sempre questionável critério de seu princípio puro, ou toma consciência, por sua incompatibilidade com a base material, de sua própria questionabilidade. Por força da dinâmica da sociedade, a cultura torna-se crítica cultural.

Esta mantém o conceito de cultura, demolindo porém as suas manifestações contemporâneas como meras mercadorias e meios de emburrecimento. Uma tal consciência crítica permanece submissa à cultura na medida em que, lidando com ela, aparta-se do horror, mas ao mesmo tempo essa consciência crítica também a determina como complemento do horror. -A postura ambivalente da teoria social em relação à crítica cultural é uma consequência disso. O procedimento da crítica cultural está, ele mesmo, submetido a uma crítica permanente, tanto em seus pressupostos gerais, em sua imanência à sociedade vigente, quanto nos juízos concretos que enuncia. Pois a subserviência da crítica cultural acaba se revelando por seu conteúdo específico, e somente nele esta subserviência pode ser captada de modo conclusivo. Simultaneamente, porém, a teoria dialética -caso não queira sucumbir ao mero economicismo e a uma mentalidade que acredita que a transformação do mundo se esgota no aumento da produção -está obrigada a assumir para si mesma a crítica cultural, que é verdadeira na medida em que traz a inverdade à consciência de si mesma. Se a teoria dialética mostra-se desinteressada pela cultura enquanto um mero epifenômeno,

acaba contribuindo para que a confusão cultural continue a se propagar e colabora na reprodução do que é ruim. O tradicionalismo cultural e o terror dos novos déspotas russos possuem o mesmo sentido.

O fato de que ambos afirmam seu compromisso com a cultura como um todo, ao mesmo tempo que proscurem todas as formas de consciência não ajustadas, não é algo menos ideológico do que a atitude da crítica que se limita a denunciar diante do seu tribunal uma cultura desorientada, ou responsabilizar seu alegado negativismo pelo que há de nefasto. Aceitar a cultura como um todo já é retirar-Ihe o fermento de sua própria verdade: a negação. O entusiasmo pela cultura está em consonância com o clima produzido pela pintura de cenas de batalha e pela música militar. O que distingue a crítica dialética da crítica cultural é o fato de a primeira elevar a crítica até a própria suspensão [Aufhebung] do conceito de cultura.

