

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
APLICADAS À EDUCAÇÃO.
ORIENTADOR: PEDRO L. GOERGEN

A INDÚSTRIA CULTURAL E A FORMAÇÃO DISSIMULADA:

aspectos psicológicos da experiência educacional danificada.

Antônio Álvaro Soares Zuin

1998

Este exemplar corresponde à redação
final da Tese defendida por
Antônio Álvaro Soares Zuin e aprovada
pela Comissão Julgadora.

Data:

Assinatura:

Orientador

Tese apresentada como exigência parcial para obtenção do título de DOUTOR em EDUCAÇÃO na Área de Concentração em Ciências Sociais Aplicadas à Educação, à Comissão julgadora da faculdade de educação da Universidade Estadual de Campinas, sob a orientação do Prof. Dr. Pedro L. Goergen.

Comissão julgadora:

Prof. Dr. Bruno Pucci (UNIMEP)

Prof. Dr. José Leon Crochik (PUC/SP)

Prof. Dr. Newton Ramos-de-Oliveira (UNESP)

Profa. Dra. Elisa Kossowitch (UNICAMP)

À Vânia, minha luz.

Agradecimentos:

Às minhas famílias Soares/Zuin e Oliveira/Gomes pelo carinho e auxílio sempre presentes.

Ao meu orientador/amigo Pedro L. Gorgen.

Aos colegas do departamento de educação da UFSCar.

Aos professores José Leon Crochik, Iraí Carone, Werner Markert, Elisa Kossowitch e Rodrigo Duarte.

Aos amigos e companheiros do grupo de pesquisa *Teoria e Educação* da UFSCar e da UNIMEP, em especial ao Bruno e ao Newton.

À Nadir da UNICAMP.

Aos meus amigos Cesinha, Regina, Celso, Laine, Serjão, Douglas, Erasminho, Cris, Eldon, Divino, Wagner, Waldair, Fabiano, Heitor, Fábio, Debrinha, Angela, Cláudia, Marcos, Bucu, Leda (Ledercy), Paula e Marinas.

À Capes e ao DAAD.

Obrigado a todos, sem vocês a vida seria bem mais opaca.

Sumário:

Introdução: Indústria cultural e integração: a persistência da semiformação:	01
Capítulo 1: A formação enquanto apogeu do esclarecimento: a esperança da equivalência entre a justiça e a liberdade:	10
Capítulo 2: A conversão da formação em semiformação: a sobrevivência da <i>Bildung</i> em tempos difíceis:	59
Capítulo 3: A indústria cultural e a formação dissimulada: aspectos psicológicos da experiência educacional danificada:	110
Capítulo 4: Educação como emancipação: a possibilidade de redenção da formação:	169
Conclusão: Pessimismo teórico e otimismo prático: desejo de resistência à barbárie:	219
Summary	232
Referências bibliográficas:	233

1) A graduação em Ribeirão, a psicologia social e a teoria crítica:

No transcorrer do curso de graduação em psicologia da Universidade de São Paulo, campi de Ribeirão Preto, interessei-me cada vez mais pelo estudo do comportamento humano. A explicação de que determinantes heredo-familiares seriam os responsáveis pelos ulteriores comportamentos do indivíduo, apesar de ser relevante, não poderia ser considerada a única em relação ao estudo da forma como as pessoas se comportam.

O mesmo raciocínio aplicar-se-ia às explicações comportamentais de que a utilização de um certo tipo de reforço aumentaria a probabilidade de ocorrência de um determinado tipo de comportamento. Questões tais como: em que condições sociais esses comportamentos eram reforçados e por que determinados comportamentos eram reforçados e/ou punidos sempre fizeram-se presentes, mas nunca respondidas.

A partir do segundo ano do curso tive oportunidade de entrar em contato com a psicologia social e logo me identifiquei com um dos seus pressupostos, a saber: A tentativa de se recuperar o indivíduo na intersecção de sua história com a história da sociedade.

O responsável pela disciplina na época era o Prof. Dr. Wanderley Codo, que orientou grupos de alunos em pesquisas sobre homossexualismo, estupro, prostituição e, posteriormente, características de trabalho de categorias profissionais (gráficos e bancários).

Juntamente com mais duas colegas passamos a formar o grupo de estudo responsável pela categoria profissional dos gráficos. Por volta de dois meses, estudamos as jornadas de trabalho e os processos de trabalho, aplicando questionários e entrevistas com trabalhadores e líderes sindicais. Essa, na realidade, foi a minha primeira experiência de campo, na qual pude tomar contato com a difícil realidade dessa categoria profissional. Péssimas condições de trabalho e mão-de-obra explorada eram constantes na sua rotina de trabalho. Como "bastimo de fogo" essa experiência foi bastante válida.

Em meados de 1988 foi aprovado pelo Ministério da Saúde o projeto "Saúde Mental e trabalho: uma abordagem psicossocial", coordenado pelo professor Codo. O objetivo geral era o de cooperar para a redefinição da legislação específica sobre Saúde Mental e Trabalho, visando a inclusão dos problemas de saúde-mental, até então ausentes na legislação.

Especificamente o projeto objetivava contribuir para o estudo das interrelações entre saúde mental e trabalho, desenvolvendo uma metodologia capaz de intervenção psicoterápica e/ou profilática nos problemas de saúde mental possivelmente relacionados ao trabalho.

De acordo com os organizadores do projeto o método de análise utilizado seria o dialético-marxista, no qual a partir do empírico, do estático, do aparente, recuperar-se-ia o processo histórico específico.

Tendo por base esses objetivos foi desenvolvida uma metodologia que pudesse unificar o estudo da organização do trabalho, economia, sociologia e psicopatologia com aplicações de anamneses, estudo de casos, análises de trabalhos, aplicações de inventários de personalidade MMPI. Assim, participei das aplicações desses inventários de personalidade, de entrevistas referentes ao estudo da jornada e do processo e trabalho, fazendo observações das seguintes categorias profissionais: professores, bancários e metalúrgicos. Além disso, participei da aplicação de anamneses nessas 3 categorias e fiz levantamento bibliográfico a respeito dos temas que estivessem ligados a questão saúde mental e trabalho.

Posteriormente, os esforços foram centrados nos estudos das categorias profissionais dos bancários e dos metalúrgicos, deixando, para um momento futuro, o estudo da categoria profissional dos professores. A minha inserção nesse projeto de pesquisa foi como bolsista de iniciação científica pelo CNPq. Estudei as formas como os perfis produtivos poderiam vir a estruturar os perfis psicopatológicos da categoria profissional dos caixas-bancários. Já como bolsista de aperfeiçoamento/especialização pelo CNPq, estudei as possíveis relações entre perfis produtivos e perfis psicopatológicos em uma outra categoria profissional, a dos telefonistas.

Posteriormente, ao pesquisar a categoria profissional dos professores, tive a oportunidade, ainda que por um breve espaço de tempo, de entrar em contato com um campo de pesquisa extremamente rico, ou seja, o campo das escolas enquanto instituições responsáveis pela sociabilização dos seus alunos.

Algumas questões inquietavam-me cada vez mais: que tipos de padrões de comportamentos eram exigidos pelas escolas para que a pessoa fosse reconhecida por si e pelos outros como um bom aluno; quais as representações que esses alunos teriam de si próprios e quais as suas expectativas em relação à escola; qual seria o papel da escola na preparação para as ulteriores relações de trabalho; quais as concepções de homem e de sociedade que estariam por trás das normas e dos valores perpassados na instituição escolar?

Na verdade, deparei-me com o grande potencial que a escola possuía quanto à investigação dos sutis mecanismos responsáveis pela inculcação das normas e valores que deveriam ser introjetados pelos alunos. Dessa forma, gradativamente fui tomando contato com obras e escritores que, direta ou indiretamente, refletiram sobre essas questões, sobretudo Marx, Althusser, Harry Braverman, Bourdieu e Gramsci.

Apesar desse projeto de pesquisa ter proporcionado a oportunidade de participar de uma pesquisa empírica coletiva, fui também apresentado pela Prof. Dr. Iraí Carone aos chamados pensadores da teoria crítica, especialmente Adorno e Horkheimer. Em outubro de 1991 tive a oportunidade de frequentar o curso: “O surgimento da psicologia política e a questão da subjetividade moderna: Reich, Adorno e Marcuse”, promovido pela Sociedade de Psicologia de Ribeirão Preto durante a 21ª reunião anual e coordenado pela Iraí.

Através da professora Iraí, conheci o professor José Leon Crochik. Ele e a professora Iraí ministraram palestras sobre as obras de Adorno e Marcuse, fato esse que aumentou ainda mais a minha curiosidade intelectual.

Devo confessar que no início tive uma certa antipatia durante a leitura de textos tais como “Temas básicos de sociologia”, sobretudo pela “heresia” dos autores em relacionar conceitos materialistas-históricos com idéias freudianas. Eu me recordo do tolerante e afável sorriso de Iraí frente à minha perplexidade.

Contudo, gradativamente fui percebendo que o incrível manancial teórico desses autores para a compreensão das transformações objetivas e, principalmente, subjetivas, imputadas pelo capitalismo tardio, situava-se exatamente nessa relação de categorias de fontes teóricas aparentemente tão contrastantes.

Senti a necessidade de me aprofundar no escritos dos frankfurtianos para poder apreender melhor a maneira extremamente original que lhes possibilitava relacionar esses conceitos ao mesmo tempo que eram preservadas as indentidades de suas respectivas matrizes teóricas. E foi justamente no mestrado que tive a felicidade de poder realizar esse objetivo.

2) A dissertação de mestrado, Giroux e o grupo de pesquisa da UFSCar.

Na pós-graduação em educação, área de concentração em Fundamentos da educação da UFSCar, conheci alguns colegas que se transformaram em companheiros de pesquisa e, principalmente, em novos amigos, tais como Bruno Pucci, Newton Ramos-de-Oliveira, Belarmino Cesar G. da Costa, Cláudia de Moura Abreu, Angela Maria da Costa, Sonia M. A. Silva, Divino José da Silva, Luiz Hermenegildo Fabiano, entre outros. De fato, no final do ano de 1991 foi formado um grupo de pesquisa com a coordenação do Prof.Dr. Bruno Pucci, cujo objetivo seria o de investigar o potencial pedagógico da teoria crítica.

Composto por profissionais de várias áreas, o grupo possuía esse objetivo central que propiciava o desenvolvimento de pesquisas paralelas com temas consubstanciados a esse elo em comum. Desse modo, resolvi pesquisar a proposta pedagógica de Giroux.

Com efeito, Henry Giroux desenvolveu uma série de esforços na tentativa de reconstrução de uma teoria crítica em educação, que engendraria a chamada pedagogia radical.

Seu objetivo principal era o de desenvolver uma relação dialética entre teoria e prática educacionais. Tal relação fundamentar-se-ia na utilização do

referencial teórico frankfurtiano, especialmente Adorno, Horkheimer e Marcuse e do referencial de Gramsci e Paulo Freire.

Na minha dissertação de mestrado, pude observar que, apesar desta sua válida tentativa, a utilização dos escritos frankfurtianos foi realizada de forma um tanto imediata, principalmente no que concerne à sua conclusão de que estes *"nunca foram capazes de fugir da posição preeminentemente conservadora que separava qualitativamente a cultura superior da cultura de massa"*¹.

A meu ver, Giroux não considerou corretamente o raciocínio dialético dos frankfurtianos sobre a crítica da cultura.

Para Adorno e Horkheimer, a realização da tão decantada autonomia dos produtos culturais ao mesmo tempo que era falsa - pois devia a sua origem à exclusão das classes marginalizadas e não a uma suposta "independência espiritual" - era também verdadeira, pois, enquanto patrimônio de toda humanidade denunciava pela sua própria existência as condições sociais desiguais responsáveis pelas suas respectivas origens, além de propiciar os subsídios teóricos para a crítica dessa mesma situação.

Para Adorno, o próprio conceito de educação para a consciência contém uma certa ambiguidade que reverbera esse duplo caráter da cultura.

Esse momento ambíguo de adaptação e de inadequação representa o cerne do processo de educação emancipatória e da própria construção da experiência formativa.

Na medida em que o sujeito entra em contato com o mundo, ocorre uma certa objetivação da sua subjetividade, o que implica numa relação de inadequação, de distanciamento, bem como a conseqüente apropriação dessa subjetividade, uma vez que se realiza o seu processo de adaptação.

Ora, o conceito de experiência educacional formativa, para Adorno, pressupõe justamente a recusa em aceitar a mera absorção dos conhecimentos formais como se fosse a *única* etapa do processo formativo. Não obstante, há que se considerar que, na tentativa de Giroux de relacionar dialeticamente teoria e

¹In Giroux, Henry, Teoria crítica e resistência em educação, tradução de Angela Maria B. Biaggio, Petrópolis, editora Vozes, 1986.

práticas educacionais, reside, ao mesmo tempo, o seu maior mérito - por pensar uma teoria educacional voltada para a práxis - e também a sua maior deficiência, pois estabelece conclusões por vezes muito rápidas e facilitadas, quando sabemos que, na realidade, as coisas não aparentam ser o que são, na maioria das vezes.

De acordo com Adorno, educação significa emancipação. Emancipação, sobretudo, da situação atual onde os homens cada vez mais perdem o contato com a possibilidade do exercício da auto-consciência, uma vez que se transformam em verdadeiras caixas de ressonância dos comportamentos e valores que promanam dos produtos semiculturais.

A possibilidade da permanência da reflexão crítica e de comportamentos de resistência, encontra-se na denúncia constante do hiato e das contradições existentes entre realidade e conceito, entre o conteúdo verossímil das promessas de igualdade e de justiça social e as suas efetivas realizações, numa sociedade que promete a realização da felicidade, mas que não a cumpre.

Evidentemente, a denúncia por si só não é suficiente, contudo, não deixa de ser um grande e necessário passo para o exercício da experiência formativa autêntica.

Sendo assim, após a defesa da dissertação de mestrado, percebi que a UNICAMP poderia oferecer mais subsídios para a pesquisa de doutorado. Incentivado pelos meus companheiros de pesquisa, prestei exame e fui aprovado.

Era grande a expectativa de conhecer a pós-graduação em educação da Universidade Estadual de Campinas.

3) O doutorado na UNICAMP, Frankfurt e o Instituto de Pesquisa Social.

Iniciei o doutorado na Universidade Estadual de Campinas em março de 1994, na faculdade de educação, área de concentração em ciências sociais aplicadas à educação. Após alguns meses à procura de um orientador, foi-me indicado o nome do Prof. Dr. Pedro Goergen.

O professor Goergen aceitou-me como orientando quando lhe falei sobre o meu interesse em estudar a concepção de cultura de Paulo Freire num contexto de predominância da indústria cultural.

No transcorrer de minhas leituras, percebi o tamanho de minha pretensão e, pensando melhor, resolvi que seria mais frutífero tentar aprofundar a investigação da conversão da formação em semiformação, sobretudo em relação aos mecanismos psicológicos presentes nesse processo.

Além disso, poderia ser recuperado o objetivo de Giroux de pensar uma concepção educacional balizada nas contribuições dos frankfurtianos, mas sem a pressa que caracterizou os escritos do autor da *Pedagogia Radical*, originando algumas vezes uma despotencialização do raciocínio dialético da crítica da cultura, elaborado por Adorno e Horkheimer, por exemplo.

Através das discussões do nosso grupo de pesquisa em São Carlos e do grupo de estudos em Campinas, coordenado pelo prof. Goergen e com a participação de Belarmino Cesar e Eldon Mühl, pude elaborar com mais segurança as minhas idéias nesse trabalho intitulado: *A indústria cultural e a formação dissimulada: aspectos psicológicos da experiência educacional danificada*.

Gostaria ainda de mencionar que tive a oportunidade de ser, durante seis meses (novembro de 1996 a abril de 1997), bolsista-pesquisador através do convênio CAPES/DAAD. Durante esse período eu e Vânia moramos em Frankfurt e pude fazer uma pesquisa bibliográfica no Instituto de Pesquisa Social cujo material certamente será de grande utilidade não só para minhas pesquisas individuais como também para o nosso grupo de pesquisa que atualmente tem convênio com a Universidade Metodista de Piracicaba – UNIMEP.

No final desse memorial, que corresponde ao final dessa etapa de meu trabalho, tenho consciência de que a perplexidade inicial que tive com os textos dos frankfurtianos não pode se transformar em deificação. Se isso fosse feito, talvez um dos principais *insights* desses teóricos cairia por terra: o pensamento que deixa de refletir sobre si mesmo fatalmente acaba se absolutizando, contribuindo decisivamente para a reprodução da barbárie. Com o auxílio de todos

esses entes queridos que tive o prazer de conviver até esse momento, creio que estou conseguindo experienciar essa necessária autocrítica que transformou e que transforma a todo momento minha vida, meus conhecimentos, meu afeto e minha postura como educador.

Introdução:

Indústria cultural e integração: a persistência da semiformação.

“A verdade que, evidentemente, após a reincidência da barbárie não mais pode ser identificada com o belo e o bom, vive nos exageros da teoria crítica da sociedade”.

Detlev Claussen

O fascínio diante das possibilidades interativas, decorrentes das recentes transformações das forças produtivas do capitalismo transnacional, parece não deixar mais qualquer resquício de dúvida em relação ao sepultamento do conceito de indústria cultural. Mesmo para os menos entusiastas, tal conceito deveria, na melhor das hipóteses, receber o rótulo de ultrapassado, posto que temos a oportunidade de realização efetiva do gênero humano nas nossas relações cotidianas, mediante a utilização dos meios de comunicação de massa.

A chamada democratização da informação, bem como as já não tão graduais transformações na percepção, na estética, fornecem a impressão de que a nossa subjetividade conquista propriedades que a habilitam compreender e intervir na sociedade, de tal modo que as contradições entre o particular e a totalidade são apenas detalhes técnicos que podem ser resolvidos sem qualquer alteração das estruturas sociais.

Porém, esta conclusão apressada não consegue dar conta da manutenção de uma certa desconfiança quanto à aparência de felicidade. A fetichização da técnica e a reificação das consciências teimam em nos lembrar que as reconciliações entre o indivíduo e a sociedade, entre o belo e o necessário, o mimético e o construído, o desejo e a cultura não foram ainda concretizadas. O que nos dias de hoje se realiza, no dizer de Adorno, é reconciliação forçada. Esta tese objetiva argumentar que a essência do conceito de indústria cultural não só permanece atual, como também é relevante sobretudo para a investigação dos

mecanismos psicológicos determinados pelas relações sociais que exigem a universalização da semiformação e, por que não dizer, da nossa experiência educacional danificada.

Como poderá ser observado nos quatro capítulos, engana-se o discurso oficial que se aferra exclusivamente na evidente deficiência da escolarização formal como a causa dos problemas sociais que são vivenciados cotidianamente. Por outro lado, é também falso o arrazoado que defende a idéia de que esses mesmos problemas seriam resolvidos através do progressivo desenvolvimento linear de uma educação elementar para uma educação que produzisse pessoas consideradas cultas.

Infelizmente, essas veleidades são corriqueiramente desmentidas por acontecimentos inconcebíveis, tal como o recente assassinato do índio pataxó que foi queimado vivo por adolescentes bem nutridos e com um alto nível de escolarização formal. Ora, quando tal ato de vandalismo é justificado pelos assassinos como uma brincadeira infeliz, a ponto de ser inocentado pela justiça que se compraz com essa racionalização, então justifica-se cada vez mais a necessidade de se depreender os elementos objetivos e subjetivos atrelados às causas dessa barbárie.

Atos como esse são indicativos de que há uma nítida fissura entre os conteúdos ideológicos da promessa de uma vida mais justa por causa da “democratização da cultura” e o real cumprimento dessa intenção. De fato, a produção cultural que se submete quase que por completo ao seu caráter de valor afasta-se de si própria, ou seja, termina por negar toda possibilidade de felicidade ao dissimular um verdadeiro estado de liberdade.

O sonho da formação (*Bildung*) sempre foi o de corresponder ao resultado inevitável de uma sociedade que se libertou das amarras morais e materiais correlatas aos regimes sociais pré-capitalistas. Pela primeira vez na história da humanidade, o conceito de cidadania, que representa a concretização da essência da formação, seria totalmente universalizado, deixando de ser um privilégio de determinados grupos sociais que desfrutaram anteriormente da profissão de ser cidadão.

O primeiro capítulo desse trabalho procurará asseverar que a formação seria o ápice do processo de esclarecimento (*Aufklärung*). Para tanto, logo no seu início procura-se retomar a discussão central da *Dialética do esclarecimento*: o processo da *Aufklärung* encontra-se imanentemente presente desde os primórdios da civilização e se caracteriza principalmente pelo fato de que o progresso sempre esteve atrelado à regressão das capacidades humanas. Nunca houve um documento de cultura que não fosse também um documento de barbárie, já dizia Benjamin nas *Teses sobre a filosofia da história*.

Com efeito, objetiva-se recuperar a indicação de Adorno e Horkheimer da relevância dos escritos de autores como Bacon e Comte no que concerne à defesa da necessidade de que o pensamento fosse objetivado para a produção de coisas úteis. Para Bacon, a filosofia especulativa dos períodos pré-capitalistas já não deveria ter tanto espaço numa sociedade cada vez mais voltada para o progresso da ciência e para a esperança do desfrute de dias melhores. O pensamento disciplinado e disciplinador do positivismo comteano seria considerado exigência central não só para consolidar uma reforma intelectual que sepultaria, de uma vez por todas, os estágios menos desenvolvidos do pensamento humano (leia-se o teológico e o metafísico) como também para a efetuação de uma adequada reformulação política que resolveria as divergências entre o particular e o geral por meio do emprego do raciocínio lógico-dedutivo considerado verdadeiro: o positivista.

Seguindo essa linha de raciocínio, a esperança da força da subjetividade humana em poder solucionar os conflitos de qualquer espécie ressoa na teorias cartesianas na resolução das aporias entre o sujeito e o objeto através da iluminação da luz natural (razão) ao confirmar a existência do ser de natureza pensante. As elucubrações de Descartes primam pela ênfase na capacidade humana do controle da vontade pelo entendimento, a ponto de asseverar que a mediação divina possui a serventia de ressaltar o poder da ação humana na condução de seu próprio destino. O elogio filosófico à força da nossa capacidade de intervenção nunca deixou de ser atraente para a incipiente sociedade capitalista. O poder de decidir a condução da própria vida, desde o início do

capitalismo, resguardou a promessa de que a opção individual pela escolha de uma determinada conduta não seria mera idiossincrasia mas sim a confirmação de uma escolha cujos efeitos afetariam a maneira de ser da própria humanidade.

A sociedade capitalista, desse modo, apoiaria material e espiritualmente a transformação do indivíduo no sujeito cada vez mais ciente de que a realização da liberdade implicaria no respeito à obediência de limites na construção da cidadania, no cumprimento de direitos e deveres. Ora, como poder-se-á notar no primeiro capítulo, as teorias de Kant e Hegel compartilham, apesar de suas diferenças filosóficas, do desejo de que a formação (*Bildung*) precisaria ser estimulada impreterivelmente pelos governos dos homens. A formação teria papel fundamental na edificação do Estado cosmopolita universal (Kant) e na união de seres racionais em uma comunidade real (Hegel).

Se na filosofia deparamo-nos com a urgência da realização da *Bildung*, tal veleidade também pode ser avultada na literatura, tal como na obra de maturidade de Goethe intitulada *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*. Na leitura desse texto, faz-se evidente o sonho de que a formação seria a responsável pela aproximação não conflituosa entre a cultura e a natureza que absolveria as injúrias cometidas em nome da edificação da sociedade. Entretanto, a própria história demonstrou que o desejo de tal absolvição jamais deixou de ser correlato à revolta da natureza frente ao tipo de repressão que lhe foi imposta.

Se, diante da perpetuação do horror, cai por terra a ingênua e também perigosa noção de que o progresso da humanidade desenvolveu-se sempre linearmente, por outro lado, durante o processo de consolidação do capitalismo, a formação burguesa elevou-se cada vez mais às alturas, flutuando acima das conturbadas relações materiais responsáveis pela sua produção. No entanto, se esse distanciamento possibilitou idealizar esplendorosamente a liberdade, a beleza e a justiça, nesse mesmo movimento conservou-se o poder de crítica da obra de arte que, pela sua mera existência, já realçava a contradição de uma produção cultural que sempre negou de antemão seus conteúdos humanistas calcados nas injustas relações materiais.

O segundo capítulo tratará da conversão da formação em semiformação. A hegemonia da cultura transformada num valor solapa as condições materiais e subjetivas propícias à preservação do caráter crítico da formação. A possibilidade da emancipação individual que respaldaria a concretização de um todo democrático sobrevive apenas no plano ideológico, tal como será apregoado por meio da análise da categoria indústria cultural, elaborada por Adorno e Horkheimer em 1947 na obra *Dialética do esclarecimento*.

Nesse sentido, o texto de Marcuse *Sobre o caráter afirmativo da cultura*, fornece elementos relevantes para a apreensão do movimento dialético da construção da cultura, ou seja, se a produção cultural, cuja dominação pelo mercado ainda não se fazia tão acirrada, abrigava tanto a condição do gozo da verdadeira face da beleza e da justiça quanto a promessa de que uma sociedade não tão desumana poderia um dia ser experienciada, por outro lado, esse mesmo distanciamento da arte em relação à sociedade foi historicamente utilizado para a afirmação da exploração e da dominação sociais.

A individualidade metamorfoseia-se em pseudo-individualidade, ou seja, glorifica-se a consciência que se integra socialmente na medida em que colabora para sua própria reificação. Embora não possa ser vislumbrado explicitamente o conceito de Halbbildung, a obra de Benjamin, *Sobre alguns temas em Baudelaire*, proporciona a utilização de certas categorias como vivência (*Erlebnis*) e experiência (*Erfahrung*) que são centrais para o entendimento do processo de conversão da formação em semiformação.

É de conhecimento geral que, conforme ocorreu o desenvolvimento das relações capitalistas de produção, os locais onde se encontram as chamadas atividades de lazer passam a ser considerados verdadeiros oásis capazes de mitigar o sofrimento vivenciado cotidianamente nos áridos postos de trabalho. Entretanto, para Adorno, a diversão, procurada pelos pseudo-indivíduos no capitalismo contemporâneo, significa não tanto a busca do relaxamento mas sim do esquecimento de qualquer práxis cultural que não seja adequada à lógica da padronização e da dominação. Ora, diante da imagem que o pseudo-indivíduo elabora de si mesmo, a ponto de considera-se senhor de suas próprias ações em

quaisquer ocasiões, faz-se necessário depreender que tipo de psique é essa que se esforça para poder participar ativamente na construção de sua própria miséria durante e após o consumo dos produtos da indústria cultural.

Desta feita, o terceiro capítulo referir-se-á à investigação dos mecanismos psicológicos da semiformação e à tentativa de comprovação da seguinte assertiva já destacada pelos teóricos frankfurtianos, especialmente Adorno e Horkheimer, a saber: uma indústria cultural exacerbada propicia condições psicológicas e materiais favoráveis ao ressurgimento de práticas sociais fascistas. A debilitação do ego que é estimulada cotidianamente por meio do consumo de produtos semiculturalizados é falsamente amainada na identificação coletiva de consumidores que assim reafirmam a estrutura narcísica de suas personalidades. Essa identificação coletiva atual que permite a sensação de euforia de um ego que afirma sua opulência doentia, na medida em que massacra aquele que é estranho ao grupo, estava presente também na estrutura de personalidade dos sequazes do nacional-socialismo.