Contra a crítica imanente da cultura pode-se argumentar que ela sonega o aspecto decisivo: o papel assumido pela ideologia nos conflitos sociais. Supor, ainda que apenas metodologicamente, algo como uma lógica autônoma da cultura seria colaborar, pelo desmembramento da cultura, com o proton pseudos ideológico, pois o conteúdo da cultura não residiria exclusivamente em si mesma, mas em sua relação com algo que lhe seria externo: o processo material da vida. A cultura, conforme Marx ensinou a propósito das relações jurídicas e das formas de Estado, não poderia ser entendida "a partir de si mesma [...], nem a partir do assim chamado desenvolvimento universal do espírito humano". Ignorar isso significaria praticamente transformar a ideologia no próprio tema da discussão, e com isso fortalecê-la. De fato, aversão dialética da crítica cultural não deve hipostasiar os critérios da cultura. A crítica dialética posiciona-se de modo dinâmico ao compreender a posição da cultura no interior do todo. Sem essa liberdade, sem o transcender da consciência para além da imanência cultural, a própria crítica imanente não seria concebível: só é capaz de acompanhar a dinâmica própria do objeto aquele que não estiver completamente envolvido por ele. Mas a exigência tradicional de uma crítica da ideologia também está sujeita a uma dinâmica histórica. Ela foi concebida contra o idealismo, visto como a forma filosófica na qual se espelharia a fetichização da cultura. Hoje, no entanto, a determinação da consciência pelo Ser tornou-se um meio de escamotear toda consciência que não estiver de acordo com o existente. O momento da objetividade da verdade, sem o qual não se pode conceber a dialética, passa a ser tacitamente substituído pelo positivismo vulgar e pelo pragmatismo, ou seja, em última instância, pelo subjetivismo burguês. Na era burguesa, a teoria predominante era a ideologia, e a práxis oposicionista se contrapunha imediatamente a ela. Hoje, a rigor, quase não há mais teoria, e a ideologia é como o ruído produzido pelas engrenagens da práxis inexorável. Não se ousa mais pensar nenhuma frase que não inclua gentilmente, em todas as áreas, indicações precisas sobre a quem ela deveria favorecer, o que antigamente era tarefa da polêmica descobrir. Mas o pensamento não-ideológico é aquele que não se deixa reduzir a operational terms, procurando, em vez disso, ajudar a conduzir a própria coisa àquela linguagem que seria, de outro modo, bloqueada pela linguagem dominante. Desde que toda associação político-econômica avançada passou a considerar óbvio e evidente que o que importa é modificar o mundo, e que é bobagem ficar interpretando-o, tornou-se difícil simplesmente invocar as Teses contra Feuerbach. A dialética inclui também a relação entre ação e contemplação. Em uma época na qual as ciências sociais burguesas, segundo Scheler, "saquearam" o conceito marxista de ideologia, diluindo-o no relativismo generalizado, o perigo de se desconhecer a função das ideologias já é menor do que o perigo representado pela tendência de se dispor, de maneira administrativa, classificatória e estranha ao objeto, sobre as formações espirituais, enxertando-as simploriamente nas constelações de poder vigentes, que caberia ao espírito desvendar. Como vários outros elementos do materialismo dialético, também a noção de ideologia foi transformada de um meio de conhecimento em um meio de controle do conhecimento. Em nome da dependência da superestrutura em relação à infra-estrutura, passa-se a vigiar a utilização das ideologias, em vez de criticá-las. Ninguém mais se preocupa com o conteúdo objetivo das ideologias, desde que estas cumpram sua função.

Mas a própria função das ideologias torna-se manifestamente cada vez mais abstrata. A suspeita dos antigos críticos culturais se confirmou: em um mundo onde a educação é um

privilégio e o aprisionamento da consciência impede de toda maneira o acesso das massas à experiência autêntica das formações espirituais, já não importam tanto os conteúdos ideológicos específicos, mas o fato de que simplesmente haja algo preenchendo o vácuo da consciência expropriada e desviando a atenção do segredo conhecido por todos.

No contexto de seu efeito social, é talvez menos importante saber quais as doutrinas ideológicas específicas que um filme sugere aos seus espectadores do que o fato de que estes, ao voltar para casa, estão mais interessados nos nomes dos atores e em seus casos amorosos. Conceitos vulgares como "entretenimento" são muito mais adequados do que considerações pretensiosas sobre o fato de um escritor ser representante da pequena burguesia e outro, da alta burguesia. A cultura tornou-se ideológica não só como a quintessência das manifestações subjetivamente elaboradas pelo espírito objetivo, mas, em maior medida, também como esfera da vida privada. Esta esconde, sob a aparência de importância e autonomia, o fato de que é mantida apenas como apêndice do processo social. A vida se transforma em ideologia da reificação, em máscara mortuária. É por isso que a tarefa da crítica, na maioria das vezes, não é tanto sair em busca de determinados grupos de interesse aos quais devem subordinar-se os fenômenos culturais, mas sim decifrar quais elementos da tendência geral da sociedade se manifestam através desses fenômenos, p.o.r meio dos quais se efetivam os interesses mais poderosos, a crítica cultural converte-se em ftsIognomoma social. Quanto mais o todo é despojado de seus elementos espontâneos e socialmente mediado e filtrado, quanto mais ele é "consciência", tanto mais se torna "cultura", O processo material de produção se manifesta finalmente como aquilo que era em sua origem, ao lado dos meios de manutenção da vida, na relação de troca: como uma falsa , consciência das partes contratantes uma a respeito da outra, como ideologia, Inversamente, contudo, a consciência torna-se cada vez mais um mero momento de transição na montagem do todo. Hoje "ideologia" significa sociedade enquanto aparência. Embora seja mediada pela totalidade, atrás da qual se esconde a dominação do parcial, a ideologia não é redutível pura e simplesmente a um interesse parcial; por isso, de certo modo, está em todas as suas partes à mesma instância o centro A teoria crítica não pode admitir a alternativa entre colocar em questão, a partir de fora, a cultura como um todo, submetida ao conceito supremo de ideologia, ou confrontá-la com as normas que ela mesma cristalizou. Quanto à decisão de adotar uma postura imanente ou transcendente, trata-se de uma recaída na lógica tradicional, criticada na polêmica de Hegel contra Kant: todo e qualquer método que determina limites e se mantém dentro dos limites de seu objeto suplanta, justamente por isso, esses limites. A posição que transcende a cultura é, em certo sentido, pressuposta pela dialética como aquela consciência que não se submete, de antemão, à fetichização da esfera do espírito. Dialética significa intransigência contra toda e qualquer reificação. O método transcendente, que se dirige ao todo, parece mais radical do que o método imanente, que pressupõe desde o início este todo questionável. O método transcendente pretende assumir uma posição semelhante a um ponto arquimediano, que transcenda a cultura e a rede de ofuscamento, a partir da qual a consciência conseguisse pôr em movimento a totalidade, por maior que fosse a inércia desta. O ataque ao todo retira sua força do fato de que quanto mais o mundo possui a aparência de unidade e totalidade, maior é o avanço da reificação e, portanto, da divisão. Mas a liquidação sumária da ideologia, que na esfera soviética já se tornou um pretexto para o terror cínico, na forma de respeito ao "objetivismo", concede demasiada honra a essa totalidade. Esta atitude compra em bloc da sociedade a sua cultura, sem levar em conta a maneira pela qual a sociedade a utiliza. A ideologia, ou seja, a aparência socialmente necessária, é hoje a própria sociedade real, na medida em que o seu poder integral e sua inexorabilidade, a sua irresistível existência em si, substitui o sentido por ela própria exterminado. A escolha de um ponto de vista subtraído da órbita da ideologia é tão fictícia quanto somente o foi a elaboração de utopias abstratas. É por isso que a crítica transcendente da cultura, semelhante à crítica burguesa da cultura, vê-se obrigada a retroceder, conjurando aquele ideal do "natural", que já é por si mesmo uma peça-chave da ideologia burguesa. O ataque transcendente à cultura fala geralmente a linguagem da falsa ruptura, a linguagem do "homem natural" [Naturbursche]. Ele despreza o espírito: as formações espirituais, apesar de tudo, são feitas pelo homem e servem apenas para encobrir a vida natural. Em nome dessa suposta futilidade, as formações epirituais deixam-se manipular arbitrariamente, sendo utilizadas para fins de dominação. Isso explica a insuficiência da maioria das contribuições socialistas à crítica cultural: elas fogem à