O texto de Freud denominado *Psicologia das massas e análise do ego* está de tal maneira afinado com as características do clima cultural de sua época que mais parece uma premonição de processos psicológicos cujas estruturas seriam poucos anos mais tarde postas à prova com a ascensão do nazismo. Outros autores importantes cujos textos fornecerão subsídios para a investigação da estrutura autoritária de personalidade além, naturalmente, de Adorno, serão Leo Löwenthal e Anna Freud, sobretudo com as respectivas obras *Falsos profetas: estudos sobre a agitação fascista* e *O ego e os mecanismos de defesa*, especialmente o capítulo intitulado *Identificação com o agressor*.

A relação direta entre a indústria cultural e o nazismo será investigada através da obra de Kracauer intitulada *De Caligari a Hitler: uma história psicológica do cinema alemão*. Mas o propósito central desse capítulo é tentar fornecer subsídios iniciais para a compreensão da chamada indústria cultural globalizada, sobretudo em função do avanço das forças produtivas do capitalismo transnacional, cuja relação com a produção cultural atualiza mais do que nunca a dialética do esclarecimento.

De fato, se o emprego da tecnologia do virtual possui a capacidade de expressar ainda mais as potencialidades do gênero humano, porém, a forma como está sendo utilizada contribui muito mais para o enfraquecimento da experiência (*Erfahrung*) e para o deslocamento da libido para as representações de objetos virtuais e não para seres humanos, recrudescendo a coisificação do próprio ego e a fetichização das relações sociais.

O evidente processo de dessensibilização é a marca registrada de uma sociedade na qual os indivíduos se importam com aqueles que possuem os mesmos gostos, pois os “diferentes” devem ser humilhados e até mesmo massacrados em nome da afirmação da identidade coletiva que referenda o regozijo da identidade particular doentia. Talvez uma das principais características desse processo psicossocial patológico seja a reincidência de uma prática nazista bastante comum: o pseudo-indivíduo que chacina aquele que não faz parte do grupo se reapropria compulsivamente, ainda que seja apenas por um momento, do mimético que foi recalçado pela promessa de uma sociedade mais justa. É claro que esse momento não pode ser perpetuado e, portanto, o sofrimento físico e corpóreo da vítima torna-se uma exigência para que a paranóia possa obliterar qualquer possibilidade de encarar a sua verdadeira face.

Esse processo não fica restrito aos regimes político-sociais explicitamente totalitários e se faz presente nas chamadas sociedades “democráticas”. Ora, diante dessa asserção, caberia a pergunta: aquela veleidade emancipatória inicial da formação estaria realmente fadada a perecer em virtude da sua conversão em semiformação?

O último capítulo objetiva responder a essa interrogação de forma negativa. E nessa resposta está presente também a hipótese dessa tese, a saber: se, para Adorno, a verdadeira experiência estética permite a reapropriação do mimético que se relaciona com o construído sem que ambos sejam absolutizados, da mesma forma, afirmar-se-ia que, na dimensão pedagógica, uma concepção de educação que pretende ser emancipatória poderia auxiliar na realização da auto-reflexão crítica da formação que se converteu na semiformação.

A sobrevivência da formação, à qual Adorno se refere no final do texto da *Teoria da semicultura*, poderia ser legitimada também por uma concepção educacional que, ao negar o processo de negação de suas potencialidades, insurgir-se-ia contra a sua própria fetichização. A recuperação da dimensão emancipatória da formação está condicionada à necessidade de que o conceito forneça condições propícias para a sua própria transcendência quando remete ao não-conceitual, ou seja, quando rompe-se a barreira do pensamento que se julga senhor de si ao permitir expressar o recalado que nunca deixou de se fazer presente, sobretudo se a investigação de tal recalque depara-se com o sofrimento humano que foi sufocado diante do fascínio das maravilhas tecnológicas que nos são apresentadas como as únicas redentoras da nossa desumanização.

A utilização dos escritos dos chamados pensadores da teoria crítica e, particularmente, os de Adorno, pode conduzir a uma certa deificação. Compreende-se, até certo ponto, essa atitude em decorrência da originalidade desses autores, principalmente no que diz respeito à tensa aproximação dos conceitos psicanalíticos com os do materialismo histórico, sem que ambos não deixem de ser objeto de crítica, respeitando-se, porém, as suas respectivas matrizes epistemológicas, ao se conservar um determinado uso que não despotencializa a riqueza desses constructos.

É verdade que tal deificação poderia conduzir à acomodação de uma teoria pedagógica identificada como a salvadora definitiva do atual estado de barbárie. Essa opção representaria um ferimento fatal na essência da formação, ou seja, no pensamento que não mais exerce a reflexão de si próprio ao se absolutizar em relação à própria sociedade.

Não obstante o risco de robustecer a própria ideologia, procuro argumentar que os subsídios da chamada teoria crítica e, principalmente, de Adorno, poderiam ajudar a pensar uma concepção de educação que assuma como seu objetivo central a sua própria autocrítica.

Tanto no Brasil quanto na própria Alemanha há, atualmente, uma série de teóricos e grupos de pesquisa que objetivam identificar, direta ou indiretamente, elementos importantes nos textos dos autores da teoria crítica que possam auxiliar

a construção de uma concepção educacional crítica que, no meu entendimento, poderia ser uma alternativa na tentativa de resgate das possibilidades emancipatórias da formação que estão, atualmente, cada vez mais obstaculizadas. Talvez assim essa concepção contribua para a verdadeira expressão da tensa relação entre o mimético e o construído dentro e fora da escola, dificultando a propagação da *mimesis* compulsiva que pode ser observada em todas as relações sociais.

1) A formação enquanto apogeu do esclarecimento: a esperança da equivalência entre a justiça e a liberdade.

"Mas que céu pode satisfazer o teu sonho de céu?"

Manuel Bandeira

Nos dias atuais prepondera, em todos os grupos sociais, a justificativa de que se ainda não experienciamos uma sociedade em que haja equivalência entre

justiça e liberdade é porque não progredimos o suficiente. Não obstante, para Adorno e Horkheimer é verdadeiro o raciocínio oposto pois justamente o desenvolvimento desse tipo de progresso demanda a reprodução da barbárie.

Quando a técnica encontra-se alijada do compromisso de contribuir para a concretização de uma sociedade mais humana; quando a instrumentalização da razão, ao invés de proporcionar a verdadeira emancipação das potencialidades, clama pela existência de uma sociedade dessensibilizada, então torna-se premente a denúncia de que o fetiche do progresso ainda não alcançado não pode servir como racionalização do acalentado sonho de equivalência entre a justiça e a liberdade.

É de estarrecer a constatação de que atualmente temos as condições objetivas de simplesmente eliminar a fome da face da terra e, ao invés disso, o que observamos é justamente a reprodução da miséria e da barbárie. Possuímos o aparato técnico que nos capacita atingir finalmente a tão sonhada e prometida liberdade, porém, nos acostumamos cada vez mais com a perene reprodução das necessidades. Mas, será que essa é uma contradição específica, e até mesmo exclusiva, da sociedade capitalista? Ou ela acompanha a humanidade desde o seu início?

Para Adorno e Horkheimer, essa contradição é muito mais antiga do que possa parecer à primeira vista. Não podemos identificá-la simplesmente com o período de transição entre o feudalismo e o capitalismo. Na verdade, toda essa produção técnica que tanto nos orgulha e enobrece, já que podemos voar sem ter asas, por exemplo, é produto de um sentimento não tão nobre. Ela promana do medo, do medo do desconhecido.

No livro *Dialektik der Aufklärung - Philosophische Fragmente*, Adorno e Horkheimer asseveram que, desde os primórdios, o objetivo do esclarecimento foi o de libertar os homens do medo e transformá-los em verdadeiros senhores, tanto da natureza interna, como da natureza externa. É interessante observar que o termo *Dialektik der Aufklärung* foi traduzido para o português como “Dialética do esclarecimento”, por Guido Antonio de Almeida. Há uma certa controvérsia entre as opções de tradução de *Aufklärung* para “esclarecimento” ou “iluminismo”.

O tradutor justifica sua escolha: o termo “esclarecimento” é mais coerente do que “iluminismo” porque não fica restrito a um período histórico tal como o do “século das luzes”. O esclarecimento refere-se ao longo processo de racionalização - espelhado na filosofia e na ciência - em que os homens tentam se libertar das potências míticas da natureza, mas acabam submetidos a condições sociais que exigem a regressão das suas próprias capacidades.

A grande pretensão do esclarecimento (*Aufklärung*) era de solapar as explicações irracionistas provenientes dos mitos e substituí-las pelo saber. Porém, não seria qualquer tipo de saber, mas sim aquele que pudesse ser convertido em algo prático. Portanto, seguindo essa linha de raciocínio, os critérios definidores da essência do conhecimento seriam a utilidade e a calculabilidade.

Adorno e Horkheimer citam Bacon como um dos primeiros grandes entusiastas e defensores da construção de um saber que se afastasse da “estéril” filosofia aristotélica e se aproximasse de uma perspectiva de aplicação empírica. Dentro desse contexto, no ponto de vista baconiano, a chamada “filosofia das palavras” seria substituída pela “filosofia das obras”.

É nesse sentido que Bacon estabelece as bases da conhecida teoria dos ídolos. Para que o verdadeiro método científico pudesse ser devidamente aplicado, a mente humana precisaria ser descongestionada das representações equivocadas que só serviriam para obstaculizar o progresso da própria humanidade. As origens dessas representações estariam tanto na estrutura do próprio intelecto humano, como no processo educacional e, portanto, nas relações humanas. O teor subjetivista e ideológico dessa interpretação de Bacon sobre as origens das falsas representações foi muito bem observado por Adorno e Horkheimer no capítulo *Ideologia*, do livro *Temas básicos de sociologia*. No capítulo sobre a análise da conversão da formação (*Bildung*) em semiformação (*Halbbildung*) essa asserção será melhor desenvolvida.

De acordo com Bacon, se a mente humana fosse depurada principalmente dos preconceitos e das atitudes precipitadas provenientes das relações entre os homens, haveria espaço para o progresso do verdadeiro método científico. No *Novum Organum* há uma série de objeções a respeito dos modos de aquisição e

de transmissão do saber feitos pelos mágicos-alquimistas. Para o filósofo inglês, o verdadeiro saber seria aquele alcançado pela aplicação de uma metodologia que engendrasses algo de útil e que fosse exposto publicamente em termos claros, diferentemente da produção do conhecimento mágico-alquimista, geralmente de caráter secreto, de difícil acesso.

É verdade que Bacon era consciente da relevância de Aristóteles para estruturação das bases da filosofia ocidental. A sua apropriação do conceito aristotélico de causa formal reforça essa afirmação, pois, para Bacon, conhecer as “formas” da natureza corresponderia à possibilidade de desvelamento de seus segredos e, portanto, das suas próprias leis, favorecendo o seu controle e o poder da humanidade.

Como se sabe, essa seria uma condição fundamental para elucidação das essências dos fenômenos naturais. Assim, de posse desse conhecimento, o procedimento metodológico considerado correto seria aquele balizado no cânone da indução legítima. Esse procedimento indutivo, na visão de Bacon, diferenciaria-se da chamada falsa indução aristotélica, pautada na análise de poucos dados e que, portanto, se precipitaria na confecção dos axiomas considerados irredutíveis.

A verdadeira indução – obtida pela busca do conhecimento da essência de determinado fenômeno: o calor, por exemplo – teria que necessariamente confrontar os casos em que sua essência estivesse presente (os raios do sol, por exemplo) com os casos nos quais seriam observadas características semelhantes do respectivo fenômeno sem que ele necessariamente fosse atuante (o caso dos raios da lua, que são luminosos como o sol, mas não são quentes) ¹.

No dizer de Bacon, as respectivas tábuas de presenças e de ausências seriam analisadas juntamente com as tábuas de graus, na qual observar-se-ia a presença do fenômeno conforme a variação de intensidade. Uma vez que as três tábuas fossem confrontadas entre si, estariam formadas as condições pertinentes à construção de um determinado axioma.

¹Cf. Bacon, Francis, *Novum Organum*, tradução de José Aluysio Reis de Andrade, coleção “Os pensadores”, São Paulo, editora Abril, 1973, p.109.

Ora, o desejo baconiano de que a indução legítima, ou seja, a indução por eliminação, superaria a denominada precipitação aristotélica no que se refere à produção das leis gerais já sinaliza a pretensão da ciência moderna: se todas as variáveis pudessem ser devidamente controladas, conseqüentemente as possíveis contradições entre sujeito e objeto, entre teoria e prática, deixariam de existir.

As contradições poderiam ser resolvidas no plano subjetivo, uma vez que os dados conflituosos seriam devidamente interpretados. Observa-se que não é por acaso que o positivista Comte considera Bacon um dos seus principais precursores. Uma sociedade mais justa seria aquela em que a produção do conhecimento abandonaria a sua dimensão contempladora e se alicerçaria na serventia de algo que fosse útil para a satisfação das necessidades. Sendo assim, a crítica de Bacon à filosofia aristotélica também está presente na condenação da lógica silogística, incapaz de penetrar nos segredos da natureza, pois as conclusões do raciocínio seriam conseqüências inevitáveis das relações estabelecidas entre as premissas anteriores sem que houvesse a produção de algo novo.

Não é por acaso que Bacon reverencia, com um teor quase que de deificação, a importância da invenção da bússola, da pólvora e da imprensa para o progresso da humanidade. Sobretudo o desenvolvimento da imprensa reverbera a preocupação do filósofo inglês no que tange à defesa da produção e da assimilação pública do conhecimento.

Dessa forma, se por um lado Bacon reconheceu a relevância de alguns conceitos aristotélicos, tal como foi comentado anteriormente, por outro lado, elaborou, de forma geral, uma crítica severa à sua filosofia, pois, no entender do filósofo inglês, se o silogismo de Aristóteles era bom para gerar controvérsias, por outro lado, não acrescentava nada de útil à vida do homens. A operação, o cálculo e o procedimento eficaz forneceriam as condições para que tivéssemos a certeza de caminharmos em terras bem mais firmes que o "pantanosos" terreno da metafísica.

A transformação da matéria deveria ser efetuada por um cálculo preciso e eficiente. Ficariam afastadas quaisquer justificativas sobrenaturais. Era chegado o

tempo em que os deuses deveriam ser reconhecidos como embustes ou como projeções dos desejos humanos de compreensão da relação entre si mesmos e a natureza. Sonhava-se então com um sistema dedutivo único, de carácter lógico-formal, capaz de solucionar todos problemas oriundos das relações sociais.

O grande ícone dessa pretensão seria o número. A ironia mordaz de Adorno e Horkheimer revela-se mais uma vez quando perguntam - e no mesmo movimento também afirmam - se o princípio que rege as relações matemáticas é o mesmo que estrutura as relações da justiça, ou seja, o princípio do equivalente. Baseados nos escritos de Bacon, os frankfurtianos afirmam que: *As mesmas equações dominam a justiça burguesa e a troca mercantil. 'Não é a regra: se adicionares o desigual ao igual obterás algo de desigual' um princípio tanto da justiça como da matemática?* ².

Esse tipo de procedimento lógico espraia-se de tal forma que se torna difícil negar o seu poder de atuação, bem como o fascínio e a confiança depositados nas regras e leis gerais que permitem fazer com que possamos prever a relação custo-benefício para todas as atividades sociais. Uma vez que já conhecemos de antemão a forma como devemos nos comportar em todas as situações, fica difícil recusar o aplauso à racionalidade intrínseca a essa sociedade.

A busca da mais completa previsibilidade de nossas ações pode ser indentificada na intenção de Comte da construção de uma filosofia da história que reconhecesse a relevância do positivismo não só para, na sua visão, propiciar a desejada reforma intelectual, como também para uma adequada reformulação política ³. Para o filósofo francês, a substituição da imaginação e da argumentação, que corresponderiam aos estágios teológico e metafísico, respectivamente, pela observação seria uma prova de que a humanidade teria abandonado os estágios menos desenvolvidos do conhecimento humano e, finalmente, adentrado no estágio mais desenvolvido, ou seja, no positivo.

²In Adorno, Theodor, W. & Horkheimer, Max, *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*, tradução de Guido Antonio de Almeida, Rio de Janeiro, Jorge Zahar editor, 1986, p.22.

Não é inócua a atitude de Comte em abandonar a pretensão do conhecimento das causas primeiras dos fenômenos, de toda pretensão metafísica e, ao mesmo tempo, defender a importância do conhecimento das leis naturais, ao seu ver, invariáveis, que regem a lógica da relação entre as hipóteses e os fenômenos. Se a investigação da lei da gravidade forneceria um modelo de ciência para ser assimilado inclusive pelas chamadas ciências humanas, não faria mais sentido a pergunta sobre as causas dos fatos observados, mas sim a forma como estes se interagem numa relação de sucessão e similitude. Esse mesmo raciocínio seria também empregado na análise dos chamados fenômenos sociais.

Se as leis que regulam as relações estabelecidas entre as hipóteses e fatos, entre sujeito e objeto, fossem observadas e respeitadas, as respectivas contradições poderiam ser resolvidas, mediante a adequada interpretação proveniente do julgamento do sujeito. Se a contradição persistisse, então seria necessário novamente averiguar a possível existência de alguma falha metodológica, responsável pela insuficiência da veracidade do julgamento. As possíveis falhas poderiam ser sanadas por meio do verdadeiro conhecimento das relações constantes entre os fenômenos observados e os conceitos empregados.

No *Curso de filosofia positiva* ⁴, Comte elabora frente ao estágio teológico uma crítica ao processo de absolutização do chamado conhecimento primitivo que é construído através da idolatria dos seres sobrenaturais e que fornece, dessa forma, as necessárias racionalizações quanto aos fenômenos das naturezas interna e externa.

Ironicamente, nota-se o mesmo processo de absolutização do conhecimento nas bases do positivismo comteano, pois cabe à interpretação correta das leis que regulam os fenômenos o mesmo poder absoluto de resolução das contradições entre sujeito e objeto e das justificativas de condutas que outrora pertenceu aos deuses e à força metafísica da Idéia. A verdadeira interpretação conduziria à acalentada previsibilidade das conseqüências dos comportamentos.

³Cf. Comte, Auguste, *Discurso preliminar sobre o conjunto do positivismo*, tradução de José Arthur Giannotti e Miguel Lemos, coleção "Os pensadores", São Paulo, Nova Cultural, 1991, p.43.

⁴Comte, Auguste, op.cit.,p.4.

Sendo assim, estariam balizadas as condições de um relacionamento harmônico entre os homens, pois, finalmente, a objetivação da razão por meio da técnica faria com que eles pudessem se emancipar enquanto cidadãos.

A aspiração do esclarecimento (*Aufklärung*) de poder livrar de uma vez por todas o ser humano do medo do inexplicável, oriundo tanto da natureza externa como da natureza interna, encontra o seu ápice na defesa comteana dos princípios do positivismo. A instrumentalização positiva da razão na técnica seria a premissa central para o crescimento de uma sociedade mais justa e equilibrada.

Contudo, mesmo diante de todos os avanços técnicos e dos produtos gerados pela divisão social do trabalho cada vez mais complexa, fica presente a sensação de que algo está errado. Essa sensação se recrudescer quando observamos a nítida relação entre o desenvolvimento das forças produtivas e a devastação irrefreável das naturezas interna e externa.

Dessa forma, cabem as perguntas: será que realmente a nossa subjetividade instrumentalizada permite fazer com que as necessidades básicas sejam suprimidas, em prol de uma verdadeira e democrática apropriação coletiva? Será que esse tipo de saber esclarecido consegue finalmente superar a irracionalidade mítica?

Para Adorno e Horkheimer, esses mesmos mitos solapados pelo esclarecimento já eram produtos do próprio esclarecimento (*Aufklärung*), ou melhor, as bases estruturadoras do próprio esclarecimento já estavam imanentemente presentes nas racionalizações mitológicas: *O mito queria relatar, denominar dizer a origem, mas também expor, fixar, explicar...Os mitos...já se encontram sob signo daquela disciplina e poder que Bacon enaltece como o objetivo a se alcançar*⁵. Ora, de acordo com essa definição, desde a aurora da humanidade já se observa a necessidade de repetição dos fatos sociais através das práticas ritualísticas fixas de modo a permitir o controle das etapas e, principalmente, a explicação do desconhecido.

Todavia, a inexauribilidade, a repetição do significado e o controle obtido não são características exclusivas do mito, mas também estão presentes numa

⁵Adorno, Theodor, W. & Horkheimer, Max, op. cit., p.23.

sociedade regida pelo princípio do equivalente, cujo cálculo matemático espalha-se de tal forma que alcança o *status* de espírito absoluto, se pudermos aqui utilizar uma terminologia hegeliana. A própria origem da chamada teoria tradicional encontra-se amalgamada com o cerne das racionalizações mitológicas. Conseqüentemente, o conceito do que é verdadeiro e real se transforma em sinônimo de lógica matemática.

Nos tempos da magia, a afirmação da identidade do crédulo tinha vínculo direto com a submissão aos mandos e desmandos das divindades devidamente representadas pelos sacerdotes situados num plano mais elevado da hierarquia social. Porém, se na magia o feiticeiro assemelha-se ao poder invisível para poder controlar o fenômeno desejado, por outro lado, não há uma total identificação com esse mesmo poder. Existe ainda a presença de uma certa singularidade histórica, facilmente observada nos rituais de sacrifício por meio de animais específicos.

É um cordeiro que tem que ser trocado e não qualquer outro animal, apesar de que nesse exemplo já se observa uma tendência verificada no esclarecimento. Esta se refere ao fato de que a ciência não precisa dessa substitutividade específica, pois os animais utilizados nos experimentos são um mero exemplar, facilmente descartáveis e fungíveis. É evidente que essa indiferença em relação ao sujeito não acaba se restringindo aos experimentos laboratoriais, mas pode ser confirmada principalmente na divisão social do trabalho.

No período mágico, a palavra e a coisa estavam consubstanciadas numa relação de parentesco, ou melhor, de *mímesis*. Já na ciência há uma separação essencial entre o objeto e o pensamento, fundamentando a construção do ego vinculado à realidade. Essa afirmação pode ser ilustrada na relação, metaforicamente construída por Adorno e Horkheimer, entre a *Odisséia*, de Homero e a pré-história da racionalidade burguesa. A astúcia se origina justamente pela aparente rendição às leis mitológicas. Na verdade, Ulisses, o grande herói da epopéia, consegue ludibriar o mito porque se submete a ele. A lógica consiste na aparente rendição às normas da natureza, assimilando-a para poder logo em seguida negá-la com veemência.

Se a sobrevivência dos mitos baseava-se na necessária repetição e cumprimento das normas contratuais, Ulisses consegue fazer cumprir o contrato mas acrescenta novas artimanhas não previstas nas cláusulas originais. A inevitabilidade do destino é combatida a ferro, fogo e, principalmente, astúcia. O caso das sereias é exemplar: Ulisses ordena aos seus comandados que o amarrem ao mastro do navio, de modo tal que possa ouvir o canto sedutor das sereias sem que se jogue ao mar e pereça. Por outro lado, se seus fiéis sequazes estão com os braços livres para poderem remar, eles não conseguem ouvir os suplícios de seu senhor para que o soltem, pois estão com os ouvidos cheios de cera.

O senhor consegue ludibriar o mito, uma vez que segue seus ditames, interpondo seus comandados entre si e o objeto desejado. Contudo, a vitória do senhor não é total e paga um preço alto demais. É emblemática a necessidade de Ulisses de se auto-mutilar, amarrando-se ao mastro, para não se entregar completamente ao apelo sedutor da natureza que cada vez mais se distancia. Já seus sequazes também não escapam da alienação, pois estão surdos e, ao mesmo tempo, submetidos ao controle do senhor.

Torna-se clara a influência de Hegel da *Fenomenologia do espírito*, sobretudo no que se refere ao capítulo sobre a relação senhor-escravo. Se o escravo se encontra alienado, o senhor também se aliena, pois se o senhor se relaciona com a coisa pela mediação do servo, dependendo sobremaneira desse, abandona o aspecto da independência ao dominado, que trabalha diretamente.

Assim, de acordo com Adorno e Horkheimer, a necessária distância estabelecida entre o sujeito e o objeto, que é o pressuposto básico tanto da abstração e, porque não dizer, da própria projeção do pensamento, encontra-se ancorada na distância em relação à coisa que o senhor conquista através daquele que é dominado em um processo de mútua mutilação.

Outro exemplo dessa relação entre progresso e barbárie é o do encontro de Ulisses com o gigante Polifemo. Para poder vencer o monstro de um só olho, que se alimenta de carne humana, o astuto Ulisses manipula os significados da palavra para poder modificar o próprio objeto de atuação. Tal procedimento é

notório quando diz se chamar Oudeis (Ninguém), sendo que Odisseus (Ulisses) possui um som muito semelhante, são praticamente homófonos. Adorno e Horkheimer dizem que *a astúcia da autoconservação vive do processo que rege a relação entre a palavra e a coisa* ⁶.

Porém, para que essa astúcia triunfe no final é necessário primeiramente que dissimule a sua rendição ao natural, ao apelo do mimético. O conceito de *mímesis*, como bem observou Jeanne Marie Gagnebin, vai adquirindo diferentes tonalidades desde a *Dialética do esclarecimento* até a *Teoria estética* ⁷. Na *Dialética do esclarecimento* há um certo sentido de condenação da mímeses, ou seja, da atitude do indivíduo que, para poder livrar-se do medo do desconhecido (leia-se do natural), renuncia a diferenciar-se da entidade com a qual confronta o seu próprio ego e opta por imitá-la, negando a sua própria identidade.

O mesmo sentido de condenação desse conceito aparece não mais na era da magia mas sim no comportamento regressivo observado nos sequazes do nazismo, tema este que será melhor desenvolvido no capítulo sobre a análise dos mecanismos psicológicos da semiformação.

Já o sentido “positivo” da mímesis, observado na *Teoria estética*, da arte como o refúgio do comportamento mimético será abordado no último capítulo. No que diz respeito à contenda entre a astúcia e o natural no belo exemplo do encontro de Ulisses com Polifemo, vale ainda asseverar que o gigante é membro de um período em que há uma relação de parentesco, de coincidência entre a palavra e a coisa.

Quando Ulisses convence Polifemo a se embriagar com vinho consegue escapar, juntamente com seus homens, da armadilha fatal e inexorável. Percebe-se novamente o ardil de negação da própria identidade (quando o senhor se autodenomina ninguém) para logo em seguida afirmar-se como sujeito. Introduz-se a intenção na palavra e o encanto mágico é rompido, pois quando o gigante pede ajuda seus companheiros não compreendem como ele pode ter sido enganado por Oudeis.

⁶Adorno, Theodor W. & Horkheimer, Max, op.cit., p.65.