experiência daquilo com que se ocupam. Ao desejar, como que por um golpe de borracha, apagar o todo, desenvolvem afinidades com a barbárie, e as suas simpatias são inegavelmente com o mais primitivo, o menos diferenciado, por mais que isso também esteja em contradição com o próprio estágio de desenvolvimento da força de produção intelectual. A rejeição peremptória da cultura torna-se pretexto para promover os mais rudes, os mais "saudáveis", eles mesmos repressivos, e sobretudo para resolver obstinadamente a favor da sociedade o eterno conflito entre sociedade e indivíduo -um conflito que deixa marcas em ambos -segundo os critérios dos administradores que se apoderaram da sociedade. A partir desse ponto, basta um passo para a re-introdução oficial da cultura. O procedimento imanente, por ser o mais essencialmente dialético, resiste contra isso. Ele leva a sério o princípio de que o não-verdadeiro não é a ideologia em si, mas a sua pretensão de coincidir com a realidade. Crítica imanente de formações espirituais significa entender, na análise de sua conformação e de seu sentido, a contradição entre a idéia objetiva dessas formações e aquela pretensão, nomeando aquilo que expressa, em si, a consistência e a inconsistência dessas formações, em face da constituição da existência. Uma crítica como esta não se limita ao reconhecimento geral da servidão do espírito objetivo, mas procura transformar esse reconhecimento em força de observação, da própria coisa. A compreensão da negatividade da cultura só é concludente quando demonstra ser a prova certa da verdade ou inverdade de um conhecimento, da coerência ou incoerência de um pensamento, do acerto ou desacerto de uma formação, da substancialidade de uma língua de linguagem. Quando se compara com as ideologias, não as atribui precipitadamente ao indivíduo e sua psicologia, ou à mera imagem encobridora do fracasso, mas procura derivá-las da irreconciliabilidade dos momentos do objeto.

Essa crítica persegue a lógica de suas aporias, a insolubilidade intrínseca à própria tarefa. Compreende nestas antinomias as antinomias sociais. Para a crítica imanente uma formação bem-sucedida não é, porém, aquela que reconcilia as contradições objetivas no engodo da harmonia, mas sim a que exprime negativamente a idéia de harmonia, ao imprimir na sua estrutura mais íntima, de maneira pura e firme, as contradições. Diante dessas formações, perde sentido o veredito de que algo é "mera ideologia". Ao mesmo tempo, no entanto, a crítica imanente não cansa de pôr em evidência que todo espírito, até hoje, encontra-se submetido a uma interdição. Ele não tem o poder de suspender, a partir de si mesmo, as contradições nas quais trabalha. Mesmo a mais radical reflexão quanto ao próprio fracasso é limitada pelo fato de que permanece apenas uma reflexão, sem alterar a existência que testemunha o fracasso do espírito. Por isso a crítica imanente não consegue se confortar com seu conceito.

Ela não é vaidosa o suficiente para acreditar que sua imersão no espírito corresponderia imediatamente à libertação de seu cativo, nem é suficientemente ingênua para acreditar que, por força da lógica da coisa, a firme imersão no objeto levaria à verdade, como se o conhecimento subjetivo sobre a má totalidade não se imiscuisse a todo instante, como que vindo de fora, na determinação do objeto.

Quanto menos o método dialético pode hoje pressupor a identidade hegeliana de sujeito e objeto, tanto mais ele está obrigado a levar em conta a dualidade dos momentos, a relacionar o conhecimento da sociedade enquanto totalidade, bem como o conhecimento da imbricação do espírito nela, com a pretensão do objeto a ser reconhecido enquanto tal, segundo o seu conteúdo específico. Por isso a dialética não permite que nenhuma exigência de pureza lógica a impeça de passar de um gênero a outro, de fazer com que a coisa fechada sobre si própria se ilumine através do olhar voltado para a sociedade, de apresentar à sociedade a conta que a coisa não é capaz de pagar. Por fim, a própria oposição entre um conhecimento que se imponha de fora e um que se imponha de dentro torna-se, para o método dialético, suspeita de ser um sintoma daquela reificação que ele é obrigado a denunciar. A atribuição abstrata a um pensamento igualmente administrativo, no primeiro caso, corresponde, no segundo, o fetichismo de um objeto que é cego quanto à sua gênese, que se tornou prerrogativa do especialista. Mas se a consideração obstinadamente imanente ameaça recair no idealismo, na ilusão de um espírito auto-suficiente que dispõe sobre si e sobre a realidade, assim também a consideração transcendente corre o risco de esquecer o trabalho do conceito e se contentar com a rotulação prescrita -em geral o termo "pequeno-