É interessante notar que o vitorioso Ulisses não pode permanecer mimeticamente atrelado a essa identidade, pois corre o risco de ficar aprisionado ao natural. Sendo assim, quando está já na sua embarcação, grita para o gigante que foi ele, Odisseus, o responsável pela sua decadência, e é quase morto por uma pedra arremessada por Polifemo. A natureza definitivamente não se aquieta diante do progresso da racionalidade, fundado na sua negação e no seu distanciamento. Para Gagnebin:

Esse processo de civilização que, como vimos, substitui a magia pelo trabalho e pela reflexão, repousa, portanto sobre a rejeição dos comportamentos miméticos arcaicos: não consegue porém erradicar essa lembrança originária: a resposta mimética, que era uma reação de aversão e de medo, reaparece na aversão ao mimetismo e no medo do mimetismo, na sua proibição pelas leis sociais e culturais. Essa dialética explicaria, segundo Adorno e Horkheimer, várias proibições tão religiosas como pedagógicas, como a proibição da imagem na religião judaica ou do lúdico na vida adulta, ou ainda de grupos sociais cujos hábitos não se encaixam nos valores do esforço, do sacrifício e do trabalho ⁸.

Se a natureza não sossega, tampouco o pensamento regulador se apazigua e atinge o auge da sua ambição de finalmente encontrar a resolução das contradições entre subjetividade e objetividade por meio da chamada teoria tradicional. A metáfora da Odisséia, utilizada por Adorno e Horkheimer, possui o mérito de solapar o raciocínio linear de que o progresso do esclarecimento sempre caminhou numa só direção, cujo sucesso fundamentou-se no exercício da subjetividade que não se arrefece frente aos obstáculos de origens natural ou mesmo “sobrenatural”. Destarte, tanto a convicção de Bacon de que a instrumentalização do conhecimento produziria uma sociedade de indivíduos emancipados quanto o anseio comteano de que o positivismo solucionaria as contradições sociais no plano lógico-dedutivo sofrem sérios abalos frente à denúncia da interdependência entre o progresso e a barbárie.

⁷Gagnebin, Jeanne Marie, *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*, Rio de Janeiro, editora Imago, 1997, p.89.

⁸In Gagnebin, Jeanne Marie, op.cit., p.91.

Portanto, após essas breves considerações sobre essa relação observada na análise das aventuras de Ulisses, seria relevante retornar à dimensão filosófica com o objetivo de investigar o desenvolvimento do esclarecimento e do seu apogeu no agir formativo burguês. A filosofia poderia então respaldar o sonho da formação (*Bildung*), ou seja, o de corresponder ao resultado inevitável de uma sociedade que se libertou das amarras morais e materiais correlatas aos regimes sociais pré-capitalistas. Pela primeira vez na história da humanidade, o conceito de cidadania seria totalmente universalizado pois fundamentar-se-ia na formação individual de cada cidadão. O próprio Adorno relaciona o conceito de formação com a ascensão da burguesia da seguinte forma:

*O conceito de formação emancipou-se com a burguesia...A formação tornou-se objeto de reflexão e consciente de si mesma, foi devolvida purificada aos homens. Sua realização deveria corresponder a uma sociedade burguesa de seres livres e iguais...A formação devia ser aquela que dissesse respeito, de uma maneira pura como seu próprio espírito, ao indivíduo livre e radicado em sua consciência, ainda que não tivesse deixado de atuar na sociedade e sublimasse seus impulsos. A formação era tida como condição implícita a uma sociedade autônoma: quanto mais lúcido o singular, mais lúcido o todo*⁹.

A lucidez da sociedade esteve condicionada à lucidez do indivíduo desde o incipiente modo de produção capitalista. A personalidade “autônoma”, ou seja, a personalidade que é capaz de discernir o momento em que deve agir do momento em que deve obedecer, sempre foi uma exigência do capitalismo que encontra seu apogeu no período liberal.

Mesmo que o indivíduo tivesse a obrigação de procurar apaziguar a força de suas energias libidinal e agressiva ao deslocá-las para as atividades socialmente aceitas haveria o gozo do conforto pessoal proveniente da consciência de que todos deveriam se comportar também dessa forma. Independentemente das respectivas origens sociais, todos estariam submetidos à observância das mesmas leis. A ascensão econômica capitalista já observada nas

⁹In Adorno, Theodor, W. “Teoria da semicultura”, tradução de Newton Ramos de Oliveira com a colaboração de Bruno Pucci e Cláudia de Moura Abreu. In *Educação e sociedade*, Campinas, editora Papyrus, ano XVII, dezembro, 1996, p.391.

entranhas do modo de produção feudal é coroada com a promessa da emancipação política tanto individual quanto coletivamente. Seriam seres racionais os responsáveis pela perpetuação da liberdade garantida por uma sociedade racional.

A ideologia liberal sempre apregoou que o progresso na escala hierárquica dependeria quase que exclusivamente da vontade e do livre-arbítrio de cada indivíduo, pois não haveria mais qualquer tipo de impedimento, concernente às opções políticas ou mesmo religiosas, que pudesse prejudicar de antemão a possibilidade de ascensão social. A mudança na escala hierárquica não seria mais uma exceção tal como no feudalismo, cuja estrutura social era tão estanque que a chance de se progredir na vida para os filhos dos servos e camponeses limitava-se aos poucos “felizardos” que conseguiam ingressar na carreira eclesiástica. O desenvolvimento das forças produtivas capitalistas não mais poderia aceitar a manutenção dessa estrutura sócio-política.

Tudo parecia perfeito não fosse um decisivo detalhe: as relações materiais capitalistas negam antecipadamente a veracidade dos seus conteúdos ideológicos de igualdade, liberdade e de democracia. A abstração da equidade de forças no estabelecimento do contrato social é calcada, na realidade, numa dura discrepância de poderes e na injustiça da expropriação das capacidades físicas e afetivas da maioria dos indivíduos, tal como Marx denunciou em seus textos ¹⁰.

É no capitalismo que o esclarecimento aferra-se ainda mais à sua contradição imanente: nunca houve na história da humanidade um período como esse no qual o progresso incalculável das forças produtivas fosse atrelado à uma degradação inédita tanto da natureza externa quanto da natureza interna. O devaneio da formação, que representa o ápice do desejo de reconciliação do esclarecimento com a sua própria contradição interna, sobreviverá apenas no plano ideológico na sociedade do capitalismo tardio.

Em um dos principais textos escritos por Horkheimer *Teoria tradicional e teoria crítica*, publicado em 1937, há uma asseveração que reflete magistralmente

¹⁰Cf. Marx, Karl, “Manuscritos econômicos e filosóficos”, tradução de José Arthur Giannotti. In *Os pensadores - Marx*, São Paulo, editora Abril, 1974, p.16.

o espírito objetivo da sociedade do capitalismo tardio, a saber, a de que as relações entre as hipóteses e os fatos não mais se realizam preponderantemente pela intervenção dos cientistas, mas sim pela interferência das indústrias ¹¹.

Essa subserviência da ciência em relação ao capital ilustra também o caráter totalitário do esclarecimento (*Aufklärung*): o progresso baseado na reprodução da barbárie, incrivelmente potencializado com o desenvolvimento técnico. É de conhecimento geral que grandes invenções tecnológicas foram produzidas devido aos interesses militares de dominação e controle das informações. O computador utilizado para escrever esse texto é um notório exemplo desse fato.

O falso do esclarecimento, observado nas diretrizes da teoria tradicional, não é a aplicação do raciocínio lógico-dedutivo, a necessidade do exercício da disciplina científica ou mesmo da precisão metodológica. A sua falsidade se caracteriza pela pretensão de que a relação sujeito-objeto é indefinida, passível de ser sempre modificada mediante o exercício da vontade a despeito dos entraves e condicionantes sociais. É como se as contraditórias relações entre sujeito e objeto pudessem ser amainadas e até mesmo solucionadas por meio do emprego do raciocínio dedutivo correto.

É nesse sentido que Horkheimer define a chamada teoria tradicional como uma sinopse de proposições de uma determinada área específica, sendo que de suas relações pode-se e deve-se extrair as respectivas teorias que serão aplicadas e testadas quanto aos seus poderes de previsibilidade e de verificabilidade. O objetivo central é o de reduzir ao máximo o número de princípios em relação às conclusões, pois assim evita-se a provável ocorrência da discrepância entre o controle das variáveis e os resultados esperados.

Segundo Horkheimer, essa definição de teoria encontra-se nos primórdios da filosofia moderna, ou seja, em Descartes. Sendo assim, seria interessante efetuar uma breve digressão na análise da instrumentalização da razão na

¹¹Cf. Horkheimer, Max, *Teoria tradicional e teoria crítica*, tradução de Edgard Afonso Malagodi e Ronaldo Pereira Cunha, coleção “Os pensadores”, São Paulo, Nova cultural, 1991, p.36.

sociedade capitalista contemporânea e procurar aprofundar essa mesma relação no período concernente à ascensão e posterior consolidação do capitalismo.

Com efeito, de acordo com o método científico-dedutivo cartesiano, a ordenação do mundo abre-se para uma conexão de inferências intelectuais. Não é por acaso que Horkheimer faz menção à terceira máxima do texto *Discurso sobre o método* do filósofo francês, a qual caracteriza tanto o papel do arbítrio e da vontade como também a relevância do procedimento metodológico analítico-dedutivo. Nessa máxima, Descartes enfatiza a idéia de que o pensamento ordenado deve conduzir à progressão do conhecimento dos objetos mais fáceis até chegar ao conhecimento dos objetos mais complexos ¹².

É importante constatar que Descartes diz que é a ordenação do *seu* pensamento que pode fundamentar as bases do conhecimento. Não é também fortuita essa ênfase na intervenção do sujeito está presente também tanto no início das *Meditações metafísicas*, quando o filósofo francês confirma o seu desejo em questionar, em sua maturidade, os preconceitos adquiridos durante o seu processo educacional, quanto no final da primeira meditação em sua luta contra a tentação de abandonar a dúvida metódica, uma vez que se defronta desesperadamente com todas as dificuldades provenientes da universalização desse recurso metodológico.

Diante do conturbado caldo cultural, político e econômico do século XVI, no qual as seculares certezas da Idade Média eram solapadas nas mais variadas áreas, em virtude da ascensão da burguesia, dos descobrimentos de outras culturas e dos avanços científicos, Descartes tomou para si a tarefa monumental de elaborar um método que visava, nada mais, nada menos do que a unificação do conhecimento humano, mediante o auxílio do instrumental matemático.

Há que se considerar que tal empresa exigiria um esforço volitivo descomunal. O livre arbítrio seria a garantia do próprio desenvolvimento do método analítico-dedutivo, pois o homem seria livre para poder duvidar da veracidade das relações de correspondência entre as coisas e as suas respectivas representações, através do recurso da suspensão do seu juízo, até o momento em

¹²Cf. Horkheimer, Max, op.cit., p.32.

que tivesse a certeza de conhecê-las de forma clara e distinta. Essa certeza encontra seu primeiro fundamento quando Descartes chega à conclusão de que, caso se encontre sob os efeitos dos poderes de um gênio maligno e, mesmo que se convença de que não exista nada no mundo, que não existam corpos, terra ou céu, não deixa de *pensar* que é alguma coisa. A natureza do ser existente revela-se natureza pensante.

Nesse momento, deve-se enfatizar o papel da vontade no que se refere à condução da nossa atenção para que esta não se desvie do caminho da verdade, em função dos contratempos e obstáculos propiciados pelo engano dos sentidos ou mesmo pela imaginação. Só mesmo através de um grande esforço de atenção é que podemos evitar a precipitação em nossos julgamentos. Se procedermos dessa forma poderemos nos livrar da influência desses preconceitos, que nada mais são senão obstáculos ao pleno exercício da luz natural, ou seja, da razão.

Como foi dito anteriormente, esse grande esforço de atenção implica no bom uso de nossa infinita capacidade volitiva. Conseqüentemente, mais do que nunca faz sentido a afirmação de Lívio Teixeira: *...Eis por que Descartes considera que as realizações da inteligência, o desenvolvimento ordenado das idéias claras e distintas é de fato, em primeiro lugar, uma conquista da vontade* ¹³.

Caberia às nossas próprias forças, mediante um ato de extrema vontade, concretizar a impressão em nossas memórias de que jamais devemos julgar previamente as coisas que ainda não conhecemos de forma clara e distinta, ou então, que devemos concentrar nossos esforços na revisão de nossos preconceitos, a fim de que erremos cada vez menos. Conseguiremos, dessa forma, distinguir o que é falso daquilo que é verdadeiro - dado que é verdadeiro o que é conhecido clara e distintamente - e assim, segundo Descartes, nos aproximaremos ainda mais de Deus. A mediação divina é utilizada para reafirmar a positividade da ação humana e não o contrário. É o homem que deve assumir o controle de suas próprias atividades, pois ele possui as capacidades cognitivas e afetivas necessárias para a realização dessa empreita.

¹³Teixeira, Lívio - *Ensaio sobre a moral de Descartes*, São Paulo, editora Brasiliense, 1990, p.30.

Se realmente o erro provém do fato de que nossa vontade é infinita e nosso entendimento é finito, e que, quando exercemos nosso livre arbítrio, em certas ocasiões a vontade acaba por obscurecer a própria luz natural quando julgamos alguma coisa, por outro lado nos é propiciada a oportunidade de controle de nossa vontade. Descartes nos mostra que somos então capazes de utilizar nossa imensa força de vontade de maneira racional e produtiva.

O próprio Horkheimer reconhece a relevância da teoria tradicional e, portanto, de suas próprias origens presentes nas contribuições de Descartes para a fundação da filosofia ocidental moderna. Não há dúvida que tal elaboração representou um momento de evolução e desenvolvimento na base econômica e material da sociedade, porém, à medida em que o conceito de teoria é independentizado como que saindo da essência interna da gnose, possuindo uma fundamentação a-histórica, ele se transforma em uma categoria coisificada e, portanto, ideológica. O frankfurtiano se opõe criticamente a esse tipo de solipsismo filosófico, no qual inclui o pensamento cartesiano, que possui a pretensão de ser um saber conciliador das antinomias entre sujeito e objeto:

Tampouco o sujeito pensante é o ponto onde coincidem sujeito e objeto...Esta aparência, da qual o idealismo tem vivido desde Descartes, é ideologia em sentido rigoroso: a liberdade limitada do indivíduo burguês aparece na figura de liberdade e autonomia perfeitas. Mas o eu, quer seja meramente pensante, quer atue de alguma outra forma, também não está seguro de si próprio numa sociedade intransparente e inconsciente. No pensamento sobre o homem, sujeito e objeto divergem um do outro; sua identidade se encontra no futuro e não no presente. O método que leva a isso pode ser designado como clareza, de acordo com a terminologia cartesiana, mas essa clareza significa, no pensamento efetivamente crítico, não apenas um processo lógico, mas também um processo histórico-concreto. Em seu percurso se modifica tanto a estrutura social em seu todo, como também a relação do teórico com a classe e com a sociedade em geral, ou seja, modifica-se o sujeito e também o papel desempenhado pelo pensamento. A suposição da invariabilidade social da relação sujeito, teoria e objeto distingue a concepção cartesiana de qualquer tipo de lógica dialética...Na realidade social, a atividade de representação jamais se manteve restrita a si mesma, pelo contrário, sempre atuou como um momento dependente do processo de trabalho, que tem, por sua vez, uma tendência própria¹⁴.

¹⁴In Horkheimer, Max, op.cit., pp.46,47.

Se a teoria crítica assemelha-se à teoria tradicional quanto ao rigor observado nas análises das relações entre as hipóteses e os fatos, por outro lado, ela não se esgota pelo simples fato de relacionar os conceitos com a realidade pela mediação de hipóteses. A tão desejada neutralidade científica se revela meramente um descompromissado, ilusório e, por que não dizer, perigoso deleite.

Horkheimer assevera que o pensamento crítico é motivado pelo anseio de uma efetiva aproximação entre os desejos individuais e coletivos, na busca de uma reconciliação verdadeira. Enquanto as relações sociais insistem em negar essa alternativa de existência, faz-se mais do que necessária a teoria que denuncia e critica as falsas reconciliações. A crítica imanente da cultura deve ser realizada mesmo que se corra o risco de se receber do pensamento estereotipado os rótulos de um indefectível pessimismo ou uma irritante postura elitista.

Se a práxis social é desumana, então o pensamento não pode se eximir de sua tarefa de exercer um juízo de valor que nada mais é do que a realização de sua própria autocrítica. Se não houver essa reflexão de si mesmo, o pensamento termina por se absolutizar e assim oferece sua decisiva cooperação para a reprodução da barbárie. Não obstante a veracidade desse raciocínio, antes mesmo de um maior aprofundamento do estudo da conversão da formação em semiformação, seria relevante investigar um pouco mais o processo de ascensão da categoria formação enquanto representante do apogeu do esclarecimento – cuja essência foi tão apregoada nos escritos de Bacon, Comte e Descartes – sobretudo no que concerne às contribuições de Kant, Hegel e Goethe.

Tendo por base uma posição contrária à essa absolutização do esclarecimento, Adorno faz a defesa da atualidade dos conceitos kantianos, sobretudo a imperiosa necessidade de que o homem se liberte do seu estado de menoridade, buscando a concretização de sua emancipação (*Mündlichkeit*)¹⁵.

¹⁵Cf. Adorno, Theodor, “Educação e emancipação”, tradução de Wolfgang Leo Maar, in *Educação e emancipação*, Rio de Janeiro, editora Paz e Terra, 1995, p.169. A proposta de Adorno quanto à atualização dos conceitos kantianos será melhor elaborada no capítulo sobre as contribuições da teoria crítica às questões educacionais.

De fato, já em 1783 Kant definiu a *Aufklärung* como esclarecimento, que nada mais seria do que a emancipação do homem do seu estado de menoridade, estado este que deve às próprias ações humanas a sua origem e perpetuação ¹⁶. É sintomática a forma como o filósofo alemão estimula a utilização do próprio entendimento. Ele apregoa efusivamente: *Sapere aude!*. O homem precisa ter a coragem de admitir que suas ações e pensamentos são controlados por certos tutores e que essa situação não é eterna, pois o indivíduo pode, através do uso da razão, transformar-se num interventor, num sujeito.

Mas, torna-se cada vez mais difícil a libertação do estado de menoridade. Para Kant, esse estado, já no final do século XVIII, havia adquirido o *status* de uma outra natureza. O homem teria desenvolvido até mesmo amor pela sua condição de tutelado, pois é muito mais fácil absorver preceitos e fórmulas dos tutores quanto aos comportamentos que deverão ser reproduzidos do que o exercício da auto-reflexão e da possível contestação aos mandos e desmandos dos senhores.

Portanto, para poder ser sujeito, ele precisaria ser livre para poder fazer aquilo que o filósofo alemão denominou uso público da razão em todas as questões pertinentes. Há uma interessante comparação entre os chamados usos público e privado da razão. O uso privado da razão é aquele que o sábio faz quando encontra-se subordinado às regras e leis correspondentes à função ou ao papel que exerce em uma determinada instituição.

Como membro da igreja, o sacerdote, por exemplo, subordina-se aos ditames e mandamentos da instituição. Ele tem o dever de obedecer as ordens dos seus superiores. Já o uso público da razão proporciona justamente a possibilidade da crítica às mesmas regras às quais está subjugado no plano individual. Para Kant, é verdade que o sacerdote se subsume às leis do credo que ajuda a disseminar quando faz um sermão aos sequazes de determinada religião.

No entanto, não é menos verdadeiro que o mesmo sacerdote tem o direito enquanto sábio e, principalmente, cidadão do mundo, de fazer público, se assim

¹⁶Cf. Kant, Immanuel, "Resposta à pergunta: que é esclarecimento". In *Textos seletos*, edição bilíngue, tradução de Raimundo Vier e Floriano de Souza Fernandes, Petrópolis,

desejar, suas objeções e discordâncias em relação ao credo ao qual é subordinado ao fazer uso privado de sua razão. É na qualidade de membro de uma comunidade total, formada por cidadãos de todo o mundo, que o sábio...*que se dirige a um público por meio de obras escritas de acordo com seu próprio entendimento, pode certamente raciocinar, sem que por isso sofram os negócios a que ele está sujeito em parte como sujeito passivo*¹⁷. Através de suas obras, o sacerdote se comunica com o mundo e realiza em si mesmo e nas suas produções o próprio conceito de liberdade.

Por outro lado, é importante notar que, para Kant, se o uso privado da razão é muitas vezes limitado, isso não significa necessariamente que ocorra o impedimento do progresso do esclarecimento. Pode-se afirmar que é justamente dessa tensa relação entre o indivíduo membro de uma instituição sendo, ao mesmo tempo, sábio e cidadão do mundo, que se fortalece a postura de crítica e de questionamento dos entraves que obstam o progresso do esclarecimento.

Uma leitura apressada do texto de Kant, *Resposta à pergunta: que é “esclarecimento”?*, poderia engendrar o raciocínio precipitado de que o filósofo alemão seria partidário da opinião de que as instituições sociais deveriam ser solapadas, mediante a utilização pública da razão. Mas não é isso que ocorre na verdade. O mesmo sacerdote que, ao fazer uso público de sua razão enquanto sábio, critica as regras que considera injustas do credo que segue, não deixa de ser ao mesmo tempo um religioso sabedor de seus deveres para com a instituição à qual está agregado. Dessa forma, a exposição das propostas alternativas poderiam viabilizar um avanço qualitativo da própria igreja. Ora, as instituições poderiam e deveriam ser melhoradas, pois existe o espaço necessário para que o raciocínio não permaneça estanque.

Porém, e quando a fluidez do pensamento é ameaçada, ou seja, quando os tutores criam impecílios para o progresso do esclarecimento, a tal ponto que se reproduza um permanente estado de dominação? De acordo com Kant, isso seria inteiramente impossível. Não há possibilidade de um período histórico determinar

editora Vozes, 1985, pp.100-116.

¹⁷In Kant, Immanuel, op.cit., p.106.

categoricamente os valores e comportamentos de um período seguinte, impedindo o pulsar do esclarecimento. Se isso porventura acontecesse, seria um verdadeiro crime contra a espécie humana.

Seguindo essa linha de raciocínio, a conclusão conseqüente seria a de que finalmente a humanidade estaria usufruindo os benefícios de uma época esclarecida. Mas Kant não compartilha de um ponto de vista tão otimista. O filósofo alemão contesta a asserção de que vive numa época esclarecida e, no mesmo movimento, diz que vive numa época de esclarecimento.

Essa sutil diferença entre os termos não pode ser subestimada. Já no final do século XVIII e, portanto, no apogeu das idéias iluministas em toda Europa, Kant ponderadamente argumentou que ainda faltava muito para que os homens pudessem ser considerados indivíduos emancipados, ou seja, capazes de fazer um uso seguro do próprio entendimento sem o controle abusivo dos seus respectivos tutores. Por outro lado, o mesmo Kant identifica a existência de claros sinais da saída do homem do seu estado de menoridade. E é por isso que afirmou estar vivenciando a época do esclarecimento, ou seja, a época de Frederico.

No capítulo *Da sociogênese dos conceitos de "Civilização" e "Cultura"*, de Norbert Elias, podemos encontrar subsídios para a compreensão dessa assertiva de Kant. De fato, em 1780, Frederico, o grande, publica uma obra intitulada *De la littérature allemande* na qual torna explícita sua preocupação com a língua alemã, considerada um dialeto semibárbaro tão fracionado quanto o próprio país dividido em inúmeras províncias.

Além da crítica contundente de Frederico à língua alemã, o monarca também se insurge contra o baixo nível dos intelectuais alemães e o fraco desenvolvimento da ciência em seu país. Não obstante, Frederico também observa indícios de que a Alemanha fatalmente iria superar esse período obscuro de sua história, decorrente das guerras intermináveis e do fraco desenvolvimento do comércio.

A Alemanha estaria destinada a se regozijar diante de uma nova era de prosperidade artística e científica, uma vez que poder-se-ia notar claros vestígios de efervescência econômica. O desalento de Frederico estaria fadado a

desaparecer num futuro não tão distante. Norbert Elias afirma que o monarca se comparou a Moisés pois ambos profetizaram o progresso de seu povo mas não puderam experienciá-lo ¹⁸.

A publicação de vários textos praticamente contemporâneos à publicação de *De la littérature allemande*, na filosofia e na literatura, tais como a *Crítica da razão pura*, de Kant e *Iphigenie* de Goethe, respectivamente, pareciam reforçar o argumento profético de Frederico. Porém, Elias afirma que, antes mesmo dessa contestação do monarca, a Alemanha já experienciava a existência de grandes produções, tais como o próprio *Werther* de Goethe.

De qualquer forma, é interessante observar nessa atitude de Frederico uma certa ambigüidade. Se, por um lado, o governante da Prússia foi historicamente identificado como herói nacional por causa de sua atuação na esfera político-militar e da sua preocupação com o desenvolvimento de uma ciência e de uma literatura alemã de alto nível, por outro lado, foi não menos importante a sua valorização dos modos considerados civilizadamente corretos de se comportar. Ele sempre deveu a herança de seu julgamento estético à França, principalmente ao iluminismo de Voltaire. No livro de Elias há uma preciosa passagem na qual Frederico faz uma série de objeções aos textos de Shakespeare, principalmente quanto à convivência, ao seu ver, irremediavelmente forçada, entre os coveiros e os carregadores e os reis e as rainhas. Não seria aceitável mesclar os sentimentos dos plebeus e os sentimentos dos nobres, pois havia um nítido rompimento entre o desejo e sua referência social. Da mesma forma que se poderia notar características peculiares aos prazeres das classes baixas, existiria também o prazer exclusivo do rei e da rainha.

Ora, há uma óbvia linha divisória entre prazer e classe social. No mesmo texto em que há a condenação dessa “herética” atitude de aproximação dos sentimentos imputados aos nobres e à plebe o imperador reprova, ao mesmo tempo, a tentativa germânica de reprodução dos textos de Shakespeare, a saber, o *Götz von Berlichingen*, de Goethe.

¹⁸Cf. Elias, Norbert, “Da sociogênese dos conceitos de “Civilização” e “Cultura”, tradução de Ruy Jungmann. In *O processo civilizador*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar editor, 1994,

Aliás, a admiração de Goethe pelos escritos do poeta inglês tornou-se notória cerca de vinte anos após a publicação de *Götz von Berlichingen* na sua obra de maturidade intitulada *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister (Wilhelm Meister Lehrjahre)*. O respeito que Goethe demonstra por Shakespeare, nessa obra, em certos momentos se confunde com afeição, pois basta perceber como o assombro de Wilhelm Meister em relação aos textos do poeta inglês, contido na sua obstinada tentativa de representá-lo dignamente no palco, adjudica-se à postura do próprio Goethe.

Sobre o papel fundamental desse romance na elaboração e na defesa do conceito de formação (*Bildung*) serão, posteriormente, desenvolvidas algumas considerações. Nesse momento, ainda faz-se necessário retomar a postura ambígua de Frederico para que se possa aprofundar um pouco mais uma antítese que, se está presente na sua figura, extrapola a sua singularidade e permite pontuar, por meio da análise da conduta aparentemente paradoxal do monarca prussiano, uma contradição real que reporta ao espírito objetivo da época.

Não é obra do acaso a publicação em francês de seu livro, pois este era considerado o idioma reconhecido por todos como o porta-voz da própria civilização. Portanto, longe de representar simplesmente uma idiosincrasia, a escolha de Frederico em publicar seu texto nesse idioma denota o espírito objetivo vigente, cuja estrutura fundamentou-se na reprodução de uma antítese entre os termos civilização (*Zivilisation*) e cultura (*Kultur*), que ultrapassa as barreiras, às vezes aparentemente um tanto imparciais, da mera qualificação semântica.

O termo “civilização”, legítimo representante das identidades nacionais francesas e inglesas, de acordo com Elias, refere-se a fatos políticos, econômicos, religiosos ou técnicos, morais ou sociais. Já o termo “cultura” reporta sua principal característica aos fatos intelectuais, artísticos e religiosos, “separando-se” dos aspectos político-econômicos e sociais.

Inicialmente, tal conceito exprimiu o espírito de um grupo social bem específico: a classe média alemã. Mas, conforme a própria Alemanha caminhou para sua unificação, *Kultur* gradativamente também foi amalhando as cores da

identidade nacional. De qualquer modo, ambos os conceitos ilustram as suas respectivas sociedades, bem como as particularidades significativas de seus climas culturais. Há uma importante diferença entre esses conceitos que precisa ser demarcada. *Zivilisation* alude principalmente aos comportamentos considerados civilizados e, dessa forma, dignos de serem exportados para todas as nações consideradas limítrofes entre a barbárie e a civilização e que precisariam ser impreterivelmente absorvidos.

Por sua vez, o emprego do conceito *Kultur* não dá tanta relevância aos atributos civilizatórios que foram obtidos principalmente pela herança do berço nobre. A valorização principal do conceito consubstancia-se às realizações específicas que podem ser distinguidas na forma de livros, nos compêndios científicos, filosóficos ou religiosos, nas obras de arte, no campo das artes plásticas, nas esculturas, na música, enfim, em todos os produtos que portam na sua imanência a história conflituosa, porque mesclam progresso e barbárie, da projeção da subjetividade humana e sua objetivação nos produtos do trabalho ¹⁹.

Essa relevante diferenciação entre os termos “civilização” e “cultura” aplica-se, respectivamente, às relações externas entre, por um lado, a França e a Inglaterra, países que já haviam assumido categoricamente o rótulo de nações colonizadoras, após a resolução, ainda que parcial, dos conflitos internos entre os grupos sociais hegemônicos e, por outro lado, à Alemanha, que em pleno final do século XVIII ainda questionava a si própria a sua identidade. Essa mesma distinção também se faz presente nas relações internas entre a nobreza alemã, muito mais próxima da valorização das atitudes consideradas civilizadas e que tinham a França como principal preceptor e a classe média alemã, desunida na esfera político-econômica, mas preocupada em preservar a contínua renovação de uma unidade intelectual.

A fundamentação do conceito de *Kultur* vinculou-se com a ascensão da classe burguesa alemã, orgulhosa de ser a autora de produções culturais que idealizaram um futuro bem diferente daquele apoiado no elogio aos hábitos e

¹⁹Cf. Elias, Norbert, *op.cit.* p.24.

costumes "civilizados" e sustentados pela ociosa nobreza européia. O futuro melhor seria aquele em que a cultura poderia ser objetivada, de tal maneira que haveria um auto-reconhecimento do espírito na miríade de manifestações culturais listadas anteriormente.

Essa verdadeira revolução do espírito (*Geist*) tornou-se possível justamente porque os membros da classe média burguesa alemã, espelhados nas figuras dos servidores civis, administradores e, principalmente, clérigos e professores, afastaram-se das atividades políticas propriamente ditas. Isso não significa que suas opções não implicaram em uma transformação social, pois a própria rotulação da Alemanha como a pátria dos "poetas e pensadores" já denota uma alteração no plano político, na sua práxis social modificada.

Por outro lado, a autolegitimação desse estrato social ocorreu na realização de suas obras intelectuais, científicas, artísticas e religiosas. Entre outras causas, esse distanciamento das questões de natureza político-econômica originou-se do fraco desenvolvimento comercial da burguesia alemã do século 18. De acordo com Elias, a *intelligentsia* parece "flutuar no ar", pois se refugia no mundo dos livros, da arte, da erudição. No final do século XVIII as diferenças entre uma classe média alemã, orgulhosa de ser a portadora da *Kultur* e a nobreza alemã, que proclamava para todos a altivez de ser a porta-voz dos modos de comportamentos considerados civilizados foram observadas novamente por Kant. Um ano após a publicação do texto *Resposta à pergunta: que é esclarecimento?*, o filósofo alemão publica o livro *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Nesse obra Kant uma vez mais reflete sobre as relações conflituosas entre os termos *Kultur* e *Zivilisation*. Na sétima proposição, ele afirma o seguinte:

Mediante a arte e a ciência, nós somos cultivados em alto grau. Nós somos civilizados até a saturação por toda espécie de boas maneiras e decoro sociais. Mas ainda falta muito para nos considerarmos moralizados. Se, com efeito, a moralidade pertence à cultura, o uso, no entanto, dessa

idéia, que não vai além de uma aparência de moralidade (Sittenähnliche) no amor à honra e no decoro exterior, constitui apenas a civilização ²⁰.

Nessa ponderação de Kant destacam-se novamente ambos os conceitos (*Kultur* e *Zivilisation*) representativos da classe média burguesa e da nobreza alemãs. No texto *Resposta à pergunta: que é esclarecimento?*, nota-se a ênfase no caráter processual da *Aufklärung*, no reconhecimento de que ainda não se vivenciava uma época esclarecida, mas sim caminhando para tal.

Já nessa última citação, uma vez mais o pensador alemão declara que os homens ainda não podem considerar a si próprios como seres moralizados, rebelando-se contra a tendência da época de acentuar a aparente antinomia absolutizadora entre os conceitos de cultura e civilização. Seguindo um raciocínio semelhante, Horkheimer e Adorno elaboram o seguinte comentário sobre essa última asserção de Kant:

Utilizando a forma gramatical da coordenação, Kant coloca os dois conceitos de Cultura e Civilização numa relação que não é a da simples sucessão no tempo nem de mera incompatibilidade, caracterizando-os como elementos interdependentes e até contraditórios do processo gradual de socialização. Ele sabe que não pode existir uma sem a outra; que o desenvolvimento interior do homem e sua configuração do mundo externo dependem um do outro, sendo uma ilusão querer criar um mundo de interioridade que não desse provas de sua existência atuando sobre a realidade exterior ²¹.

Se no texto *Resposta à pergunta: que é esclarecimento?*, Kant imputa explicitamente à religião o papel de obstaculizar a saída do homem da menoridade, ainda que ele mesmo seja considerado culpado pela perpetuação desse estado, já no segundo texto o filósofo alude ironicamente à auto-imagem alemã de civilização que é sobrecarregada de boas maneiras e de decoro sociais.

Não é porque a nobreza alemã se enfurece em relação aos hábitos sociais

²⁰Kant, Immanuel, *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita, edição bilíngue, coleção elogio da filosofia*, tradução de Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra, São Paulo, editora brasiliense, 1986, p.19.

²¹ Horkheimer, Max & Adorno, Theodor, W., “Cultura e civilização”, tradução de Álvaro Cabral. In *Temas básicos de sociologia*, São Paulo, editora Cultrix, 1973, p.96.

considerados não civilizados dos demais grupos sociais que lhe pode ser atribuída a distinção de uma moral superior. Há, na verdade, a objetivação de uma aparência de moralidade. (*Sittenähnliche*).

Seguindo o raciocínio kantiano, a aplicação da idéia de uma moral, que pertença ao campo da cultura, só pode abandonar essa aparência se os Estados deixarem para trás seus propósitos expansionistas e violentos e, ao invés disso, assumirem uma postura reforçadora da aspiração de que os cidadãos desenvolvam a sua formação, a sua *Bildung*.

Essa relação entre o esclarecimento (*Aufklärung*) e a formação (*Bildung*) pode muito bem ser delineada mediante a comparação entre esses dois textos de Kant. A análise das nove proposições da *Idéia de uma história universal...* permite vislumbrar o seguinte raciocínio: os homens que buscam o atendimento de seus próprios interesses, na maior parte das vezes em conflito com os desejos alheios, não se dão conta de que seguem os propósitos da própria natureza. Aliás, mesmo se eles fossem conscientes dessas intenções, isso não acarretaria grandes mudanças.

Todavia, é fato que essas disposições naturais estejam voltadas para o uso da razão e que, portanto, precisam ser desenvolvidas na espécie humana e não apenas em um só indivíduo. Para que o homem possa fazer bom uso de suas disposições naturais por meio da razão, de acordo com o modo de pensar kantiano, ele precisaria de um tempo de vida muito maior do que aquele que lhe é concedido pela natureza. Conseqüentemente, são necessárias várias gerações para que ocorra uma aproximação não tão antagônica entre as disposições naturais e a própria razão, proporcionando não só a projeção e objetivação da subjetividade humana, como também as bases da própria faculdade do julgar.

Para Kant, se o homem é mortal, a espécie é imortal. Por detrás da aparente obviedade dessa assertiva, esconde-se uma situação complexa muito bem delineada pelo filósofo, ou seja, se a natureza, por um lado, fornece as condições favoráveis para que o homem supere sua existência animal através do uso da razão, fortalecendo a própria auto-estima racional, já que é ele quem alcança a felicidade de obter, pelo seu trabalho, os meios de subsistência, as

vestimentas, a conquista da segurança, a satisfação própria, por outro lado, a degustação e o regozijo parecem sempre ser privilégios das gerações posteriores. De acordo com Kant,

Parece que a natureza não se preocupa com que ele (o homem) viva bem, mas, ao contrário, com que ele trabalhe de modo a tornar-se digno, por sua conduta, da vida e do bem-estar. O que permanece estranho aqui é que as gerações passadas parecem cumprir suas penosas tarefas somente em nome das gerações vindouras, preparando para estas um degrau a partir do qual elas possam elevar mais o edifício que a natureza tem como propósito, e que somente as gerações posteriores devam ter a felicidade de habitar a obra que uma longa linhagem de antepassados (certamente sem esse propósito) edificou, sem mesmo poder participar da felicidade que preparou ²².

O progresso humano, de geração à geração, seria quase que mera conseqüência dos conhecimentos e das instituições sociais produzidas em decorrência do crescimento da força e da influência da razão. Mas a imortalidade da espécie carrega dentro de si um antagonismo que é capaz tanto de fornecer os estímulos para as relações entre os indivíduos, como também instigar a desagregação social. Kant denomina esse antagonismo como a *insociável sociabilidade dos homens*.

Essa categoria possui o mérito de ilustrar muito bem as tendências da associação e da separação e que são representativas das próprias disposições naturais humanas. Da mesma forma como o homem procura a companhia de um outro para que possa identificá-lo e, no mesmo movimento, também confirmar sua própria identidade, por outro lado, tem dentro de si a propensão de querer tirar proveito das relações estabelecidas, objetivando apenas alcançar o seu próprio benefício. Se partimos dessas premissas, a conclusão será a inevitável oposição geral.

A originalidade de Kant é a de que essa inclinação do ser humano de privilegiar seus próprios interesses em detrimento dos desejos dos outros não só pode conduzir à separação e ao isolamento, como também essa mesma oposição

²²Kant, Immanuel, op.cit., p.12.

estimula o homem para que ele abandone a sua tendência à preguiça e progrida no sentido de questionar sua condição de ser menor.

Nesse momento, é interessante lembrar que o filósofo alemão já afirmara que a culpa do estado de menoridade é imputável ao próprio homem, na medida em que se deixa seduzir pelos encantos da comodidade de receber ordens acabadas de seus tutores, sem que precise raciocinar por si próprio. E é dessa contradição proveniente das disposições naturais humanas que, segundo Kant, se origina a própria cultura, ou seja, inicia-se um modo de pensar que paulatinamente converte as rudes disposições naturais propiciadoras do discernimento em princípios morais.

O progresso do esclarecimento (*Aufklärung*) deve sua origem à essa irônica situação pois, se não houvesse essa disposição natural da insociabilidade, não haveria nem a oposição que cada um deve encontrar em relação aos seus anseios egoístas, ou seja, não haveria as bases estruturadoras de prováveis contratos sociais, e nem tampouco o homem sentir-se-ia desafiado para que desse um basta na sua condição de tutelado. Isso significa que, se tudo não ocorresse desse modo, não teríamos as condições favoráveis para o recrudescimento da natureza racional. Há uma bela passagem na quarta proposição que diz o seguinte:

O homem quer a concórdia, mas a natureza sabe mais o que é melhor para a espécie: ela quer a discórdia. Ele quer viver cômoda e prazerosamente, mas a natureza quer que ele abandone a indolência e o contentamento ocioso lance-se ao trabalho e à fadiga, de modo a conseguir os meios que ao fim o livrem inteligentemente dos últimos ²³.

Dentro desse contexto, Kant reconhece que o maior problema da humanidade é tentar criar condições facilitadoras para a edificação de uma sociedade civil justa. Decididamente, esta não é uma tarefa fácil, pois a própria escolha de líderes esclarecidos e justos se confronta com o obstáculo de que a espécie humana possui a propensão para a prática de atitudes egoístas e interesseiras, objetivando antes de mais nada a realização do desejo particular.

²³Kant, Immanuel, op.cit., p.14.

Nem mesmo os líderes estariam isentos da tentação de pensar primeiramente em si próprios, em detrimento dos governados, pois são homens antes de tudo.

Diante de todas essas estorvos, aquele antagonismo, associado à categoria da insociabilidade sociável, exige uma tomada de posição em defesa de uma sociedade civil que não se escuse do desafio de tentar conciliar os interesses particulares e muitas vezes antagônicos dos seus cidadãos.

A máxima liberdade é a liberdade que possui um certo limite, pois dessa forma torna-se possível a coexistência da divergência de valores e de comportamentos. Aliás, é exatamente a presença dessa divergência de interesses que provoca uma tal situação que faz valer a conversão das disposições naturais para o discernimento em uma capacidade de reflexão e de julgamento que necessariamente produz uma moral simpática ao progresso do esclarecimento (*Aufklärung*).

Os elementos constituidores de uma sociedade mais justa fundam suas estruturas no processo de concretização de limites sociais. A possibilidade da propagação e da perpetuação do dever de respeitar a liberdade alheia assenta-se no direito de que também a liberdade individual foi reconhecida e acatada. A administração universal do direito e, porque não dizer, os próprios alicerces da cultura, baseiam-se no essencial processo disciplinador da disposição natural do ser humano em promover a insociabilidade social.

Evidentemente, a conversão das disposições naturais em princípios concernentes à faculdade do julgar não implica na cômoda dedução de uma provável aquietação da natureza. Como pôde ser observado, a força dos impulsos naturais se faz presente no próprio âmago da relação contraditória entre o impulso à auto-satisfação e a atitude de aquiescência concernente ao contrato social da justa sociedade civil.

Mas, esse tipo de sociedade, para Kant, não pode ser articulada sem antes ser resolvida a questão das relações entre os Estados. E é justamente na sétima proposição, já exposta anteriormente, que se destaca a relação observada entre cultura (*Kultur*) e civilização (*Zivilisation*). O interessante na leitura dessa proposição é o reforço ao argumento kantiano de que a disposição para a

insociabilidade também pode ser vista nas relações conflituosas entre os próprios Estados.

A incompatibilidade filogeneticamente humana também demonstra sua força nas disputas entre as instituições. Diante dessa constatação, novamente defrontamo-nos com o propósito da natureza humana de que desse cotejo de interesses, agora em uma escala macro-social, resulte aquilo que o filósofo alemão denominou vontade unificada, ou seja, após a concretização da barbárie da guerra, haveria a possibilidade da natureza direcionar os Estados para uma relação de paz, caso os homens fizessem uso da razão por meio da fundação da confederação das nações, garantindo os limites de ação, bem como os direitos e deveres de cada Estado.

O sonho de que tanto o indivíduo quanto as instituições sociais pudessem renunciar ao prazer obtido pela satisfação imediata das disposições naturais egoístas e interesseiras, em prol da esperança de uma liberdade mutuamente assegurada pela constituição de uma sociedade civil justa, espelha-se nessa categoria kantiana da vontade unificada. De fato, a relação estabelecida por Kant entre a vontade, a liberdade e a razão é ainda mais visível na seguinte ponderação do filósofo sobre o que significa a autonomia da vontade enquanto um imperativo, o qual revelar-se-á ser categórico:

Autonomia da vontade é aquela sua propriedade graças à qual ela é para si mesma a sua lei (independentemente da natureza dos objectos do querer). O princípio da autonomia é portanto: não escolher senão de modo a que as máximas da escolha estejam incluídas simultaneamente, no querer mesmo, como lei universal ²⁴...Não basta que atribuamos liberdade à nossa vontade, seja por que razão for, se não tivermos também razão suficiente para a atribuirmos a todos os seres racionais ²⁵.

Não obstante essas considerações, Kant não demonstra tanto otimismo quanto possa parecer à primeira vista, pois ele denuncia, já em 1784, uma aparência falsa de bem-estar exterior. O destaque que o filósofo alemão dá às

²⁴In Kant, Immanuel, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, tradução de Paulo Quintela, Lisboa, edições 70, 1995, p. 85.

²⁵Idem, p.95.

objeções de Rousseau ²⁶ quanto aos rumos tomados pelo progresso do esclarecimento (*Aufklärung*) denota um claro teor crítico, semelhante àquele notado no texto *Resposta à pergunta: que é esclarecimento?*

A aparência de bem-estar exterior é intrinsecamente prejudicial porque distorce os conflitos prementes entre as disposições naturais e a objetivação da razão tanto na dimensão individual, quanto na dimensão coletiva. É como se a conduta moral verdadeiramente “correta” só pusesse ser consubstanciada com o decoro civilizatório. Em uma situação-limite, a etiqueta e os comportamentos formadores das chamadas boas maneiras civilizadas forneceriam o substrato para essa construção de uma moral que, como foi posto anteriormente, é apenas aparente. E é por isso que o filósofo alemão imputa tanta relevância à necessidade de que os Estados resolvam seus conflitos, contribuindo para o aprofundamento da formação (*Bildung*) de seus cidadãos.

Trata-se da possibilidade de expansão da formação dos cidadãos, uma vez que o Estado permitiria a procura do próprio bem-estar, respeitando o cuidado de que essa busca não tivesse como conseqüência algum tipo de prejuízo à liberdade alheia. O Estado seria a principal instituição responsável para que fossem fornecidas condições de uma aproximação verdadeira e efetiva entre o impulso natural e as faculdades do intelecto até o surgimento da faculdade do julgar e da própria moral.

É através do fortalecimento da formação de cada cidadão que se faz possível o progresso do próprio esclarecimento (*Aufklärung*), pois quando o sábio e, paulatinamente, todos os outros cidadãos, conseguem fazer uso público da razão, as bases da condição de seres menores são irremediavelmente solapadas.

A ousadia de poder raciocinar por si próprio, ao mesmo tempo em que se possui publicamente a liberdade para poder criticar as instituições - as mesmas instituições às quais o homem se encontra subordinado quando faz uso privado da

²⁶De fato, essa observação de Kant sobre Rousseau destaca a objeção do autor de *Emílio* sobre os rumos tomados pela instrumentalização da razão no iluminismo europeu ao utilizar criticamente a categoria do estado natural. Esse mesmo teor crítico em relação ao filósofo francês é também notado no texto de Adorno e Horkheimer intitulado *Cultura e Civilização* presente no livro *Temas básicos de sociologia*, op.cit.

razão - no intuito de poder aperfeiçoá-las é um direito que deve ser assegurado principalmente pelo Estado.

O exercício dessa incumbência de se fazer uso público da razão implica na benfeitoria da própria sociedade, pois não se restringe ao indivíduo, mas sim revela-se fio condutor básico das instituições sociais. A vontade de Kant da estruturação de um futuro grande corpo político, formado pela confederação dos Estados, mescla-se com o alento de que a partir dessa união seria edificado o estado cosmopolita universal, capaz de dar conta da realização das disposições naturais humanas.

Portanto, haveria um determinado controle dessas disposições por meio da utilização da razão de forma tal que a dimensão destrutiva natural seria canalizada para a construção de uma sociedade civil justa. Esta sociedade seria alicerçada no convívio das diferenças, no incentivo da efetuação de uma práxis cada vez mais racional e no respeito mútuo garantido pelo estado cosmopolita universal.

Essa união universal não fugiria dos propósitos originais da natureza. Muito pelo contrário. Assim, a própria condição para o progresso do esclarecimento não incorpora um posicionamento megalômico frente às suas origens naturais, ao mesmo tempo em que almeja engendrar uma provável reconciliação construtiva entre impulso e razão na imanência da formação (*Bildung*).

Kant observa que, mesmo nos períodos da história humana em que a destruição da arte e das ciências foi hegemônica, sempre se fez presente o germe do esclarecimento. E se nos textos de Kant já se pode identificar a importância da formação para o desenvolvimento de uma sociedade esclarecida, talvez possa-se asseverar que nos textos de Hegel o reconhecimento de tal proposição é ainda mais radical.

No texto sobre a significação da *Fenomenologia do Espírito*, de Henrique Cláudio de Lima Vaz ²⁷, observa-se a radicalidade da filosofia hegeliana que enaltece a força do sujeito que, por meio da objetivação das potencialidades

²⁷Vaz, Henrique, "A significação da Fenomenologia do Espírito". In Hegel, G.W.F., *Fenomenologia do Espírito*, tradução de Paulo Meneses, com colaboração de Karl-Heinz Effen, Petrópolis, editora Vozes, 1991, p.11.

subjetivas, do seu saber, confirma ontologicamente não apenas a sua existência, como também as estruturas imanentes ao próprio objeto.

E, mais do que isso, no transcorrer da situação histórico-dialética da *Fenomenologia do Espírito*, o sujeito revela-se fenômeno de si mesmo pois, em virtude de um processo de conservação e de negação de suas potencialidades, ele suprassume a si próprio em um movimento de afirmação da sua identidade pela negação das condições determinadas que obstaculizam a sua transformação de um indivíduo inculto em um ser consciente-de-si de sua formação (*Bildung*).

Porém, não é qualquer indivíduo que consegue tornar-se senhor de sua própria formação, mas sim, de acordo com Hegel, o indivíduo universal. É na imanência do indivíduo particular que se pode identificar o universal ao qual pertence, ou seja, as forças históricas que determinam as características idiossincráticas do particular, bem como a sua própria significação.

Essa sua significação específica é formada, portanto, por uma comunidade universalizada, cuja característica precípua é a de representar a união dos antagonismos reais existentes entre os particulares. O sonho kantiano da vinculação racional de homens emancipados em uma sociedade esclarecida também pode ser creditado ao anseio hegeliano de que o desenvolvimento da formação propiciaria condições facilitadoras para a união de seres racionais em uma comunidade real.

Seria a atividade racional do sujeito, aqui compreendido não apenas como uma entidade particular, mas principalmente unidade que se desenvolve em um processo contraditório, que determinaria a miríade de formas pelas quais a espécie humana iria construir a sua identidade por meio do trabalho. Para Hegel, a razão é uma força histórica que fatalmente conduz a humanidade para o estado de liberdade. A respeito dessa relação entre sujeito, razão e liberdade, Marcuse elabora uma relevante interpretação, baseando-se nos textos hegelianos, a saber:

Só o homem tem o poder de auto-realização, o poder de ser um sujeito que se autodetermina em todos os processos de vir-a-ser, pois só ele tem entendimento do que sejam potencialidades, e conhecimento de "conceitos". Sua própria existência é o processo de atualização de suas potencialidades, de adaptação da sua vida às idéias da Razão.

Encontramos aqui a mais importante categoria da Razão, a saber, a liberdade. A Razão pressupõe a liberdade, o poder de agir de acordo com o conhecimento da verdade, o poder de ajustar a realidade às potencialidades. A realização desses fins pertence apenas ao sujeito que é senhor de seu próprio desenvolvimento e que compreende suas próprias potencialidades e das coisas à sua volta. A liberdade, em troca, pressupõe a Razão pois só o conhecimento compreensivo capacita o sujeito a conquistar e a exercer esse poder ²⁸.

Essa longa citação tem lá sua justificativa. Dificilmente poderia haver uma melhor caracterização dos elementos constituidores da categoria formação. Com efeito, a essência da *Bildung* se confunde com essa capacidade humana de projeção da razão. O conhecimento das potencialidades não se reduz à esfera da cognição das contingências vivenciadas por um ser, mas supera a si próprio, permitindo a experiencição das potencialidades que poderiam estar obstaculizadas pelo contato restrito à vivência imediata.

A decorrência desse fato é o surgimento do próprio ideal da formação: possibilitar com que o homem torne-se livre, identificando-se como sujeito autodeterminante. O homem é capaz de elaborar conceitos, sendo que essa potencialidade, ao mesmo tempo que lhe permite a compreensão da natureza do objeto, consente que a sua própria existência seja confirmada, a ponto de o pensamento representar a própria realidade.

Na elaboração hegeliana do conceito de espírito absoluto o espírito parece de fato ter alcançado tamanho progresso que não há mais como acontecer quaisquer possibilidades de relações antagônicas com a própria realidade. O evidente movimento de suprassunção do espírito e, portanto, do agir formativo, parece conduzir a um ponto de acomodação entre as aporias experienciadas no transcorrer do seu desenvolvimento fenomenológico.

É verdade que o exagero idealista hegeliano foi foco de duras críticas, tanto por parte das objeções positivistas quanto das marxistas. Mas isso não invalida o

²⁸Marcuse, Herbert, *Razão e revolução*, tradução de Marília Barroso, Rio de Janeiro, editora Paz e Terra, 1988, p.22.

seu modo de pensar histórico-dialético, sobretudo quanto aos pressupostos utilizados para a conformação dos conceitos de cultura e de formação (*Bildung*)²⁹.

Apesar das críticas de Marx à absolutização do espírito absoluto, observa-se a influência dos conceitos hegelianos na legítima assertiva marxiana que correlaciona a esperança de relações materiais não desiguais com a efetuação do trabalho não-alienado, com a noção do verdadeiro agir formativo. Além da objeção marxiana sobre a forma como Hegel conduz o raciocínio dialético até este confluir na máxima absolutização do espírito, há também a crítica do conceito de alienação, especialmente no momento em que a apropriação desses mesmos conceitos feita por Marx faz valer a sua original contribuição materialista-histórica.

O processo de objetivação da subjetividade que nega os estorvos que impedem a reapropriação de suas potencialidades não pode se afastar do poder da história que, no modo de produção capitalista, requer para seu próprio funcionamento a objetivação desumana da subjetividade. Por outro lado, o próprio Marx reconhece a importância do pensamento hegeliano no que concerne à categoria trabalho:

*A grandeza da Fenomenologia hegeliana e de seu resultado final – a dialética da negatividade na qualidade de princípio motor e gerador – consiste, de uma parte, em que Hegel compreenda a autogeração do homem como processo, a objetivação como desobjetivação, alienação e superação dessa alienação; em que compreenda então a essência do trabalho e conceba o homem objetivado, verdadeiro, pois esse é o homem efetivo como resultado de seu próprio trabalho*³⁰.