burguês" -e com o ucasse vindo do alto. O pensamento topológico, que sabe o lugar de cada fenômeno mas não sabe as características de nenhum, possui um secreto parentesco com o sistema paranóico da loucura, que se encontra alheio à experiência do objeto. O mundo passa a ser dividido em preto e branco por categorias que giram em falso, e desta forma é preparado para a dominação, contra a qual os conceitos haviam sido outrora concebidos. Nenhuma teoria, nem sequer a verdadeira, está segura de jamais se perverter em suposição, se alguma vez renunciar a uma relação espontânea com o objeto. A dialética tem de se resguardar contra essa perversão tanto quanto tem de se proteger do perigo de ficar aprisionada pelo objeto cultural. Não deve se sujeitar ao culto do espírito, nem à hostilidade contra o espírito. O crítico dialético da cultura deve participar e não participar da cultura. Só assim fará justiça à coisa e a si mesmo.

A tradicional crítica transcendente da ideologia é obsoleta. Por princípio, devido à transposição direta do conceito de causalidade do âmbito da natureza física para o da sociedade, o método sucumbe exatamente àquela reificação que tem como tema crítico, regredindo a uma posição inferior a seu próprio objeto. Mesmo assim, o método transcendente pode invocar, em sua defesa, que só utiliza conceitos essencialmente reificados na medida em que a própria sociedade está reificada; que com a crueza e rigidez do conceito de causalidade coloca uma espécie de espelho diante da sociedade, que por sua vez transpõe para o espírito a sua própria crueza e rigidez, bem como a sua degradação. Mas a tenebrosa sociedade unitária não tolera mais sequer aqueles momentos relativamente autônomos e distanciados, aos quais outrora se referia a teoria da dependência causal entre superestrutura e infra-estrutura. Nessa prisão ao ar livre em que o mundo está se transformando, já nem importa mais o que depende do quê, pois tudo se tornou uno. Todos os fenômenos enrijecem-se em insígnias da dominação absoluta do que existe.

Não há mais ideologia no sentido próprio de falsa consciência, mas somente propaganda a favor do mundo, mediante a sua duplicação e a mentira provocadora, que não pretende ser acreditada, mas que pede o silêncio. Exatamente por isso a questão da dependência causal da cultura, que logo ressoa como a voz daquilo que lhe impõe a dependência, contém algo de primitivo. No fim das contas, entretanto, até mesmo o método imanente é atingido por isso. Ele é arrastado por seu objeto para o abismo. A cultura materialisticamente transparente não se tornou materialisticamente mais honesta, apenas mais vulgar. Com a perda de sua própria particularidade, perdeu também o sal da verdade, que antigamente consistia em sua oposição a outras particularidades. Colocá-la diante da responsabilidade que recusa é apenas afirmar sua pretensão de relevância cultural. Neutralizada e pré-fabricada, a totalidade da cultura tradicional acaba sendo hoje aniquilada: através de um processo inexorável, a sua herança, reclamada pelos russos com ar virtuoso, tornou-se dispensável e supérflua em larga escala, um refugio para o qual os mercadores da cultura de massas podem, então, novamente apontar com um sorriso irônico, já que eles a tratam exatamente dessa forma. Quanto mais totalitária for a sociedade, tanto mais reificado será também o espírito, e tanto mais paradoxal será o seu intento de escapar por si mesmo da reificação. Mesmo a mais extremada consciência do perigo corre o risco de degenerar em conversa fiada. A crítica cultural encontra-se diante do último estágio da dialética entre cultura e barbárie: escrever um poema após Auschwitz é um ato bárbaro, e isso corrói até mesmo o conhecimento de por que hoje se tornou impossível escrever poemas.

Enquanto o espírito crítico permanecer em si mesmo em uma contemplação auto-suficiente, não será capaz de enfrentar a reificação absoluta, que pressupõe o progresso do espírito como um de seus elementos, e que hoje se prepara para absorvê-lo inteiramente.