De fato, a interpretação hegeliana de Marcuse corrobora essa asserção de Marx sobre o papel do trabalho como agir formativo: *...a cultura é um domínio do espírito*³¹, ou seja, da razão historicamente objetivada, portanto do espírito objetivo. Isso quer dizer que, pela mediação do trabalho humano, preserva-se na objetivação dos produtos, os quais podem assumir a distinção de instituições

²⁹A relação entre os conceitos de cultura (*Kultur*) e formação (*Bildung*) será um dos principais pontos de discussão no próximo capítulo.

³⁰In Marx, Karl, op.cit., p.43.

³¹Marcuse, Herbert, op.cit., p.64.

sociais, sistemas religiosos, filosóficos e políticos, obras de arte, etc, a subjetividade racional e intencional, a própria formação.

Há um prolongamento da vida humana na imanência dos produtos, de tal maneira que se parte da premissa de que há uma aproximação entre as tendências contraditórias objetivas e subjetivas. O sujeito reconhece no produto a extensão da sua subjetividade que, no entanto, não pode ser restrita àquela que foi observada antes da sua objetivação na produção.

E, do mesmo modo como essa subjetividade é conservada e superada no transcorrer do desenvolvimento fenomenológico do espírito, o próprio objeto também deixa de ser o que era antes da sua transcendência em uma outra coisa, agora repleta de significados, valores e desejos humanos, sem que abandone totalmente as suas características pertinentes à sua identificação de objeto. Essa relação de continuidade entre a objetivação e transformação da razão no engendrar dos produtos humanos pela mediação do trabalho até fornecer as balizas do espírito consciente-de-si na sua formação (*Bildung*) é muito bem exposta por Hegel no prefácio da *Fenomenologia do espírito*:

A impaciência exige o impossível, ou seja, a obtenção dos fins sem os meios. De um lado, há que suportar as longas distâncias desse caminho, porque cada momento é necessário. De outro lado, há que demorar-se em cada momento, pois cada um deles é uma figura individual completa, e assim cada momento só é considerado absolutamente enquanto sua determinidade for vista como todo ou concreto, ou o todo (for visto) na peculiaridade dessa determinação ³².

Portanto, para Hegel, os produtos humanos são muito mais do que aparentam ser à primeira vista. Eles são uma prova concreta da unidade entre sujeito e objeto. Na objetividade desses produtos reconhece-se, imanentemente, a subjetividade humana. Eles se tornam parte integrante da própria *epistême* humana, pois há um vínculo entre subjetividade e objetividade que fundamenta a efetivação de ambas as dimensões.

³²Hegel, G.W.F., *Fenomenologia do Espírito*, tradução de Paulo Meneses, com colaboração de Karl-Heinz Effen, Petrópolis, editora Vozes, 1991, p.36.

Dessa forma, por meio do desenvolvimento da cultura (*Kultur*) e do seu correlato subjetivo, a formação (*Bildung*), o idealismo hegeliano já afirmara ser possível a construção de uma ordem racional universal, baseada na emancipação do espírito. A *Fenomenologia do espírito* é rica na descrição dos seus percalços, desde as vicissitudes iniciais da consciência sensível até a sua conversão em saber absoluto; desde o desenvolvimento do conceito de entendimento (*Verstand*) até a sua suprassunção em razão (*Vernunft*)³³.

É verdade que há uma série de divergências feitas por Hegel em relação ao pensamento kantiano³⁴. No entanto, não seria equivocados asseverar que ambos defenderam em seus escritos a necessidade de que o homem, mediante o exercício da sua atividade racional livre, contestasse sua posição de indivíduo tutelado, insurgindo-se tanto contra a autoridade externa, quanto contra as limitações auto-impostas.

O conceito hegeliano de razão é, sobretudo, crítico, pois rebela-se contra qualquer imediatez limitadora do objeto, revelando as potencialidades racionais que foram responsáveis pelo desenvolvimento histórico na forma do espírito objetivo, nos produtos humanos, ou seja, na cultura. É por isso que Marcuse

³³A respeito das relações entre os conceitos de entendimento (*Verstand*) e razão (*Vernunft*), bem como a associação que Hegel faz do conceito de entendimento como a forma de concepção do senso comum da relação sujeito-objeto e a razão como representativa do pensamento especulativo, seria relevante conferir a obra de Marcuse, op.cit., p. 54.

³⁴Sobre as relações, às vezes um tanto controversas, entre os pensamentos de Kant e Hegel, conferir Marcuse, Herbert, op.cit., p.34. Mas há uma diferença que precisa ser enfatizada e que foi exposta por Adorno: *A filosofia de Schiller, dos kantianos e de seus críticos foi a expressão mas prenhe da tensão entre esses dois momentos (o momento da cultura enquanto espírito e da cultura enquanto adaptação - A.A.S.Z), enquanto na teoria hegeliana da formação – e na do Goethe tardio – triunfou, dentro do mesmo humanismo sobre o nome de desprendimento, o desideratum da acomodação.* In *Teoria da semicultura*, op. cit., p.390. De fato, é preciso observar que não só os kantianos mas sobretudo o próprio Kant atentou para a relação de interdependência e de contradição entre os termos civilização e cultura, tal como foi apontado por Horkheimer e Adorno no capítulo “Cultura e civilização” do livro *Temas básicos de Sociologia*. Já quanto a Hegel e Goethe, como foi destacado anteriormente no caso de Hegel e como será observado, ainda nesse capítulo, no que concerne ao Goethe tardio, prevalece mesmo o desejo de acomodação, quer seja na resolução das antinomias entre a cultura e a natureza por meio do espírito absoluto, quer seja na constatação de que a natureza desculpou qualquer tipo de vilipêndio cometido em nome da edificação da cultura no momento em que chega ao fim os anos de aprendizado de Wilhelm Meister.

afirma que o sistema hegeliano é a última grande expressão desse idealismo cultural, a última grande tentativa para fazer do pensamento o refúgio da razão e da liberdade ³⁵.

Um dos principais méritos de Hegel foi justamente o de aproximar a história à filosofia. Marcuse destaca essa aproximação no argumento hegeliano de que a revolução francesa significou, antes de mais nada, a confiança humana na objetivação da sua razão. Não haveria mais como questionar o poder e a hegemonia da atividade racional livre após a concretização da equivalência entre a razão e a liberdade.

Contudo, se na França as condições objetivas facilitaram a vitória da razão, já na Alemanha, ao ver de Hegel, ocorreu justamente o inverso, em função da situação histórica descrita anteriormente e que foi simbolizada na oposição entre os termos cultura (*Kultur*) e civilização (*Zivilisation*).

Por causa de um contexto social marcado pelas disputas entre uma burguesia desarticulada na esfera político-econômica mas unida na valorização da cultura e da formação, e uma nobreza que se considerava a legítima representante dos valores civilizados, a realização da liberdade ocorreu muito mais na dimensão da idéia, a ponto da liberdade da ação tornar-se subsumida à liberdade do pensamento.

Não obstante o contexto alemão, Hegel reconheceu ser possível a efetiva aproximação entre razão e história, pois basta observar a sua exaltação da revolução francesa. O idealismo hegeliano é o ápice do sonho de reconciliação dos desejos individuais e as leis sociais burguesas. É verdade que Marcuse reconhece essa sua virtude, mas também afirma que, se a história fosse apreendida plenamente, haveria a destruição do esquema idealista.

Provavelmente, o pensador frankfurtiano, quando elabora esta assertiva, está fazendo uma referência à análise do pensamento materialista-histórico, sobretudo à crítica de Marx às bases do idealismo alemão. Contudo, como foi avultado anteriormente, nem a veracidade dessas objeções conseguem solapar a dialeticidade do raciocínio hegeliano.

³⁵Marcuse, Herbert, op.cit, p.27.

A luta de Hegel faz-se presente na oposição à limitação das potencialidades racionais à aparência do dado imediato; na sua recusa em aceitar uma postura passiva diante da aparência de hegemonia do objeto em relação à mediação da razão. Tal raciocínio dialético, que, utilizando-se de um conceito do próprio Hegel, foi suprassumido posteriormente por Marx, Lukács, Gramsci, Adorno, entre outros, pode ser constatado na sua análise da relação entre senhor e escravo, no capítulo da consciência-de-si da *Fenomenologia do espírito*.

Hegel afirma nesse capítulo que a consciência-de-si é em si e para si quando e porque é em si e para si para uma outra, quer dizer, só confirma a sua essência como algo reconhecido. Isso significa que nenhuma consciência-de-si afirma-se independentemente de outra consciência. Ambas necessitam ser mutuamente reconhecidas. Mas, em um primeiro momento, é como se não houvesse nenhuma relação de interdependência entre essas consciências, como se fossem absolutamente independentes entre si. Quando esse raciocínio é aplicado à relação entre senhor e escravo, é como se a essência do dominado fosse representada pela imagem do dominador, o qual recebe a particularidade de ser-para-si, enquanto o dominado é ser-para-outro.

Todavia, se o homem pode ser classificado como escravo, essa designação contém, antes de mais nada, a sua própria negação. O atributo “ser escravo” é uma condição determinada que precisa ser negada e superada, pois, segundo Hegel, a liberdade é inerente à própria filogênese humana. Desse modo, quando alguém recebe esse rótulo, não deixa em nenhum momento de ser homem e de, portanto, conservar a sua potencial liberdade que se dá na negação das condições obstaculizadoras de tal situação.

O caráter positivo da negação se faz real, pois a aparente estabilidade do predicado é negada, revelando o processo de vir-a-ser do sujeito, que conserva sua idiossincrasia de ser livre e, no mesmo movimento, supera a sua condição momentânea de indivíduo tutelado, ou seja, suprassume-se em um outro ser, diferente, porém igual.

O processo de superação das condições de dominado e de dominador é decorrente do desenvolvimento das duas autoconsciências. De acordo com o

desenvolvimento de um processo gradual, o senhor vai se apercebendo de que os objetos que são desfrutados são coisas carregadas de subjetividade humana, da subjetividade daquele ser que trabalha para ele.

O senhor percebe que não é um ser exclusivamente para-si, mas depende de um outro ser, o escravo. Existe, portanto, uma outra autoconsciência que deve ser identificada como tal e que contém essencialmente a verdade da conformação da sua identidade de dominador. Da mesma forma esse raciocínio adquire validade quando se trata da essência do dominado, que é reconhecido como tal porque justamente existe uma situação social que determina a sua caracterização de subordinado, pois há quem seja socialmente considerado subordinador.

Mas, em relação ao dominado, ele precisa, em primeiro lugar, sentir a angústia proveniente do medo da morte para, principalmente, através da mediação do trabalho, posteriormente conquistar a ciência de ser em-si e ao mesmo tempo para-si.

Primeiramente, se o escravo percebe que o senhor é a sua essência, gradativamente ele vai tomando contato com a sua consciência-de-si pois experiencia, no transcorrer de sua vida, a angústia de poder morrer em virtude da realização de um desejo de punição por parte do senhor. Para Hegel, é nesse momento que a rigidez da auto-consideração do escravo como ser para-outro sofre os seus primeiros abalos. Mas é especialmente pela mediação do trabalho que o dominado encontra subsídios para poder questionar a aparente relação de independência entre si mesmo e o seu senhor.

O escravo-trabalhador, paulatinamente, vai adquirindo consciência de que é a sua subjetividade que é objetivada na imanência do produto gerado. O momento central da autoconsciência do escravo advém do auto-reconhecimento da sua perpetuação particular, que transcende a si própria e acaba sendo representativa da permanência do gênero humano, no produto de seu trabalho. Há uma religação, aqui despida de uma conotação religiosa, entre o dominado e a própria humanidade, pois no produto de seu trabalho encontra-se mediada a história de fracassos e sucessos da objetivação da sua atividade racional, característica do gênero humano. É a decisiva mediação do trabalho que fornece o suprimento

necessário para a reconciliação entre o sujeito e o objeto, para a estruturação da formação (*Bildung*). De acordo com Hegel:

...embora o temor do senhor seja, sem dúvida, o início da sabedoria, a consciência aí é para ela mesma, mas não é o ser-para-si; porém, encontra-se a si mesma por meio do trabalho. No momento que corresponde ao desejo na consciência do senhor, parecia caber à consciência escrava o lado da relação inessencial para com a coisa, porquanto ali a coisa mantém sua independência. O desejo se reservou o puro negar do objeto e por isso o sentimento-de-si-mesmo, sem mescla. Mas essa satisfação é pelo mesmo motivo, apenas um esvanescer, já que lhe falta o lado objetivo ou o subsistir. O trabalho, ao contrário, é desejo refreado, um desvanecer contido, ou seja, o trabalho forma. A relação negativa para com o objeto torna-se a forma do mesmo e algo permanente, porque justamente o objeto tem independência para o trabalhador. Esse meio termo negativo ou agir formativo é, ao mesmo tempo, a singularidade, ou o puro ser-para-si da consciência, que agora no trabalhador se transfere para fora de si no elemento do permanecer...³⁶.

O trabalho, para Hegel, é um desejo refreado, um desvanecer que não se dissipa imediatamente, ou seja, a subjetividade objetivada no produto reencontra-se consigo mesma na forma do auto-reconhecimento de uma consciência em-si e para-si. É por isso que o trabalho forma. A radicalidade hegeliana da celebração da formação (*Bildung*) tem como fundamento primordial a mediação do trabalho.

Talvez seja esse o aspecto que mais ilustre a originalidade de sua concepção de formação – como conseqüência da mediação do trabalho – em comparação com a não menos relevante concepção de formação elaborada e defendida por Kant. Para Hegel, o agir formativo pelo trabalho resulta na transcendência da própria singularidade do trabalhador, agora constituída como consciência-de-si, para a imanência do próprio objeto, engendrando o que o filósofo alemão denominou elemento do permanecer, ou seja, constituidor da própria cultura. O indivíduo eleva-se acima da sua condição de ser isolado e em oposição constante aos outros e se transforma em membro de uma comunidade.

Seguindo essa linha de raciocínio, Marcuse afirma o seguinte: *Em virtude do seu trabalho, ele (o indivíduo) se transforma em um universal, e isto porque o*

³⁶Hegel, G.W.F., op.cit., p.132.

trabalho, por sua própria natureza, é uma atividade universal: seus produtos são permutáveis entre todos os indivíduos ³⁷.

Os argumentos hegelianos, de forma surpreendente, propiciam as condições para originar o raciocínio crítico de que não são as características naturais ou idiossincráticas que determinam as relações de dominação entre os homens, mas sim as relações estabelecidas entre os homens e os produtos de seus trabalhos. O conceito pode confirmar a reconciliação com sua própria objetividade pela mediação da ação formativa do trabalho. Mas, como foi observado anteriormente, a veemência do anseio reconciliatório entre o sujeito e o objeto não permaneceu limitada à dimensão da filosofia, mas expandiu-se para as raias da literatura, entre outras ³⁸.

Portanto, é chegado o momento de retomar a análise de uma obra que pode, a meu ver, ser historicamente identificada como uma das principais quanto à aspiração do efetivo cumprimento dos ideais humanistas, a saber: o texto de Johann Wolfgang Goethe intitulado *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*.

Por detrás do conflito existencial de Wilhelm Meister, a personagem central, entre seguir a carreira de comerciante em virtude da pressão familiar e assumir o desejo de poder viver dos recursos amealhados pelo exercício do teatro, sua verdadeira paixão, observa-se uma crítica sutil de Goethe ao absolutismo das posições antagônicas entre a burguesia e a nobreza alemãs.

De fato, Wilhelm faz uma série de pertinentes objeções ao modo de vida valorizado pelos pais. Ele questiona a essência da natureza burguesa e chega à conclusão de que há uma perniciosa equivalência entre ser e ter. A existência humana não poderia ser simplesmente equacionada ao desejo de posse de algum produto simbólico. O desenvolvimento do espírito acaba por se subordinar à lógica do equivalente das mercadorias e a personagem central revolta-se de forma contundente contra essa heteronomia dos valores e comportamentos humanos em relação ao capital.

³⁷Marcuse, Herbert, op.cit., p.82.

³⁸A análise dos elementos formativos presentes na música, sobretudo na chamada música séria, será realizada no próximo capítulo.

No livro pode-se notar uma certa deificação da nobreza por causa dessa contestação do modo de vida burguês e da divisão capitalista de trabalho. Por outro lado, há também a presença da crítica que faz menção ao aprisionamento das potencialidades humanas em decorrência da reprodução de um sistema social dividido em estamentos hereditários ³⁹.

A procura incessante de Wilhelm Meister pelas bases de sua formação (*Bildung*), após uma série de intempéries e contratempos, parece encontrar finalmente um ponto final. É nesse momento que se revela à personagem que, mesmo quando aparentemente eram as forças do destino as responsáveis pela condução do desenvolvimento pleno de sua personalidade, sempre esteve presente a atuação de um princípio educativo que objetivava desde o começo fazer com que ocorresse a reconciliação entre desejo e sociedade, entre o conceito e sua objetivação.

E é isso que de fato sucede quando Wilhelm se conscientiza tanto da sua vã tentativa de encontrar os fundamentos da sua formação apenas por meio do desenvolvimento do espírito, como se fosse possível absolutizá-lo em relação ao fenômeno, como da relevância da mediação desse mesmo espírito na realidade.

Ele aceita, no seu íntimo, a necessidade da renúncia de uma postura puramente subjetiva para que possa compreender as vicissitudes da realidade e a forma como o contingente também influencia as modificações da dimensão subjetiva. Assim, torna-se uma conseqüência irremediável a sua explosão de felicidade ao ser apresentado ao filho até então desconhecido, através das complacentes palavras do abade que representa a figura do preceptor oculto mas sempre atuante: *Glória a ti, jovem! Chegaram ao fim teus anos de aprendizado; a Natureza te absolveu* ⁴⁰.

A absolvição da Natureza é condição central para a realização do sonho da personalidade bem sucedida, cujas potencialidades podem muito bem ser desenvolvidas na sociedade. O princípio educativo que conduz à estruturação da

³⁹Cf. Lukács, G. "Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister - anexo". In Goethe, J.W., *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*, tradução de Nicolino Simone Neto, São Paulo, editora ensaio, 1994, p.596.

⁴⁰Goethe, J.W., op.cit., p.483.

formação só obtém o sucesso desejado se a original antinomia entre impulso e cultura é solucionada por meio de uma sociedade alicerçada no respeito às leis que asseguram a intervenção do sujeito e a convivência pacífica dos opostos; que se reconcilia com as reivindicações imputadas pelas transformações historicamente sofridas pelo natural.

De acordo com essa argumentação, o resultado do processo educacional de Wilhelm Meister, para Lukács, desemboca nessa asserção: *Os homens não têm que obedecer submissamente a uma moral imposta, mas têm que se tornar sociais por força de uma livre atividade orgânica, e harmonizar o multilateral desenvolvimento de sua individualidade com a felicidade e os interesses de seus próximos* ⁴¹.

Se respeitarmos as devidas diferenças quanto à elaboração dos respectivos conceitos e posturas filosóficas, não poderíamos identificar nessa assertiva de Lukács sobre o texto de Goethe a mesma defesa da concretização de uma sociedade esclarecida, baseada no desenvolvimento da formação dos cidadãos, tal como foi observado nos textos anteriores de Kant e de Hegel?

A meu ver, se a resposta à essa questão for afirmativa, então são fortes os indícios que há elementos suficientes para confirmar a veracidade da relação estabelecida desde o início desse capítulo, ou seja, a relação entre o desenvolvimento do esclarecimento e o conceito de formação, ou melhor, a suprassunção do esclarecimento em seu apogeu formativo burguês, vislumbrado tanto nos sistemas filosóficos quanto na obras literárias, por exemplo.

No transcorrer desse capítulo, através dos apontamentos críticos de Adorno, Horkheimer e Marcuse, tivemos a oportunidade de verificar o desenvolvimento do esclarecimento, presente desde os primórdios da humanidade, através da análise alusiva aos percalços de Ulisses, até à sua glorificação, compartilhada por sistemas filosóficos muitas vezes antagônicos entre si, tais como a defesa baconiana da substituição da “estéril” filosofia aristotélica por uma “filosofia de obras”; a insistência cartesiana de que no ser de natureza pensante coincidiriam as antinomias entre sujeito e objeto e a postura

⁴¹Lukács. G., op.cit, p.601.

positivista de Comte de que caberia à interpretação correta (leia-se positivista) das leis a atribuição de solucionar os conflitos vivenciados pelos homens pertencentes às diferentes classes sociais.

Talvez o auge do esclarecimento possa mesmo ser atrelado ao seu processo de transformação, que envolve tanto a sua conservação quanto a sua superação, em um agir formativo, tal como foi observado principalmente nos de Hegel e, posteriormente, nos textos críticos de Marx.

Não obstante, o desejo kantiano de que os homens caminhassem para a consagração da sociedade esclarecida formada por homens emancipados ressoa tanto no argumento hegeliano de que o trabalho estrutura os alicerces do agir formativo, dando margem ao desenvolvimento de potencialidades até então impedidas de serem experienciadas, quanto na utopia de Goethe de que os ideais humanistas estariam próximos da real concretização, consolidando-se o princípio educativo que reconciliaria as aporias entre a natureza e a cultura, mediante o incentivo do progresso da formação (*Bildung*).

A esperança era a de que finalmente haveria condições objetivas para o esteio social da relação de equivalência entre justiça e liberdade em uma sociedade capitalista fundada no progresso da economia, da cultura, e da formação. A formação representaria, nas palavras de Schmied-Kowarzik:

...a possibilidade da libertação individual dos mecanismos coercitivos da socialização...sobre a cultura e a consciência. Porém, essa possibilidade da libertação individual não deve se tornar o objetivo final, mas deve ser entendida como pressuposto incondicional para a humanização da práxis social...A dialética da formação cultural reside no esforço, de que não pode abrir mão, pela independência espiritual frente à iniciativa da socialização, um esforço que significa simultaneamente o enquadramento na tarefa social de transformar as relações desumanizadas existentes em direção a uma sociedade mais humana ⁴².

Os auspícios de uma nova era predominantemente humanista pareciam estar definitivamente realizados na Alemanha do início do século XX, principalmente na Alemanha unificada sob o esplendor da república de Weimar e

das suas vanguardas modernistas. Infelizmente, como lembra Peter Gay: *Fundar um país na cidade de Goethe não garantia um país à imagem de Goethe* ⁴³.

É curiosa a indagação que Kant faz no final da nona proposição do texto *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, a saber: de que forma as futuras gerações iriam dar conta do fardo histórico deixado pelos homens do século XVIII? Prevaleceria a dimensão emancipatória do esclarecimento, consagrada e perpetuada pela progressista instrumentalização da razão?

A sociedade civil justa seria consolidada em função do fato incontestável de que não estaríamos mais experienciando uma sociedade em processo de esclarecimento, tal como no século de Frederico, e sim uma sociedade esclarecida? A tentativa de resposta para essas questões apontam para o cerne da dialética do esclarecimento, ou seja, para o âmago da relação de interdependência entre progresso e barbárie. Ora, justamente serão discutidas, no próximo capítulo, as conseqüências desse entrelaçamento na produção da formação (*Bildung*) e na sua inexorável conversão em semiformação (*Halbbildung*).

2) A conversão da formação em semiformação: a sobrevivência da *Bildung* em tempos difíceis.

“A liberação prometida pela diversão é a liberação do pensamento como negação”.

Adorno e Horkheimer

Todo progresso material e espiritual obtido mediante a divisão social do trabalho não caminhou numa rua de mão única, pois a humanidade cada vez mais esclarecida é forçada a regredir a estágios mais primitivos. Não é por acaso que

⁴²In Schmied-Kowarzik, W., *Pedagogia dialética: de Aristóteles a Paulo Freire*, tradução de Wolfgang Leo Maar, São Paulo, editora Brasiliense, 1988, pp.112-114.

⁴³Gay, Peter, *A cultura de Weimar*, tradução de Laura Lúcia da Costa Braga, Rio de Janeiro, editora Paz e Terra, 1978, p.16.

Adorno, no texto *Educação após Auschwitz*, afirmou que Freud tinha muito mais razão do que supunha quando disse que a civilização produz a anticivilização e a reforça progressivamente ⁴⁴. O desejo não se conforma quando sente o engodo da sua falsa realização na sociedade demarcada pela repressão, aparentemente inócua, exercida pela indústria cultural.

Na sociedade do capitalismo tardio, que sempre aspirou representar o apogeu do esclarecimento, os impulsos encontram-se longe da satisfação de suas necessidades que são cotidianamente subordinadas aos anseios do consumo. Se os homens no capitalismo podem igualar-se entre si, pois as relações de mercado na maioria da vezes dispensam saber suas origens sociais, e se esse fato possui uma dimensão positiva se comparado com as rígidas estruturas sociais feudais, por outro lado, são como consumidores que os indivíduos se afastam do controle de suas potencialidades, já que são subsumidas ao fetiche de objetos produzidos pelos próprios homens.

Na reprodução desse fetiche, compreende-se a asserção de Adorno e Horkheimer de que a "*socialização radical significa alienação radical*" ⁴⁵. A universalização do gênero humano, por meio da instrumentalização da razão, ao invés de provocar apenas a emancipação, reproduz o isolamento e a dessensibilização. Como foi observado anteriormente, tal situação já acompanha a história da humanidade desde o tempo em que a irracionalidade mítica passou a ser combatida, objetivando-se o controle racional das naturezas interna e externa.

Porém, torna-se também evidente que esse procedimento atinge seu ápice quando a ciência definitivamente se transforma numa das principais mercadorias

⁴⁴Cf. Adorno, Theodor, "Educação após Auschwitz", tradução de Aldo Onesti. In Cohn (org.), *Theodor W. Adorno*, coleção grandes cientistas sociais, São Paulo, editora Ática, 1986, p.33. Sobre a dialética da categoria progresso, a qual atesta a tese central da *Dialética do esclarecimento* quanto ao entrelaçamento do progresso e da regressão, ver o texto de Adorno: "Progresso", tradução de Gabriel Cohn. In *Lua Nova: revista de cultura e política*. São Paulo, editora Marco Zero, no. 20, 1990.

⁴⁵Adorno, Theodor & Horkheimer, Max, *Dialética do esclarecimento*, op.cit., p.66.

da sociedade capitalista contemporânea ⁴⁶. Os experimentos encetados ocasionalmente nas relações de trabalho e que forneceram os subsídios empíricos para o progresso de ciências, tal como a termodinâmica, passam a ser o objeto central de controle nos laboratórios dos centros de pesquisa das universidades. Aliás, essa foi a principal característica da chamada revolução técnico-científica, ou seja, a transformação definitiva da ciência em capital.

Na sua crítica à forma como a razão é instrumentalizada na sociedade capitalista contemporânea, Adorno elabora um argumento semelhante às objeções de Horkheimer à chamada teoria tradicional quando se opõe às asserções de Popper no texto *Sobre a lógica das ciências sociais* ⁴⁷.

A contradição entre sujeito e objeto não pode ser resolvida, como deseja Popper, unicamente em decorrência de um remanejamento das capacidades cognitivas. Não é porque ocorre um julgamento considerado suficiente que a contradição desaparece, uma vez que se aplica um raciocínio lógico-dedutivo “correto”. Para o frankfurtiano, a contradição pode se localizar no próprio objeto e não deixa de existir porque simplesmente se possui a consciência de que algo está errado. Já nas *Minima Moralia*, Adorno afirmava que não só a possibilidade objetiva, como também a capacidade subjetiva para a felicidade só se dá na liberdade⁴⁸.

Contudo, atualmente impera a pretensão do pensamento que se considera auto-suficiente, que tem por princípio básico sua hegemonia absoluta em relação à práxis social. Na esfera da psicologia, essa é uma das principais características estruturadoras da chamada pseudo-individualidade, a saber, a consolidação do pensamento que desenvolve tamanha prepotência que obstaculiza a reflexão

⁴⁶Cf. Braverman, Harry, *Trabalho e capital monopolista: a degradação do trabalho no século XX*, tradução de Nathanael C. Caixeiro, Rio de Janeiro, editora Guanabara, 1987, p.138.

⁴⁷Cf. Adorno, Theodor, “Sobre a lógica das ciências sociais”, tradução de Aldo Onesti. In Cohn (org.), *Theodor W. Adorno*, coleção grandes cientistas sociais, São Paulo, editora Ática, 1986, p.46.

⁴⁸Adorno, Theodor, W., *Minima moralia*, tradução de Luiz Eduardo Bicca, São Paulo, editora Ática, 1993.

sobre as inevitáveis transformações que a teoria sofre em função do desenvolvimento da práxis.

Não obstante, a sensação de megalomania oferece um irônico conforto, pois, antes mesmo da pergunta ser feita, já sabemos por antecipação como é que devemos nos comportar para sermos reconhecidos como "sujeitos" e não párias sociais. Esse processo psicossocial será melhor elaborado no capítulo sobre a indústria cultural e seus mecanismos subjetivos. Ainda nesse momento, é interessante ressaltar que, tal como no mito, situamo-nos diante de uma sociedade em que suas relações suplicam pela reprodução do sempre idêntico. E a mesmice caminha de mãos dadas com o conformismo e com a resignação ao horror. Tendo por base esse raciocínio poder-se-ia concluir que os horrores atuais são frutos de uma reedição do irracionalismo mítico?

Para Adorno, a resposta seria negativa, pois no texto *Cultura e Civilização*, o frankfurtiano afirma que: "*O mal não deriva da racionalização do nosso mundo, mas da irracionalidade com que essa racionalização atua*"⁴⁹. Uma asserção tal como essa já contesta de imediato os rótulos de pessimistas ou irracionais adjudicados aos frankfurtianos e, particularmente, a Adorno. Ora, se no momento atual prevalece a hegemonia da razão instrumental sobre a razão emancipatória, a serviço da propagação da dominação e das injustiças sociais, isso não significa que tenha que ser sempre assim. E é com essa perspectiva que Adorno e Horkheimer finalizam o texto *O Conceito de esclarecimento*, presente na *Dialética do esclarecimento*, quando enfatizam a função do conceito para a realização de mudanças.

Pudemos observar os benefícios obtidos pela instrumentalização da racionalidade por meio da atribuição de outros significados aos objetos, possibilitando a construção de novas realidades. Por outro lado, também constatamos a rigidez e inexorabilidade de um pensamento que se fecha em si mesmo, quase que totalmente atrelado aos interesses do capital e que compactua com a reprodução da barbárie. Mas, isso não quer dizer que o pensamento não possa recuperar a capacidade de pensar criticamente sobre si mesmo, até porque

⁴⁹In Horkheimer, Max & Adorno, Theodor, W., *Temas básicos de sociologia*, op.cit., p.98.

essa possibilidade de autocrítica fundamenta-se na reapropriação daquilo que lhe é mediado objetivamente.

Toda a produção da ciência está condicionada ao cumprimento de juízos de valores, para o bem ou para o mal, quer seus agentes tenham ou não consciência disso. Tal procedimento possibilitaria a consciência das conseqüências irracionais dessa racionalidade que, potencialmente, possui a condição do exercício da verdadeira emancipação do reino das necessidades. Cabe também ao conceito a tarefa de fornecer as diretrizes para a inversão do nefasto estado atual das coisas.

Essa digna tarefa do conceito não pode ser falsamente hipostasiada em função da tentação, muitas vezes legítima, de concluir que a democratização da cultura é apenas uma questão de caráter técnico, posto que atualmente todas as pessoas podem, em tese, se beneficiar do contato com os produtos culturais que, há apenas algumas dezenas de anos atrás, eram privilégio de poucos “felizardos” pertencentes às classes sociais mais abastadas.

No início do texto *A indústria cultural: o esclarecimento como mistificação das massas*, Adorno e Horkheimer indagam sobre uma suposta instabilidade social decorrente da dissolução dos resquícios pré-capitalistas e da decadência das imagens e representações divinas, substituídos pela instrumentalização da razão. Esse novo contexto levaria a sociedade a um verdadeiro caos cultural? Os frankfurtianos respondem que não pois as mazelas espirituais são, na sociedade capitalista contemporânea, abrandadas por meio do contato com as imagens fornecidas pela industrialização e mercantilização dos produtos simbólicos numa escala universal.

Diante disso, tornam-se compreensíveis, mas não aceitáveis, argumentos que qualificam de progressista o fato de que atualmente milhões de pessoas podem desfrutar dessa produção cultural. Nas sociedades pré-capitalistas, poucos podiam dispender os recursos materiais e espirituais exigidos para a contemplação das manifestações artísticas, tais como concertos ou peças de teatro.

Mas, será que essa massificação da produção simbólica tem exclusivamente um caráter progressista? Será que as situações objetivas atuais

produzem condições para que as promessas de concretização da felicidade, imanentemente contidas na produção cultural, possam se tornar realidade?

Antes de responder a essas questões, seria relevante aprofundar um pouco mais o conceito de formação (*Bildung*) e a sua transformação naquilo que Adorno denominou como semiformação (*Halbbildung*). Como vimos no capítulo anterior, o homem só domina o existente mediante uma autolimitação. Essa dominação se impõe sobre os impulsos e se espraia para o conjunto total da sociedade. Ora, a grande pretensão da proposta de formação burguesa era a de que os indivíduos livres e racionais poderiam fazer uso da vontade e do livre arbítrio em uma sociedade que asseguraria a mesma justiça e, conseqüentemente, as mesmas sanções para os dominados e dominantes.

No texto *Sobre o caráter afirmativo da cultura*, Herbert Marcuse elabora uma série de pertinentes reflexões que auxiliam no aprofundamento dessa contradição entre a forçada coexistência entre o impulso e a cultura, a qual revela-se justamente como o centro estruturador da categoria formação.

Marcuse inicia sua argumentação fazendo menção ao objetivo inicial da própria filosofia, a saber, a possibilidade de auxiliar a aproximação efetiva entre o conceito e a práxis social. Ele cita os textos de Aristóteles, impregnados desse propósito reconciliador.

Mas, o mesmo Aristóteles estabelece uma hierarquia dos diferentes tipos de conhecimento que podem estar tanto atrelados às atividades cotidianas e necessárias, como ao plano filosófico. Portanto, aos diferentes saberes deveriam ser adjudicadas diferentes valorizações. O exemplo aristotélico poderia ser confrontado com a figura de Platão, sobretudo quando defrontamo-nos com sua consideração, presente na *República*, de que o filósofo não deve se isentar da responsabilidade política de prestar o devido auxílio na resolução das contendas entre aqueles que não tiveram a oportunidade de fruir o belo, o justo e o verdadeiro. A dimensão da Idéia não pode ser completamente absolutizada em relação ao contingente.

No livro VII, que trata especificamente do famoso mito da caverna, faz-se evidente o princípio educativo de que determinados homens podem e devem

transcender suas condições de vida limitadas às alternâncias das vicissitudes do cotidiano até alcançar a iluminada dimensão ideal da felicidade.

Ora, a resposta de Platão a Gláucon é a de que o filósofo possui, além da missão de auxiliar o Estado no governo das relações estabelecidas no mundo sensível, a atribuição de ser um verdadeiro educador. Por estar acostumado à verdade, à beleza e à justiça ele poderá ajudar os infelizes que se encontram engolfados pela ganância e pela luxúria ⁵⁰.

Contudo, mesmo Platão estabelece claramente quais são as demarcações que precisam ser respeitadas em virtude da divisão social. São só alguns que poderão sentir o júbilo de poder gozar o vínculo com a verdade e a beleza, enquanto que a grande maioria dos componentes do Estado ficará presa ao ingrato reino das necessidades que nunca serão definitivamente satisfeitas, gerando assim a propensão para a discórdia, a inveja e a cobiça.

Esse tipo de distinção valorativa do saber solapa o objetivo inicial da própria filosofia de relacionar a práxis social com o conhecimento que permitiria o usufruto da verdade e do belo. De acordo com Marcuse, *A separação entre o útil e necessário do belo e da fruição constitui o início de um desenvolvimento que, por um lado, abre a perspectiva para o materialismo da práxis burguesa, e, por outro lado, para o enquadramento da felicidade e do espírito num plano à parte da cultura* ⁵¹.

A perspicácia da análise do pensador frankfurtiano situa-se justamente nessa investigação da cisão entre o belo e o necessário, observada já na Antigüidade, e a sua influência, séculos após, na consolidação da práxis burguesa. É importante ressaltar que precisamos evitar o raciocínio reducionista de que há o desenvolvimento de uma inequívoca evolução da relação entre o necessário e o belo desde a Antigüidade até o sistema capitalista de produção. O argumento materialista-histórico de Marcuse origina a observação de que, devido ao

⁵⁰Platão, *A república*, tradução e notas de Sampaio Marinho, Lisboa, editora Europa-América, 1975, p.235.

⁵¹Marcuse, Herbert, "Sobre o caráter afirmativo da cultura", tradução de Wolfgang Leo Maar. In Marcuse, Herbert, *Cultura e sociedade, volume 1*, traduções de Wolfgang Leo

insuficiente desenvolvimento das forças produtivas do modo de produção da Antigüidade, não havia como conceber a hipótese de que a produção cultural pudesse ser assimilada por todos.

Não podemos deixar de enfatizar que isso não significaria apenas a geração de um desfrute material, mas, principalmente, a possibilidade da fruição estética – aqui concebida no seu sentido etimológico de percepção, ou seja, a fruição perceptiva que fundamenta o desenvolvimento das relações entre a consciência e o mundo fenomênico – proveniente da experientiação das qualidades que compõem o gênero humano, tais como a beleza e a justiça. Em função do próprio desenvolvimento das forças produtivas da Antigüidade, a fruição da pureza, da beleza e da justiça ficaram restritas a um determinado grupo social.

De fato, um modo de produção, balizado na reprodução do trabalho escravo encontrou, na dimensão da filosofia, o espaço necessário para a preservação daquelas qualidades que seriam imediatamente destruídas, caso fossem usufruídas por aqueles que vivenciavam as agruras e as dificuldades das relações contingenciais.

Se a cisão entre o belo e o necessário na Antigüidade é resultado de uma cisão social, não é isso que aparentemente ocorre na auspiciosa democracia burguesa. O conflito entre as forças produtivas e as relações de produção no interior do modo de produção feudal já denotava o incipiente modo de produção capitalista.

E as relações de produção capitalistas não mais poderiam admitir a existência de uma sociedade na qual um grupo social específico exerceria, como foi avultado, a profissão de ser cidadão, preocupado especialmente com as atividades enriquecedoras das qualidades do espírito, enquanto que a grande maioria estaria condenada a assegurar a reprodução material. Não seria mais conveniente uma separação, garantida socialmente, entre aqueles que seriam destinados, pelo próprio princípio da hereditariedade, ao ócio e à contemplação e aqueles que estariam como que acorrentados ao reino das necessidades.

Com efeito, no incentivo capitalista de que todos os homens se nivelam na abstração de que são iguais, ou melhor, diferentes que se igualam na coexistência social democraticamente assegurada pela universalização da premissa de que todos são cidadãos, dissimula-se o escárnio de que essa mesma abstração, também presente nas relações de trabalho – já que a origem social não seria mais um fator impeditivo da ascensão na hierarquia social, pois os homens seriam igualados entre si enquanto portadores de forças de trabalho que poderiam ser vendidas aos donos dos meios de produção de acordo com a vontade individual – , limita-se a duas escolhas: ou o indivíduo se conforma com sua restrita possibilidade de intervenção social ou é considerado um marginal.

Portanto, a mesma condição pode ser aplicada à esfera da produção, pois, ou o trabalhador se subordina ao fato de que a sua virtual sobrevivência só pode ser garantida pela venda da principal mercadoria capitalista, a sua força de trabalho, ou está fadado a perecer.

A dureza e o sofrimento da reprodução material das relações de produção capitalistas parecem ser amainados diante da promessa de que haveria um espaço de fruição das melhores qualidades humanas. E que esse regozijo poderia ser experienciado por todos. Novamente estamos nos referindo à cisão entre a dimensão material, observada no conceito de civilização (*Zivilisation*) e a dimensão espiritual, indentificada pelo conceito de cultura (*Kultur*). A diferença dessa relação, também observada na Antigüidade, é a de que agora ela é confirmada objetivando a permanência de um processo de dominação muito mais sutil e, portanto, mais eficiente.

A ideologia generalizada de que todos poderiam ter a oportunidade de gozar da apropriação das veneradas qualidades do espírito dificilmente é desmentida pelo cotidiano que não oferece nem o tempo necessário para o prazer desse contato, nem a relevante educação desinteressada, ou seja, aquela educação que não se submete inteiramente aos conhecimentos técnicos indispensáveis para a realização de determinado ofício e que procura destacar a importância do nexo entre a história do produto, que nada mais é do que a história

do espírito objetivo, e o interesse do aluno que se sente interventor dessa mesma produção cultural.

Diante desse contexto, cujas características foram discutidas anteriormente, Marcuse engendra o conceito de cultura afirmativa. Nas palavras do pensador frankfurtiano,

Cultura afirmativa é aquela cultura pertencente à época burguesa que no curso de seu próprio desenvolvimento levaria a distinguir e elevar o mundo espiritual-anímico, nos termos de uma esfera de valores autônoma, em relação à civilização. Seu traço decisivo é a afirmação de um mundo mais valioso, universalmente obrigatório, incondicionalmente confirmado, eternamente melhor, que é essencialmente diferente do mundo de fato da luta diária pela existência, mas que qualquer indivíduo pode realizar para si “a partir do interior”, sem transformar aquela realidade de fato ⁵².

A crítica da ideologia, formulada por Marcuse, permite depreender a produção de uma cultura que, ao se afirmar enquanto uma dimensão propícia para a recuperação do ideal de humanidade que é negado pela práxis social, auxilia a confirmação, no mesmo movimento, de relações materiais de dominação e de exploração.

E, se na origem da sociedade capitalista defrontamo-nos com o necessário reconhecimento, como diria Marx, de seu caráter revolucionário, em comparação aos entraves sociais dos modos de produção pré-capitalistas, já no período de sua afirmação faz-se relevante a observação de que esse processo social produz uma igualdade abstrata e uma consciência falseada do real, cuja estrutura é decorrente de relações sociais desiguais e não de um atributo da nossa filogênese ou de um equívoco do nosso intelecto, tal como pensou Bacon ao construir as bases da sua teoria do ídolos.

Não obstante a veracidade da crítica ideológica de Marcuse ao destacar nessa dimensão afirmativa da cultura a sua contribuição decisiva para a manutenção da injustiça social, o seu raciocínio dialético também identifica uma outra dimensão que revela, portanto, o duplo caráter da cultura, essencial para que possamos compreender posteriormente a transformação da formação em

⁵²In Marcuse, Herbert, *Sobre o caráter afirmativo da cultura*, op.cit, p.95.

semiformação na sociedade hegemonicamente controlada pela total universalização da lógica do equivalente na produção cultural.

Desse modo, se a produção cultural é utilizada para ajudar a inalterabilidade das relações sociais desiguais, por outro lado, esses mesmos produtos se convertem no refúgio da beleza, da bondade e da justiça, justamente porque a possibilidade de desfrutá-los distancia-se das injustas relações sociais e assumem a tarefa de rememorar uma reconciliação que poderia existir entre o belo e o necessário, o impulso e a cultura, o dominador e o dominado. De certa forma, podemos constatar esse outro caráter da cultura quando analisamos os textos de Kant, Hegel e Goethe, por exemplo.

Nos textos desses autores observamos a defesa daquela formação ideal (*ideale Bildung*) que confirma a conversão do indivíduo em sujeito, fundamentando a possível reconciliação entre o impulso e a sociedade, entre o sujeito e o objeto, quer seja na idealização do Estado cosmopolita universal (Kant), quer seja na união de seres racionais em uma comunidade real (Hegel), ou na aproximação não conflituosa entre a cultura e a natureza que absolve as injúrias cometidas em nome da edificação da sociedade (Goethe).

A sociedade capitalista foi erigida nesse princípio de que seriam asseguradas as condições para que o indivíduo fosse o único responsável pela construção tanto de seu destino particular quanto das leis sociais que iriam garantir a tão desejada união entre a liberdade e a justiça. Não é por acaso que Marcuse cita a obra de Shakespeare como paradigmática desse sonho de valorização do sentimento humano, independentemente de sua origem social.

O mesmo Shakespeare, que provocou forte indignação e ódio por parte do esclarecido Frederico foi, como vimos anteriormente, enaltecido por Goethe justamente pela sua característica de enfatizar as cores da beleza de uma índole justa e ponderada, qualidades essas que não ficariam restritas à nobreza, mas que também seriam destacadas na plebe. É esse ideal humanista que resguarda o caráter progressista da própria cultura, a ponto de um Marcuse poético dizer o

seguinte: *O verso torna possível o que já se tornou impossível na prosa da realidade* ⁵³.

É na imanência do verso que se revela o poder de crítica da cultura, pois a poesia conserva o sonho de uma formação que coopere decisivamente com o fim da desumanização. São os atributos da alma ⁵⁴, tais como a liberdade, a bondade e a beleza que conservam a esperança de que as melhores qualidades humanas seriam protegidas da degradação proveniente de uma realidade desumana. Mas essa proteção não é gerada para que a recuperação desses atributos interiores ocorra somente após a morte em uma outra dimensão.

Marcuse aponta novamente para o duplo caráter da cultura que contém dentro de si tanto a afirmação de um estado de exploração social quanto a possibilidade de reapropriação da sensibilidade e da razão em uma sociedade não tão dessensibilizada e irracional:

A liberdade da alma foi utilizada para desculpar miséria, martírio e servidão. Ela serviu para submeter ideologicamente a existência à economia do capitalismo. Porém, apreendida corretamente, a liberdade da alma não aponta para a participação do homem num além eterno, onde por fim tudo se resolve quando o indivíduo já não usufrui de nada. Ao contrário, ela pressupõe aquela verdade superior segundo a qual nesse mundo é possível uma forma de existência social em que a economia não decide acerca de toda a vida dos indivíduos. O homem não vive apenas de pão: uma verdade como essa não se esgota pela falsa interpretação de que o alimento espiritual é um substituto suficiente para a falta de pão ⁵⁵.

⁵³In Marcuse, Herbert, *Sobre o caráter afirmativo da cultura*, op.cit.,p.102.

⁵⁴No texto de Marcuse *Sobre o caráter afirmativo da cultura*, p.111, há uma interessante distinção entre os significados dos termos alma e espírito. Com efeito, o conceito de alma, que aparece pela primeira vez na literatura renascentista, apesar de proporcionar o resguardo das virtudes humanas frente à uma realidade desumana, conserva em si um efeito tranquilizador que é contrário às mudanças sociais. Já o conceito de espírito é essencialmente crítico. Para Marcuse, *onde o espírito precisa condenar, a alma ainda pode compreender*. Observa-se, nessa constatação, a influência do pensamento de Hegel, sobretudo no que diz respeito à função do espírito de negar as condições determinadas que obstam a suprassunção do seu próprio desenvolvimento, tal como foi observado no capítulo anterior nas considerações sobre a *Fenomenologia do espírito*.

⁵⁵In Marcuse, Herbert, *Sobre o caráter afirmativo da cultura*, op.cit., p.108.

De fato, a alma parece isentar-se das reificadas relações estabelecidas entre os homens quando produzem as suas relações materiais. O amor pode e deve unir aqueles que estão separados pelos entraves das respectivas classes sociais, pois é expressão daquela esperança de convivência social mais justa.

A verdade dessa asserção poderia conduzir ao raciocínio de que Marcuse é partidário de uma argumentação elitista que compraz ao pensamento dos chamados filisteus burgueses. Porém, a sua conclusão de que o homem não vive apenas do pão, necessitando do alimento que sacie a fome da sua formação, não pode ser erroneamente interpretada, pois o filósofo da chamada teoria crítica nunca deixou de reconhecer a relevância de uma transformação radical nas relações de produção que, aí sim, possibilitariam a conformação de um princípio educativo que assegurasse as bases necessárias para a efetivação da *Bildung*.

Marcuse alude para uma forma de existência social não tão subordinada aos ditames da economia, propiciada pelos elogios das qualidades da alma humana. Mas isso não significa que ele deixou em qualquer momento de reconhecer a determinação das relações de produção na imanência dos produtos simbólicos. Esse é um ponto bastante relevante, pois Marcuse é ciente de que a obra de arte, o ápice representativo da objetivação da formação, não pode ser absolutizada a ponto de ser considerada completamente independente das relações econômicas.

Por outro lado, ainda nesse período histórico referente ao final do século 18 e que aduz a crença nas transformações sociais que arvorariam as bases da formação, não havia uma discrepância tão grande de forças entre a produção econômica e a produção simbólica, a ponto de ocorrer uma subserviência quase que total da arte em relação aos mandos e desmandos do mercado. Acreditava-se que a sociedade do modo de produção capitalista forneceria, de fato, as condições para a reapropriação tanto individual, quanto coletiva, da herança da atividade racional objetivada nos produtos, ou seja, do espírito objetivo.

E quando nos reportamos à possibilidade de real usufruto dos produtos simbólicos torna-se quase que irremissível a análise da ambigüidade imanente da própria obra de arte e que é reveladora do duplo caráter da cultura. No texto *Sobre*

o caráter afirmativo da cultura, Marcuse abre ainda mais a ferida que custa a cicatrizar ao ressaltar o entorpecimento consolador da obra de arte diante do horror da realidade. Mas o fato é que esse torpor é confinado a um fugaz instante que precisa ser constantemente perpetuado naquilo que Marcuse denominou de eternização do efêmero.

Se as condições materiais capitalistas se baseiam na reprodução da solidão, necessita-se da perpetuação da ilusão de que há momentos que dizem o contrário e que, contraditoriamente, contribuem para a manutenção dessa mesma solidão, pois nunca podem ser completamente usufruídos, dado que as condições materiais atuais que permitem tal situação.

É por isso que, *para que o indivíduo efetivamente alguma vez possa se submeter ao ideal de modo a acreditar reencontrar nele, satisfeitos e realizados, seus anseios e suas necessidades de fato, para isto o ideal deve ser provido da aparência de uma satisfação do presente*⁵⁶. Essa aparência de uma satisfação é possibilitada pela arte, a qual louva a beleza da perfeição de sentimentos sublimes, tais como a bondade e a solidariedade, em uma sociedade desfigurada pela maldade e pela mesquinhez.

Todavia, essa mesma imagem de felicidade, pela sua própria existência distanciada da realidade, já implica na contestação das relações sociais desiguais. Para Marcuse, na fruição, ainda que incompleta, da grande obra de arte burguesa há como que um *rompimento privado da reificação*⁵⁷.

Essa assertiva significa que o indivíduo, no exercício da fruição da obra de arte, acaba por experienciar uma verdadeira catarse, pois o reencontro efetivado consigo mesmo, ou seja, o reencontro de sua atividade racional livre com suas pulsões, representa a sua reintegração no próprio gênero humano, agora não mais como coisa, mas sim como interventor, como sujeito. Ele experimenta o gozo de poder assimilar um sentimento qualquer, como por exemplo o amor ou o ódio, tal como ele é, a despeito de cotidianamente encontrar-se subsumido às ordens do capital. Tal é muito bem caracterizada quando analisamos o caráter

⁵⁶Marcuse, Herbert, *Sobre o caráter afirmativo da cultura*, op.cit., p.118.

⁵⁷Idem. p.119.

progressista da grande obra de arte burguesa, utilizando-se agora da categoria sublimação estética. De acordo com Adorno e Horkheimer, tal como foi exposto na *Dialética do esclarecimento* ⁵⁸, na produção das obras de arte faz-se justiça à humilhação da pulsão, que teve que ser desviada da realização de seus fins primários, pois conserva-se, na relação entre indivíduo e cultura, a tensão proveniente do não cumprimento da promessa de satisfação imediata dos desejos e, no mesmo movimento, desenvolve-se a produção cultural.

Se é verdade que uma sociedade mais justa não significa necessariamente uma sociedade mais livre, isso não quer dizer que as relações desiguais entre a cultura e o desejo não possam ser modificadas. Uma relação não tão conflituosa permanece como promessa que ainda não foi cumprida. Com base nesse raciocínio, salva-se tanto a honra da pulsão quanto a do objeto mediatizado, pois ambos não são absolutizados. Daí a produção da sublimação estética, pois tanto o impulso quanto a cultura cedem em relação aos anseios de uma imposição autoritária.

Se a grande obra de arte é utilizada como símbolo de preponderância e de afirmação da cultura burguesa, por outro lado, dá margem ao reconhecimento de que se há possibilidade de universalização da fruição do belo e do verdadeiro, tal promessa ainda não foi concretizada na sociedade de relações materiais desiguais. Observa-se também a categoria sublimação estética – desenvolvida por Adorno, na *Teoria estética*, agora com nítida influência hegeliana – em que o sujeito aliena-se de si mesmo na obra de arte, para num momento posterior, reapropriar-se novamente do controle de sua subjetividade, diferentemente do filisteu que exige que a obra de arte forneça as diretrizes de suas ações ⁵⁹.

A produção cultural expressa o inconformismo e o desejo de emancipação em relação à barbárie da práxis social que garante, contraditoriamente, a sua própria existência. Se é verdade que a grande obra de arte burguesa sempre teve um caráter mercantil, por outro lado, sua pureza, derivada do distanciamento da falsa universalidade através das várias mediações sociais, propiciava relativa

⁵⁸Adorno, Theodor W, Horkheimer, Max, *Dialética do esclarecimento*, op.cit, p.131.

autonomia que denunciava tanto o fosso social existente entre os marginalizados e os poderosos, quanto a distância entre a fruição do belo e do verdadeiro e o reino das necessidades. De acordo com Detlev Claussen: *A arte burguesa é enaltecida pela teoria crítica da sociedade não como uma esfera autônoma, mas sim como cultura afirmativa crítica que, entretanto, já pertence a uma época passada* ⁶⁰.

Se Detlev Claussen alude corretamente para essa característica de uma cultura afirmativa crítica observada pelos frankfurtianos, não é menos verdadeira a ênfase de Marcuse na análise do caráter afirmativo da cultura. Principalmente quanto ao seu sentido de contribuir para a reprodução da desigualdade, quase que engolfando totalmente essa possibilidade imanentemente emancipatória da grande obra de arte burguesa. E esse tipo de sociedade incentiva a resignação em relação à contradição de uma produção cultural que, ao afirmar a bondade no plano ideal, é utilizada no auxílio da consolidação de uma práxis perversa. É interessante observar a menção que Marcuse faz sobre a importância do papel da educação para a aceitação de um estado de coisas contraditório em si mesmo.

O conceito de educação não se limita à esfera formal, mas está presente também em todas as outras relações sociais que necessitam de algum tipo de processo de aprendizagem. No que se refere à educação formal, não é à toa que o surgimento das escolas de massa ocorreu em meados do século XVIII, ou seja, no auge do período manufatureiro. Há vários pesquisadores que sustentam o argumento de que o principal objetivo da educação burguesa foi o de inculcar a necessidade de disciplina, de pontualidade e de respeito nos incipientes proletários e, sobretudo, nas crianças.

Esse processo foi realizado por meio da ameaça de punição física imediata até chegar à intimidação de que os antigos servos e camponeses, agora proletários, não iriam sobreviver se não acatassem o gradativo processo de

⁵⁹Adorno, Theodor W., *Teoria estética*, tradução de Artur Morão, São Paulo, editora Livraria Martins Fontes, 1982, p.29.

⁶⁰Claussen, Detlev., "Fortzusetzen: Die Aktualität der Kulturinduskriekritik Adornos", In Hager, F.& Pfütze, H. (Hrsg.) - *Das unerhört Moderne/Berliner Adorno-Tagung*, Lüneburg zu Klampen, 1990, p.139.

alienação - tanto espiritual, no caso do afastamento do controle das etapas do processo de trabalho, quanto objetiva, no que diz respeito à posse dos meios de trabalho e dos produtos gerados - a que se encontravam submetidos. Não são desconhecidos os fatos de que milhões de seres humanos ou foram mortos, ou foram considerados marginais e, dessa forma, teriam que ficar enclausurados tanto nas prisões, quanto nos hospícios ⁶¹.

A aquisição de novos hábitos compatíveis aos interesses capitalistas não aconteceu de forma harmônica e sem nenhuma resistência. São conhecidas as atitudes de milhares de novos proletários que, pelo fato das suas necessidades de consumo ainda se encontrarem subordinadas às suas necessidades básicas, se sublevavam contra as exigências dos donos dos meios de produção em relação aos cumprimentos dos prazos para a entrega dos produtos. Eles preferiam trabalhar apenas uma parte do mês e receber o dinheiro equivalente às demandas relativas à compra das vestimentas e dos víveres saciadores da fome e da sede, por exemplo.

É evidente que já se passaram séculos de desenvolvimento do capitalismo desde esse período histórico de transição. Mas, atitudes como essas, em tempos atuais nos quais as necessidade de consumo se converteram numa segunda natureza, provocam ou reações de espanto ou de riso, ou ambas. De qualquer forma, o próprio estranhamento pode servir para reafirmar o argumento de que não é a nostalgia de prováveis tempos melhores que é o que mais importa.

Deve prevalecer o raciocínio de que a produção de relações fetichizadas e consciências reificadas precisa ser encarada como um fenômeno vinculado a um período histórico específico, ou seja, ao capitalismo, no qual se estruturam as condições materiais ideais para a universalização e introjeção da lógica do equivalente tanto na dimensão material, quanto na dimensão do espírito ⁶².

Mais importante que a absorção de conhecimentos relativos ao processo de trabalho, a introjeção da disciplina – e da resignação subjacente – precisava ser

⁶¹Cf. Enguita, Mariano F., *A face oculta da escola*, tradução de Tomaz Tadeu da Silva, Porto Alegre, editora Artes Médicas, 1989, p.108.

⁶²Cf. Marx, Karl, “A mercadoria”. In *O capital, livro 1, volume I*, tradução de Reginaldo Sant’Anna, Rio de Janeiro, editora Civilização brasileira, 1968, p.79-83.

concretizada a qualquer custo. Aos poucos, a possibilidade de punição física, cuja influência nunca deixou de existir em todas as sociedades, foi sendo substituída pelo aceite de que, se havia um hiato tão grandioso entre as injustas relações materiais e a produção da própria “cultura”, caberia à personalidade bem sucedida a tarefa de galgar os degraus da hierarquia social e, assim, transcender não só o seu estado de miséria material, como também a o “deplorável” estado espiritual.

O indivíduo bem disciplinado seria aquele que mais teria chance de poder se livrar de uma vez por todas das amarras oriundas de sua procedência social miserável. Talvez se possa afirmar que se situa nesse período histórico de meados do século XVIII os primeiros indícios da ideologia tão atual de que a frequência à escola garante o usufruto de um futuro melhor, dependendo exclusivamente da vontade de cada um. É bem verdade que, no íntimo, as pessoas sentiam a dificuldade de que o auspício humanista de igualdade de oportunidades para todos fosse cumprido à risca, mas isso não arrefece o poder verossímil da ideologia de que todos teriam chances iguais, dependendo exclusivamente da força de vontade do indivíduo.

É claro que, como vimos anteriormente, os alicerces da cidadania estavam amparados na solidez da promessa de participação generalizada na produção e consumo da cultura, pelo fato de que pela primeira vez na história da humanidade haveria o necessário desenvolvimento das forças produtivas que permitiria espalhar o atributo de cidadão indistintamente para todos. O próprio conceito de formação é partidário da idéia de uma humanidade sem injustiças sociais, na qual todos possuem as mesmas chances de lutar pela possibilidade de ascensão na hierarquia social.

Fica difícil acreditar no cumprimento dessas promessas, justamente quando toda a produção material e espiritual é erigida sobre a subsunção do valor de uso ao valor de troca das mercadorias e da divisão desigual entre o trabalho manual e espiritual. As próprias necessidades básicas, tais como as de caráter afetivo, subordinam-se cada vez mais àquelas produzidas de acordo com as regras do consumo.

A produção cultural é construída de forma a não propiciar aquilo que não pôde cumprir desde o seu começo: a garantia de uma sociedade racional, livre e igualitária. Adorno, no texto *Teoria da semicultura*⁶³, destaca a íntima relação do conceito de formação (*Bildung*) com o desenvolvimento da própria história alemã.

Essa posição é também compartilhada por Norbert Elias no livro *O processo civilizador*, tal como foi observado no capítulo anterior. O termo formação está intrinsecamente relacionado com cultura (*Kultur*), são praticamente equivalentes. Só que, enquanto *Kultur* tende a se aproximar das realizações humanas objetivas, *Bildung* vincula-se mais às transformações decorrentes na esfera subjetiva, ou seja, a formação é o correlato subjetivo da própria cultura.

E é dessa tensa relação entre a dimensão objetiva e subjetiva da cultura que se origina o conceito de formação, ou seja, a subjetividade objetivada nos produtos humanos pela intervenção do agir formativo necessita tanto de um momento de distanciamento quanto de aproximação da realidade que transforma o subjetivo tanto quanto é transformada pelo exercício da atividade racional.

O próprio Adorno identifica a veracidade do necessário afastamento das condições sociais, uma vez que fornece subsídios para a concepção de novas realidades. Ao mesmo tempo ele critica a tentativa de absolutização do espírito, como se essa mesma produção simbólica não tivesse sido construída em detrimento daqueles que foram os responsáveis pelas condições materiais e espirituais de sua confecção, ou seja, os excluídos. Há o reconhecimento do desenvolvimento da subjetividade em virtude do próprio distanciamento da sociedade, ao mesmo tempo em que se critica a forma como se efetuou concretamente esse afastamento: o mandarinato alemão que acaba por pairar sobre as relações sociais responsáveis pela sua produção.

⁶³Cf. Adorno, Theodor, *Teoria da semicultura*, op.cit., p.388-412. O conceito de *Halbbildung* pode ser traduzido tanto por semicultura quanto por semiformação, dependendo do sentido subjacente ao contexto desenvolvido. Como foi observado anteriormente, os termos cultura e formação são praticamente equivalentes. Contudo, há uma sutil diferença que também será aplicada na análise da danificação do processo de produção simbólica (semicultura) e na investigação dos prejuízos na dimensão subjetiva provenientes da conversão da formação em semiformação.

Na análise adorniana do duplo caráter da cultura fazem-se notórias duas objeções referentes às hipóstases do espírito e da realidade. No que diz respeito à primeira objeção, o pensador frankfurtiano critica a total transformação do conceito de cultura em um valor, a ponto de se desconsiderar o vínculo existente entre a produção cultural e a sociedade, na medida em que se toma a cultura como uma abstração originada simplesmente pela inquestionável e decisiva contribuição do artista. Norbert Elias relata esse tipo de concepção constitutiva da arte dos mandarins alemães através do irônico termo: as “mentes que flutuam” ⁶⁴. As mentes que pairam acima das “corrompidas” relações materiais.

É interessante o destaque feito por Adorno de uma observação de Max Frisch, a saber: as mesmas pessoas que fruíam os chamados produtos culturais, ilustradores da máxima elevação do espírito humano, ou seja, a música e a literatura clássicas, não hesitaram em cometer as atrocidades generalizadas do nazismo. Esse é um belo e, ao mesmo tempo, terrível exemplo do que significa afirmar que a cultura se converte totalmente num valor.

As aspirações máximas de uma sociedade mais humana e que estão resguardadas na imanência da obra de arte são convertidas em mera mercadoria, objeto de desejo que tem a função essencial de permitir, mediante a sua posse, a distinção dos que se julgam superiores em comparação à plebe e a afirmação de uma identidade doentia tanto no plano particular, quanto no coletivo. Com efeito, para Adorno,

Tal fato (descrito por Max Frisch - A.A.S.Z) não apenas indica uma consciência progressivamente dissociada, mas sobretudo dá um desmentido objetivo ao conteúdo daqueles bens culturais – a humanidade e tudo o que lhe for inerente – enquanto sejam apenas bens, com sentido isolado, dissociado da implantação das coisas humanas. A formação que se esquece disso, que descansa em si mesma e absolutiza-se acaba por se converter em semiformação ⁶⁵.

Mas, a hipóstase da cultura não se refere unicamente à sua associação com a dimensão espiritual pois também concerne à sua exagerada conformação à

⁶⁴Elias, Norbert, op.cit., p.43.

⁶⁵Adorno, Theodor W., *Teoria da semicultura*, op.cit., p.391.

realidade material; ao necessário, mas não exclusivo, momento da adaptação. Tal absolutização do momento adaptativo do processo de produção simbólica foi muito bem aduzido na aversão a qualquer possibilidade de uma atitude de distanciamento em relação ao mundo fenomênico que poderia encetar reflexão e questionamento da barbárie.

O repúdio do espírito em nome da crua realidade produziu frases tais como a do porta-voz da câmara cultural do regime nazista: *Quando ouço falar em cultura, destravo o meu revólver*⁶⁶. De fato, a atitude paranóica, que é comparsa da violência, sempre tentou eliminar qualquer possibilidade de denúncia da liberdade que ela sente falta, mas que não pode jamais admitir para si mesma o pesar dessa sensação de que algo está ausente. A fissura entre o conteúdo emancipatório da cultura e sua verdadeira realização é imanente às próprias contradições do capitalismo.

A construção de um ego sadio e de uma sociedade mais justa depende do estranhamento da subjetividade em relação ao mundo fenomênico e da reflexão da sua conseqüente reapropriação, fornecendo as bases estruturadoras da cultura e do seu correlato subjetivo, a formação.

Deve-se, no entanto, estar alerta tanto para a tendência de negação das condições sociais que determinaram a produção simbólica, quanto para a tentativa de compreender a cultura como mera configuração da realidade, como mera adaptação. Ambas as situações acabam por convergir naquilo que Adorno chamou de semicultura, ou seja, a difusão de uma produção simbólica na qual predomina a dimensão instrumental voltada para a adaptação e o conformismo, subjugando a dimensão emancipatória que se encontra "travada", porém não desaparecida⁶⁷.

⁶⁶Cf. Adorno, Theodor, W. "Crítica cultural e sociedade", tradução de Flávio R. Kothe. In Cohn, G. (org.) *Theodor W. Adorno*, coleção grandes cientistas sociais, São Paulo, editora Ática, 1986, p.83.

⁶⁷Cf. Maar, Wolfgang, L., "Lukács, Adorno e o problema da formação". In *Lua Nova, revista de cultura e política*, São Paulo, editora Marco Zero, número 27, 1992, p. 186. Nessa mesma página, o autor menciona as diferentes opções de tradução do termo *Halbbildung*. Há uma crítica quanto à tradução castelhana que opta por pseudoformação que me parece pertinente: *Halbbildung é traduzida por semiformação justamente para tentar respeitar o sentido global que Adorno procuraria imprimir ao termo: ao mesmo*

No texto da *Teoria da semicultura*, Adorno confirma o raciocínio desenvolvido no capítulo anterior de que o conceito de formação tem sua origem atrelada ao desenvolvimento da burguesia e de seu sonho liberal de equivalência entre a justiça e a liberdade. Mas, quando a produção simbólica se converte numa mercadoria como outra qualquer, de tal forma que o seu caráter de valor subordina autoritariamente o seu valor de uso, então já se encontram estabelecidas as bases para a consolidação da semiformação.

Esse fato pressupõe uma terrível comprovação: a democratização dos produtos simbólicos, em virtude do desenvolvimento das forças produtivas do modo de produção capitalista, revelou-se, na verdade, uma pseudo-democratização. Isso quer dizer que as possibilidades de intervenção na transformação do homem em coisa tornam-se cada vez mais custosas, pois a subjetividade, engolfada pelo princípio da lógica do equivalente, tende a reiterar cada vez mais o seu próprio processo de reificação, a sua conversão em semiformação.

Cai por terra a ideologia de que os fundamentos da formação necessitavam apenas do inequívoco progresso da dimensão espiritual. Mais do nunca, tanto os propósitos quanto as veleidades emancipatórias do conceito de *Bildung* encontram-se negados de antemão por uma sociedade cujas relações materiais privam as condições essenciais à experientiação dos conteúdos formativos.

Para Adorno, a formação não pode ser absolutizada em relação à sociedade e aos homens que a produziram. Assim, entende-se o argumento de

*tempo registra a limitação da finalização do processo – incompletude, pela metade – e a plena validade do processo formador como tal, ainda que travado. Essa última componente ficaria prejudicada na opção por “pseudo-formação”, como a tradução castelhana, em que se indicaria um “faz de conta” formativo, como se se tratasse de pretender algo que não é. A semiformação ocorre realmente, mas travada. De fato, além da opção pela utilização do termo semiformação conservar o sentido da falsidade do processo formador, há que se destacar a permanência da sutileza nessa escolha de tradução do conceito, pois a semiformação apresenta-se, de forma dissimulada, como a redentora do embrutecimento subjetivo do pseudo-indivíduo, mas, na verdade, como já disse Adorno, é a inimiga mortal da formação (*Bildung*). O termo semiformação resguarda, no plano subjetivo, o sentido emancipatório da formação que se converteu em ideologia em decorrência do crescente processo de hegemonia da indústria cultural, cujo conceito também apresenta, fato este que não é casual, uma certa ambiguidade por não*

Cohn ⁶⁸ de que em Adorno não há possibilidade de definição positiva do que seja a própria cultura. Se ficássemos restritos à hipóstase da produção espiritual - tanto no que se refere ao seu afastamento, quanto à sua adaptação total à condição humana - perderíamos de vista o exercício da crítica imanente, desveladora de todo esse processo, que o frankfurtiano faz uso na análise de determinada obra de arte, sistema filosófico ou produção científica. Assim, para Adorno, cultura é o *perene protesto do particular frente à generalidade, na medida em que esta se mantém inconciliada com o particular* ⁶⁹.

No interior da própria produção cultural, podemos observar os conflitos entre os desejos idiossincráticos e as leis sociais, entre o indivíduo e a sociedade. É uma definição de cultura que revela a influência de Sigmund Freud, sobretudo o Freud dos textos *O Futuro de uma ilusão* e *o Mal Estar na cultura*, no que diz respeito à difícil relação entre homem e sociedade, baseada na produção cultural que impinge a privação da satisfação imediata dos desejos mais profundos, resultando na conseqüente permanência da sensação de insatisfação e no deslocamento das pulsões para as atividades socialmente aceitas. As tensas relações observadas durante a produção cultural, que se baliza na divisão social do trabalho, podem ser identificadas nas comparações das chamadas músicas séria e popular.

Quando Adorno se refere às características da música séria observa-se, ao mesmo tempo, a contribuição desse produto cultural não menos relevante do que a da filosofia e da literatura quanto à experiencição de conteúdos formativos estruturadores da *Bildung*. Cada detalhe da música séria encontra-se imanentemente relacionado ao contexto geral da peça musical. Ele não pode ser meramente substituído sem que ocorra um prejuízo irreparável na concepção do todo musical. Por meio da análise adorniana da música torna-se possível a teorização da relação entre o particular e o universal, uma vez que na imanência

ser apenas cultura ou indústria ao mesmo tempo em que possui características de ambas.

⁶⁸Cohn, Gabriel, "Difícil conciliação: Adorno e a dialética da cultura". In *Lua Nova: revista de cultura e política*. São Paulo, editora Marco Zero, no. 20, 1990.

da composição musical encontram-se atuantes as tensas relações entre a composição da individualidade e a consolidação da sociedade.

A análise das peculiaridades das peças musicais permite a realização da transcendência dessas idiossincrasias, de tal forma que se pode depreender qual é o clima cultural específico que está mediado no produto simbólico. E o clima cultural mediado na produção da chamada música popular é o espírito objetivo negativo, ou seja, a chamada semicultura. O elemento precípua daquilo que Adorno chama de música popular é a standardização. Portanto, nesse caso, o sentido de popular não pode ser adjudicado à produção da chamada cultura popular autêntica, ou seja, aquela cuja produção não era tão subserviente ao imperativo categórico do valor.

Na composição do *hits* de sucesso há sempre um determinado esquema-padrão, de acessível memorização, que facilita a produção da confortável sensação de que algo sempre soa familiar. A rigor, não existe a introdução de nada de novo, ou melhor, se há a impressão de que se trata realmente de alguma novidade quando algum detalhe é introduzido, essa falsa noção se esfacela quando se emprega um mínimo de rigor na investigação da perene repetição de compassos nitidamente disfarçados na aparência da originalidade. No texto *Sobre música popular*, Adorno e Simpson expressam as distinções entre essas duas esferas musicais:

...em Beethoven e na boa música séria em geral – nós não estamos nos referindo aqui à má música séria, que pode ser tão rígida e mecânica quanto a música popular – o detalhe contém virtualmente o todo e leva à exposição do todo, ao mesmo tempo em que é produzido a partir da concepção do todo. Na música popular, a relação é fortuita. O detalhe não tem nenhuma influência sobre o todo, que aparece como uma estrutura extrínseca. Assim, o todo nunca é alterado pelo evento individual e, por isso, permanece como que à distância, imperturbável, como se ao longo da peça não se tomasse conhecimento dele. Ao mesmo tempo, o detalhe é mutilado por um procedimento que jamais pode influenciar e alterar, de tal

⁶⁹Adorno, Theodor, W. "Cultura y administración". In: *Sociológica*, tradução de Víctor Sánchez de Zavala, Madrid, editora Taurus, 1966, p.72.

modo que ele permanece inconseqüente. Um detalhe musical impedido de desenvolver-se torna-se uma caricatura de suas próprias potencialidades ⁷⁰

Após essas considerações, talvez possamos asseverar que a teoria estética de Adorno, na análise da produção musical, se revela uma teoria social. Na música séria nota-se a presença dos elementos constituidores da experiência formativa, pois é da relação de companheirismo, de interdependência entre o detalhe e o todo que se expressa a não-absolutização de ambos. Se é verdade que o detalhe musical possui certas nuances procedentes das relações desenvolvidas no cotidiano, por outro lado, na medida em que se estabelece a sua relação com o todo musical, o mesmo detalhe adquire um significado diferente e mais elaborado, pois é o cotidiano que fornece as condições favoráveis à sua supressão.

O detalhe musical agora adquire uma outra identidade sem deixar de ser ele mesmo. É isso que significa dizer que o detalhe realiza a negação daquilo que nega a substantificação de suas potencialidades, as quais se encontravam obstaculizadas antes que se desenvolvesse a sua relação de interdependência com a totalidade musical.

Se for verossímil o argumento de que podemos representar essa relação entre o detalhe e o todo na composição da peça musical pela relação entre o indivíduo e a sociedade na produção da cultura então, da mesma forma como na música séria a substituibilidade de qualquer particular afeta a estrutura do geral – pois há consistência no interior desse particular, que por sua vez é produzido não por meio de uma veleidade autoritária, mas sim pela aquiescência e pelo respeito às regras gerais concernentes à estrutura musical –, não se pode subestimar o indivíduo que se transforma em sujeito quando, no exercício do seu agir formativo, da sua atividade racional pela mediação da práxis do trabalho, confirma sua identidade pela força de sua intervenção na sociedade, a qual também se faz presente no incentivo das condições materiais facilitadoras da formação.

⁷⁰Adorno, Theodor, W. & Simpson, G. “Sobre música popular”, tradução de Flávio R. Kothe. In Cohn, G. (org.) *Theodor W. Adorno*, coleção grandes cientistas sociais, São Paulo, editora Ática, 1986, p.119.

Já a mutilação sofrida pelo detalhe da chamada música popular manifesta a obliteração das suas próprias potencialidades. A reprodução de sua lógica dual faz evidente a repetição de um processo estultificador. Quantas não foram as ocasiões em que nos surpreendemos cantarolando aquele verso musical que perdeu há tempos quase que totalmente o seu poder de crítica da realidade, uma vez que é repetido cotidianamente à exaustão, tornando-se um fiel sequaz da prosa que legitima a barbárie social?

Não se dá a menor importância à manutenção de uma nota em detrimento de outra, pois o todo continua a preservar a sua inexorável hegemonia independentemente da alternância das notas musicais. O fato é que cada vez mais os ouvidos são deseducados, solapando-se o interesse pela saudável atitude de esmiuçar as relações estabelecidas entre as partes a totalidade da peça musical. O todo aparece já pré-formado e é assim que deve ser gozado.

As reações aplaudidas são aquelas que proporcionam a vaidade e o orgulho de poder identificar determinado *hit* após a execução de apenas três ou quatro notas musicais. Esse ato estandardizado corrobora um ponto de vista semelhante ao da *Teoria estética*, a saber, o fato de que o apoio geral ao exercício desse reflexo condicionado é consequência proveniente do poder da música popular ou, melhor dizendo, do poder da totalidade social falsamente reconciliada com o particular e que se fundamenta na propagação da pseudo-individualidade por meio do consumo do produto semicultural. É como se a música popular tivesse o trabalho de escutar pelo ouvinte. Segundo Adorno: *Ela, (a música popular - A.A.S.Z), não somente dispensa o esforço do ouvinte para seguir o fluxo musical concreto, como lhe dá, de fato, modelos sob os quais qualquer coisa concreta ainda remanescente pode ser subsumida...a música popular é "pré-digerida", de um modo bastante similar à moda dos digest de material impresso*⁷¹.

Ainda nesse texto, Adorno destaca a proximidade entre a estrutura estandardizada da música popular e o comportamento infantilizado do pseudo-indivíduo ⁷². Há uma relação de correspondência entre o esquema-padrão da

⁷¹Adorno, Theodor, W. & Simpson, G. *Sobre música popular*, op.cit.,p.121.

⁷²Idem. p.128.

música popular, que é repetido diversas vezes, e a fala de uma criança que reitera, de forma compulsiva, o seu pedido pela satisfação de alguma necessidade.

Outra correlação exposta por Adorno é a de que, da mesma forma que uma criança ainda não dispõe de todas as letras do alfabeto para poder articular as palavras em expressões mais elaboradas, a música popular também limita a sua estrutura a poucos tons, bem como a uma harmonia intencionalmente errônea. Esse artifício pode, literalmente, ser muito bem observado pela quantidade de propagandas que utilizam imberbes risonhos, cujos atos desajeitados são acompanhados por melodias infantis que reverenciam determinada marca de um produto.

Essa situação seria risível, caso não se revelasse dramática. Os adultos que se deleitam com o sorriso acanhado do bebê são incentivados a ter um comportamento mimético regressivo em relação às suas próprias potencialidades cognitivas. A sensação de segurança e de conforto, propiciada pela identificação com os comportamentos infantis que são negados cotidianamente aos adultos, não pode se livrar da companhia do retrocesso das capacidades egóicas.

E, se essa identificação denota uma característica psicológica defensiva da filogênese humana, pois é verdade que o comportamento adulto conserva e supera certos traços infantis de caráter, não se pode, por outro lado, desconsiderar os prejuízos derivados da maneira como esse mecanismo de defesa é apropriado para a satisfação das necessidades de consumo. Portanto, essa regressão psicológica é reforçada pela própria sociedade.

De fato, se a regressão fornece a ilusão momentânea de uma certa comodidade, já que não é mais preciso demandar certo esforço de raciocínio para a compreensão da mensagem musical, as exigências da realidade forçam o aparecimento de uma contradição que pode muito bem engendrar comportamentos depressivos, caso ocorra algum tipo de reflexão.

A depressão, derivada de um sentimento de impotência, pode muito bem ser estimulada por uma sociedade que impinge a necessidade de um comportamento adulto para certas ocasiões e que, a mesmo tempo, exige a

contínua infantilização, essencialmente relevante para a esfera do consumo dos produtos semiculturais.

O estímulo à reprodução do comportamento mimeticamente infantilizado reflete as tendências de um clima cultural que precisa ser constituído por um tecido social formado por pseudo-indivíduos. É interessante enfatizar as características psicológicas que compõem a estrutura subjetiva danificada, ou seja, a semiformação, na ocasião do regozijo obtido pelo ouvido semiculto. Adorno destaca as seguintes etapas, as quais se distinguem umas das outras apenas a título de ilustração: a vaga recordação, a identificação efetiva, a subsunção por rotulação, a auto-reflexão no ato de reconhecer e a transferência psicológica da autoridade de reconhecimento do objeto ⁷³.

Sobre a etapa da vaga recordação, o frankfurtiano assevera sobre a sensação de que já ouvimos algo familiar quando prestamos atenção à melodia de determinado *hit*. Isso se deve ao fato de que já introjetamos o esquema-padrão presente, de certa forma, em todos os sucessos musicais. A etapa seguinte é a da identificação proveniente de um reconhecimento automático. O *insight* tende a favorecer a sensação de que se trata de uma música que tem a aparência de algo novo, mas que ao mesmo tempo resguarda o contato com algo que já é conhecido.

Já na etapa da subsunção por rotulação, o reconhecimento anterior proporciona uma certa segurança, pois a vivência particular de determinado sucesso reforça o sentimento de que outras pessoas também identificam não só a mesma melodia, como também o outro enquanto membro participante de uma coletividade.

No que diz respeito à etapa da auto-reflexão no ato de reconhecer não ocorre qualquer tipo de reflexão crítica por parte do pseudo-indivíduo, tal como o termo poderia sugerir. O que acontece é exatamente o contrário. O pseudo-indivíduo reconhece como sua a própria reificação à qual se submete, uma vez que sente como parte de seu ser a melodia do produto semicultural.

⁷³Adorno, Theodor, W., op.cit., p.132.

A confirmação de sua pseudo-individualidade respalda-se no ilusório controle da estrutura da música estandardizada que é imediatamente associada com a sensação de domínio não só da música, como também da própria situação em que se encontra. É como se não apenas as propriedades musicais ficassem a mercê do pseudo-indivíduo, mas também os infortúnios aos quais se subordina cotidianamente. A conseqüência inevitável é a etapa da transferência psicológica, ou seja, no desenvolvimento do processo de identificação do produto semicultural, faz-se atuante um mecanismo de transferência dos atributos idealizados do pseudo-indivíduo para o próprio *hit*. A falsa sensação de opulência parece se confundir com a grandiosidade das indústrias da música estandardizada que dominam todos os tipos de mídias, as quais não se cansam de decantar as “inéditas” qualidades do mega-sucesso do momento.

Mas, há algo que pode resultar numa morbidez um tanto mais profunda, se é que se pode ter o direito de quantificar qual é o tipo de atitude que contribui mais para a reprodução da regressão das potencialidades humanas: trata-se da identificação dos desafortunados com as estrelas dos filmes musicais. É relevante destacar o termo “estrelas” pois, se é verdade que existe o fascínio exercido pelo brilho fulguroso do astro, as estrelas são elementos que parecem estar distantes do cotidiano cinzento.

Então, nada seria mais natural do que a conformação da idealização fugaz e do irremissível distanciamento da realidade injusta, possibilitados e legitimados no ato da compra do bilhete de entrada do cinema. Entretanto, esse processo de identificação não se resolve de maneira tão simples. O distanciamento da realidade, longe de possibilitar o confronto com o sofrimento físico, promove a felicidade de poder assumir para si mesmo e para todos os outros o quanto se é diariamente infeliz. Nesse caso, as esplendorosas estrelas não ofuscam o cotidiano opaco, mas sim iluminam-no intensamente para se fazer valer um processo catártico regressivo.

Ao contrário do que é comumente imaginado, a reprodução do consciente coisificado demanda um enorme dispêndio de energia por parte do pseudo-indivíduo. Talvez nesse texto esteja presente um dos mais relevantes *insights*

psicológicos de Adorno e que, nesse momento, contou com a colaboração de Simpson: o processo de identificação do pseudo-indivíduo com o astro do filme musical não ocorre de forma tão imediata, pois mesmo o mais integrado possui ainda certa descrença quanto às “maravilhas” que lhe são oferecidas. Adorno e Horkheimer, na *Dialética do esclarecimento*, já haviam dito que as pessoas têm consciência de que devem se contentar com a leitura do cardápio ⁷⁴.

O trágico disso tudo é que, nesse instante fugidio em que a pessoa se reapropria de sua subjetividade, poderia haver um prolongamento desse momento no reforço das condições favoráveis à manutenção da indignação e da reflexão de que, nesse tipo de catarse, a reapropriação do subjetivo é realizada para a reafirmação da condição de objeto. Mas como isso dificilmente ocorre, substitui-se a permanência do não-presente nas estruturas cognitivas e afetivas que determinam a expressão das nossas experiências singulares e coletivas pela absorção de detalhes efêmeros e intercambiáveis que se confundem com a própria fugacidade do pseudo-indivíduo.

Aquele que é logrado cotidianamente não pode assumir uma postura passiva diante desse contexto de hegemonia da indústria cultural. Mas é interessante destacar uma certa ambivalência de sentimentos que foi também observada por Adorno e Simpson. No seu íntimo, o pseudo-indivíduo sente que contribui efusivamente para a reprodução da farsa a qual torna-se verdadeiro cúmplice.

Sendo assim, em determinados momentos que caracterizam a substituição de um gênero musical por outra “novidade” tão enaltecida pelos meios de comunicação de massa o “ludibriado” compensa a culpa da sua subsunção ao dar vazão à sua raiva frete a algo que se revela ridículo e que deve ser assim tratado sem dó nem piedade. E é através desse insulto ao produto que o consumidor novamente se reapropria de sua própria debilidade que foi projetada e que pode ser “depurada “ na medida que sua voz encontra eco naquelas que também procederam da mesma forma. Mas a revolta é abafada tão logo aquele “novo

⁷⁴Adorno, Theodor, W., & Horkheimer, Max, *Dialética do esclarecimento*, op.cit., p.131.

produto” seja inserido no mercado. Desse modo, a ambivalência desses sentimentos foi assim exposta pelos autores do texto *Sobre música popular*:

Termos como a “última mania” ou “delírio do swing”, indicam uma tendência que transcende os reflexos socialmente condicionados: a tendência à fúria. Ninguém que alguma vez tenha assistido a uma reunião desses aficionados ou tenha debatido com eles os eventos correntes da música popular, pode deixar de perceber a afinidade do seu entusiasmo com a fúria, que pode estar primeiro direcionada contra os críticos de seus ídolos, mas também pode voltar-se contra os próprios ídolos. Essa fúria não pode ser simplesmente atribuída à aceitação passiva do que é dado. É essencial à ambivalência que o sujeito não reaja de modo simplesmente passivo. Passividade completa exige uma aceitação inequívoca ⁷⁵.

A identificação torna-se possível, pois, diante da suprema felicidade explicitada na tela de cinema, por exemplo, o pseudo-indivíduo – além da possibilidade de projetar no objeto que ocupa seu ideal de ego aquilo que ele gostaria de ser mas não é – depara-se, finalmente, com a oportunidade de confessar a sua própria infelicidade, fato esse que lhe é negado praticamente em todo o seu cotidiano. Nessa catarse às avessas impera o agradecimento de poder explicitar a própria miséria, além de poder se identificar com os demais que procedem da mesma forma. O que se reafirma é justamente a dessublimação repressiva.

A origem dessa categoria é creditada a Marcuse ⁷⁶. Contudo, é relevante ressaltar que o mesmo raciocínio pode ser observado na *Dialética do esclarecimento*. Na fase da conversão quase que total de cultura em valor, não há sublimação, mas sim repressão ⁷⁷. Tem-se a sensação de que se pode fazer tudo e de que, finalmente, o princípio do prazer conquista sua vitória definitiva sobre o princípio de realidade. A dessublimação oferece o regozijo derivado do cumprimento da promessa liberal de que a felicidade está aqui ao alcance de

⁷⁵In Adorno, Theodor, W. & Simpson, G. *Sobre música popular*, op.cit., p.144.

⁷⁶Marcuse, H. - *A ideologia da sociedade industrial: o homem unidimensional*, tradução de Giasone Rebuá, Rio de Janeiro, Zahar editores, 1986.

⁷⁷No capítulo seguinte, o conceitos de sublimação e de dessublimação repressiva serão retomados a fim de que se possa ter subsídios relevantes para a compreensão dos prejuízos psicológicos da experiência educacional danificada.

todos. Mas, na verdade, tal fato é concretizado de forma repressiva, pois o princípio do prazer não é tão tolo a ponto de se resignar diante do logro ao qual foi sujeito.

De fato, quando as relações sociais do capitalismo tardio consolidam sua superioridade, os indivíduos integrados possuem a certeza de que os desejos podem ser satisfeitos imediatamente no usufruto dos produtos simbólicos da indústria cultural. Evita-se aquele doloroso exercício de reflexão egóica que mediava a nossa intervenção na sociedade, muitas vezes em descompasso com o desejo de satisfação pulsional imediata.

Tem-se a impressão de que não existe mais qualquer tensão ou obstáculo entre a satisfação do desejo e a produção da cultura e de que tudo é permitido. Mas a sociedade administrada logo apresenta a intimação pelo pagamento de sua falsa indulgência. A aparente liberdade de expressão subordina-se à integração numa sociedade cuja mesma lógica de padronização das atividades das relações de trabalho é notada no repúdio da reflexão - e, conseqüentemente, da resistência - também no entretenimento. Ilusoriamente, o pseudo-indivíduo se reapropria do controle de sua subjetividade no lazer, exercendo a mesma lógica padronizada que lhe é imposta no ambiente de trabalho.

Ora, na medida em que as relações objetivas exigem a transmutação da sublimação estética em dessublimação repressiva já estão fornecidas as bases para a supremacia da *Halbbildung*. A semiformação reflete um estado de coisas no qual a dimensão emancipatória da racionalidade é obstaculizada, imperando sua dimensão instrumental voltada para a exploração e a dominação. As pessoas têm a sensação de que já possuem os conhecimentos necessários quando, superficialmente, se informam sobre os mais variados assuntos. A supremacia do pensamento vazio sobre o raciocínio crítico conduz necessariamente à reflexão sobre o incentivo à ausência de reflexão.

Se o romance de Goethe, *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*, representa o apogeu da esperança humanista de objetivação das potencialidades emancipatórias da formação (*Bildung*), então, a cáustica poesia de Baudelaire nas

Flores do Mal ⁷⁸ denuncia o desespero do poeta que experiencia a ascensão das relações de produção capitalistas e o gradativo processo de supremacia do valor da obra de arte, em detrimento do desenvolvimento da experiência estética.

Benjamin elabora um monumental ensaio intitulado *Sobre alguns temas em Baudelaire* que trata exatamente dessa questão e que certamente auxiliará a investigação da conversão da formação em semiformação. De fato, ele inicia o texto aludindo às dificuldades de leitura da poesia lírica, ou seja, do gênero de poesia em que o poeta canta as suas emoções e sentimentos íntimos, por parte de um público que se assemelha ao próprio Baudelaire, como pode ser visto no poema dedicado ao leitor: *Hipócrita leitor, meu igual, meu irmão!*

Nessa exclamação, na qual já se encontram entrelaçadas ironia e um sincero desespero, está presente o sentimento que ilustra o arrefecimento da poesia lírica, cujos motivos para tal transcendem a potencialidade volitiva do particular numa totalidade que oblitera cada vez mais a sua capacidade de intervenção ⁷⁹. Parece que só em momentos excepcionais a poesia lírica mantém contato com a experiência do leitor que é incrivelmente transformada.

O sentido do conceito de experiência, de acordo com Benjamin, pode ser observado na filosofia de Bergson, sobretudo nos resíduos da chamada memória pura que, sem que tenhamos ciência, afloram na mente e fundamentam a rememoração das situações passadas que marcaram tão profundamente a nossa estrutura de caráter.

Na esfera da literatura, talvez Proust, que foi aluno de Bergson, tenha sido quem mais aprofundou o sentido do termo quando afirma que não são atos conscientes os responsáveis pelo contato mnemônico com os elementos latejantes do nosso passado. Benjamin, ao interpretar o sentido do conceito de experiência tal como foi exposto por Bergson, afirma que o termo *forma-se menos com os dados isolados e rigorosamente fixados na memória, do que com os dados*

⁷⁸Baudelaire, Charles, *As Flores do mal*, tradução de Jamil Almansur Haddad, São Paulo, editora Max Limonad, 1985.

⁷⁹Benjamin, Walter, "Sobre alguns temas em Baudelaire", tradução de José Carlos Martins Barbosa e Hemerson Alves Baptista. In *Walter Benjamin, obras escolhidas III*:

acumulados, e com freqüência inconscientes, que afluem à memória ⁸⁰. De fato, há uma proximidade desse sentido com aquele que foi exposto por Proust ao relatar a sua reapropriação com os elementos do passado quando degustou o sabor do quitute denominado *madeleine*, embora seja também correta a distinção estabelecida entre Bergson e Proust quanto à forma como essas impressões mnemônicas poderiam afluir à mente: o filósofo argumenta que é uma questão de livre escolha a possibilidade de se experimentar a reapropriação com o passado; já para o escritor essa possibilidade é obra do acaso.

Contudo, para que ocorra a verdadeira experiência, a memória involuntária não pode ser absolutizada em relação ao necessário esforço mnemônico consciente. Há uma relação de interdependência desse duplo caráter, ou seja, da memória voluntária e involuntária, que possui o seu correlato filosófico na elaboração das respectivas categorias da vivência (*Erlebnis*), e da experiência (*Erfahrung*). Desse modo, no conceito de experiência, para Benjamin,

...entram em conjunção, na memória, certos conteúdos do passado individual com outros do passado coletivo. Os cultos, com seus cerimoniais e suas festas (que, possivelmente, em parte alguma da obra de Proust foram mencionados - talvez devido à ênfase do escritor francês ao conceito de memória involuntária) produziam reiteradamente a fusão desses dois elementos da memória. Provocam a rememoração em determinados momentos e davam-lhe pretexto de se reproduzir durante toda a vida. As recordações voluntárias e involuntárias perdem, assim, sua exclusividade recíproca ⁸¹.

A perda dessa exclusividade recíproca entre as memórias talvez possa ser melhor compreendida por meio do uso do referencial categórico hegeliano, ou seja, a produção da experiência não implica na eliminação da dimensão da vivência, mas sim na sua necessária suprassunção; no processo social que conserva e supera os eventos do cotidiano que convergem na chamada memória voluntária. O elemento de duração da experiência precisa ser associado à

Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo, São Paulo, editora Brasiliense, 1989, p.103.

⁸⁰Idem, p.105.

⁸¹Benjamin, Walter, *Sobre alguns temas em Baudelaire*, op.cit, p.107.

sensação do presente que desprende a relevância do passado na sua composição, bem como intui a sua importância na constituição do futuro ⁸².

É por isso que Benjamin diverge da opinião de Proust quanto à possibilidade do desfrute da experiência de recordar os elementos do passado ser meramente casual. O frankfurtiano aduz o argumento de que o enfraquecimento da experiência deve-se a um clima cultural que restringe a possibilidade de que os fatos sejam integrados à nossa experiência ⁸³.

Ora, o texto de Benjamin objetiva investigar o arrefecimento da poesia lírica e acaba descobrindo, na imanência da poesia de Baudelaire, o fascínio e o repúdio do poeta em relação a um clima cultural que está presente na sua obra que testemunha a despedida do sonho da equivalência entre a justiça e a liberdade.

Nessa sociedade, as pessoas se acostumam com o processo de dessensibilização e desenvolvem mecanismos de defesa contra a vivência dos choques a que se encontram diariamente submetidas. Essa contradição está bem presente no poema *A uma passante*, ou seja, a relação afetiva que se inicia na cumplicidade dos olhares entrecruzados dos possíveis amantes já está fadada a se findar no desaparecimento da musa na frenética e apressada multidão ⁸⁴. Há uma evidente incompatibilidade entre a velocidade e os vínculos afetivos.

No espanto do poeta frente ao fato de que as pessoas se defendem contra esse choque – representado pela obstaculização social da experiência afetiva, ao considerá-lo um acontecimento trivial, como se fosse uma segunda natureza – identifica-se o lamento de algo que já se encontra ausente de antemão: os vínculos de solidariedade e de empatia que desmoronam em função de um clima

⁸²Sobre as afinidades e diferenças entre os conceitos de vivência (*Erlebnis*) e experiência (*Erfahrung*) há uma pertinente análise de Leandro Konder na nota de rodapé número 12 do texto de Benjamin *Sobre alguns temas em Baudelaire*, op. cit., p. 146:..*Erfahrung* é o conhecimento obtido através de uma experiência que se acumula, que se prolonga, que se desdobra, como numa viagem; o sujeito integrado numa comunidade dispõe de critérios que lhe permitem ir sedimentando as coisas com o tempo. *Erlebnis* é a vivência do indivíduo privado, isolado, é a impressão forte, que precisa ser assimilada às pressas, que produz efeitos imediatos.

⁸³Benjamin, Walter, *Sobre alguns temas em Baudelaire*, op.cit., p. 106.

⁸⁴Idem, p.118.

cultural específico que precisa da perpetuação da mesquinhez e da frialdade para poder sobreviver.

Apesar das várias diferenças observadas entre os escritos de Benjamin e Adorno, nesse texto *Sobre alguns temas em Baudelaire*, observa-se uma certa aproximação de suas concepções concernentes ao conceito de obra de arte. Se Adorno e Simpson, como vimos na análise de trechos da *Teoria estética* e no artigo *Sobre música popular*, criticam o produto semicultural que, no caso da música estandardizada, escuta pelo ouvinte a ponto de se evitar qualquer tipo de reflexão, Benjamin desenvolve argumento semelhante ao citar Valéry e o seu conceito de obra de arte.

Para Valéry, a obra de arte verdadeiramente autêntica não esgota o seu potencial crítico e desvelador de outras alternativas de realidade e de identidade. Observamos que, para Adorno, a possibilidade da experiência estética funda-se na interdependência entre a atividade reflexiva do sujeito e a obra de arte, cuja força expressa as potencialidades que não se reduzem à sua aparência imediata, desvelando a reciprocidade contraditória entre a mimesis e a racionalidade, entre o belo e o necessário. Ora, ao citar Valéry, Benjamin também observa a atrofia da imaginação decorrente do desenvolvimento das forças produtivas do capitalismo, sobretudo do desenvolvimento tecnológico.

É verdade que se pode notar um certo contraste em relação às considerações do mesmo Benjamin expostas no texto da *Obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica*, particularmente no que tange ao fato da reprodução técnica ser contingente à uma sociedade cuja função da produção cultural assume um caráter nitidamente político-expositivo e não mais cultural ⁸⁵.

De qualquer forma, a constatação de Benjamin do desaparecimento da aura, ou seja, do momento de autenticidade da obra de arte em ambos os textos, cujas conseqüências são muito bem identificadas no arrefecimento da experiência estética, não podem ser desconsideradas por causa do equivocado “otimismo” benjaminiano de que o proletariado iria se reapropriar do capital cinematográfico,

fazendo com que suas vontades e seus desejos pudessem ser dignamente representados. Com efeito, de acordo com Susan Buck-Moors:

Benjamin e ele (Adorno - A.A.S.Z) consideravam a arte como forma de conhecimento. Talvez a contribuição mais importante foi a de redimir a estética como disciplina cognitiva central, uma forma de revelação secular, e insistir na convergência estrutural das experiências científicas e estéticas. Desafiavam assim um dualismo fundamental do pensamento burguês, a oposição binária entre a "verdade" científica e a arte como "ilusão", que havia caracterizado o pensamento burguês desde o século 17 ⁸⁶.

E é justamente no compartilhar dessa consideração da arte como forma de conhecimento que se observa na poesia e na prosa de Baudelaire o incômodo ou mesmo a melancolia diante da inevitável comutação da poesia num produto cultural complacente à semicultura.

Triste consciência. Talvez seja essa a expressão que poderia ilustrar o legítimo sentimento de Baudelaire frente a uma situação em que a poesia lírica chafurda na lama da mercantilização hegemônica. Sai de cena o *flâneur*, aquele passante de pensamento desinteressado, e entra em cena o homem dessensibilizado, acotovelado pelas multidões. De acordo com as palavras de Benjamin,

Traído por esses seus últimos aliados (prostitutas regradas e subordinadas ao dinheiro - A.A.S.Z), Baudelaire se volta contra a multidão; e o faz com a fúria impotente de quem luta contra a chuva e o vento. Tal é a natureza da vivência que Baudelaire pretendeu elevar à categoria de verdadeira experiência. Ele determinou o preço que é preciso pagar para adquirir a sensação do moderno: a desintegração da aura na vivência do choque. A convivência com esta destruição lhe saiu cara. Mas é a lei de sua poesia que paira no céu do Segundo Império como um "astro sem atmosfera" ⁸⁷.

⁸⁵Benjamin, Walter, "A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica", tradução de Sérgio Paulo Rouanet. In *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*, São Paulo, editora Brasiliense, 1985.

⁸⁶In Buck-Moors, Susan, *Origen de la dialéctica negativa: Theodor Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*, tradução de Nora Rabotnikok Maskivker, Siglo veintiuno editores, 1981, p.17.

⁸⁷Benjamin, Walter, *Sobre alguns temas em Baudelaire*, op.cit.145.

Essa ponderação é relativa à metamorfose da ironia em melancolia, a qual também foi compartilhada por Benjamin. Aquilo que o poeta experiencia em sua obra é justamente a derrocada da própria experiência estética. Não é fortuita a escolha do título do livro de Benjamin que contém esse ensaio sobre o poeta francês, a saber: *Charles Baudelaire, um lírico no auge do capitalismo*. Poderia o lirismo sobreviver numa sociedade cujas bases materiais clamam pela rudeza das relações humanas e pela consolidação da semicultura?

Caso fosse empregado um raciocínio reducionista, poder-se-ia dizer que os subsídios estruturadores da chamada cultura erudita estariam livres do poder persuasivo da semicultura, pois somente a denominada cultura popular é que seria danificada por ceder aos apelos sedutores da mercantilização dos produtos simbólicos da semicultura.

Sendo assim, os dominadores seriam os afortunados apreciadores do lirismo. Mas, não é isso que ocorre. Nas próprias afirmações de Adorno, como foi apontado, nota-se que as chamadas músicas séria e popular gradativamente vão sendo transformadas em produtos semiculturais.

Adorno desenvolve o mesmo raciocínio tanto no texto *Sobre música popular*, quanto na *Teoria da semicultura*, ou seja, em ambos os artigos ele destaca o gradativo processo social, cuja universalização da lógica do equivalente exige uma subserviência quase que total da experiência estética em relação ao valor do produto cultural.

No olhares embasbacados das pessoas cintilam os milhões amealhados pelos quadros de pintores famosos adquiridos em leilões. O espanto se desvencilha de qualquer reação de incômodo que poderia resultar em reflexão e se rende à ovação do valor da obra e ao poder do “sujeito” que pode comprá-la. É por isso que Adorno faz alusão à barbárie de impregnar as músicas clássicas de letras carentes de qualquer sentido e que objetivam propiciar a fácil memorização e o deleite de reconhecimento do pseudo-indivíduo que se julga formado, pois pode recorrer a esse subterfúgio mnemônico e identificar quase que imediatamente qualquer peça musical, bem como qual foi o artista responsável pela sua confecção.

É para se pensar, se Adorno ainda estivesse vivo, qual seria sua reação diante dos clássicos de Beethoven que são “modernamente” atualizados em ritmo de *rock-and-roll*. Talvez, diante da aversão do pensador frankfurtiano a essa conversão musical, seria novamente lembrada a sua “indefectível” postura elitista diante da evidente democratização da produção cultural na sociedade do capitalismo tardio.

Entretanto, essa apressada conclusão tem o efeito de solapar uma das principais contribuições não só de Adorno, como também de Horkheimer, referentes à análise do desenvolvimento da cultura e da formação. Há que se compreender qual é o tipo de clima cultural específico que apraz à reprodução da semicultura e da semiformação. É disso que trata a análise adorniana da cultura e não de uma mera opinião idiossincrática, ainda que ela tenha sua devida importância. Tanto é assim que o próprio Adorno reconheceu a inevitabilidade da padronização e serialização dos clássicos da literatura nos chamados livros de bolso como uma necessidade vinculada ao próprio estágio de desenvolvimento das forças produtivas do capitalismo ⁸⁸.

Contudo, deve-se evitar a postura imediatista que se cega diante do fato de que não ocorre atualmente uma efetiva democratização da cultura, mas sim uma pseudo-democratização. Ora, essa pseudo-democratização não pode ser desconsiderada por causa da amplitude das oportunidades de acesso aos produtos simbólicos no capitalismo contemporâneo.

Se esse modo de pensar for verdadeiro, então faz-se mais atual do que nunca uma das principais categorias elaboradas por Adorno e Horkheimer, a saber, a categoria da indústria cultural. Essa categoria já faz cinquenta anos, sendo introduzida pela primeira vez por Adorno e Horkheimer na *Dialética do esclarecimento* em 1947. A sua profundidade pode ser identificada justamente no que possui de mais ambíguo, pois se ambos os termos – indústria e cultura – são interdependentes, contudo, não se realizam completamente.

De acordo com Adorno, a indústria cultural se assemelha a uma indústria quando destaca a standardização de determinado objeto – o western, por

⁸⁸Adorno, Theodor, W., *Teoria da semicultura*, op.cit, p.403

exemplo – e quando concerne à racionalização das técnicas de distribuição. Entretanto, ela não se reduz ao termo indústria pois não se refere apenas ao processo de produção e às relações de trabalho. E é exatamente nesse ponto que reside a originalidade do argumento de Adorno e Horkheimer. Se podemos observar um nítido processo de divisão de trabalho, de introdução de máquinas e de separação dos trabalhadores em relação aos meios de produção quando investigamos um filme, por outro lado, cada objeto carrega em si a marca de sua individualidade ⁸⁹.

Se tal objeto, ao portar algum traço característico que o faz distinguir-se dos demais, permite ao “sujeito” alguma forma de intervenção na sociedade, fazendo crer que a hegemonia da indústria sobre a cultura não seja tão determinante, a ilusão cai por terra quando as particularidades produzidas nada mais são do que mercadorias que podem ser trocadas e que cobram seus dividendos na consolidação da sua pseudo-individualidade.

A pseudo-individualidade, portanto, é o resultado de um processo social que tem como principal característica a universalização do princípio da lógica da mercadoria tanto na dimensão objetiva, quanto também na subjetiva, minando a capacidade de intervenção-reflexiva do indivíduo.

A lógica do equivalente acaba por fundamentar as balizas do raciocínio dicotômico que consagra os rótulos daqueles que são considerados “perdedores” ou “vencedores”, por exemplo. Dificulta-se a sobrevivência do pensamento crítico numa sociedade em que os pseudo-indivíduos se transformam em “caixas de ressonância” de mensagens que seduzem pelo incentivo ao conformismo e à integração.

Quando as pessoas se dessensibilizam em relação aos outros e em relação a si próprias, ou quando os objetos são construídos sem o objetivo de auxiliar a composição de uma vida melhor para todos, estamos diante de um sistema social cujas relações favorecem um clima cultural favorável à reincidência da barbárie.

⁸⁹Adorno, Theodor, W., “A indústria cultural”, tradução de Amélia Cohn. In Cohn (org.), *Theodor W. Adorno*, coleção grandes cientistas sociais, São Paulo, editora Ática, 1986, p.94.

Tal possibilidade foi muito bem alertada por Adorno em textos tais como: “*O que significa elaborar o passado?*”, “*Teoria da semicultura*” e “*Educação após Auschwitz*”, entre outros.

É importante destacar que quando o frankfurtiano alerta para as conseqüências da fetichização da técnica no plano subjetivo não significa que ocorra qualquer tipo de defesa do desejo de mudança alicerçado numa conotação sentimental. As conseqüências provenientes das pessoas se sensibilizarem em relação aos objetos, a ponto da afetividade ser cambiada como qualquer outro tipo de mercadoria, não podem ser neutralizadas pela racionalização de que o egoísmo inerente à filogênese humana demonstra o seu poder quando os casais se separam e a juras de amor eterno cedem espaço ao ódio recíproco que é exposto na ocasião da partilha dos bens comuns ⁹⁰.

Antes de ser um comportamento originado por uma patologia idiossincrática, o apogeu do fenômeno da dessensibilização enquanto segunda natureza revela uma incapacidade de transferência da libido para as representações de outras pessoas numa sociedade específica, ou seja, a sociedade do capitalismo tardio.

A consolidação da semicultura, bem como o seu correlato subjetivo caracterizado pela semiformação, diz respeito a um clima cultural em que o elogio do competente, que vence numa sociedade baseada na lei da oferta e da procura, sobrevive no plano superestrutural, posto que as relações objetivas desmentem os conteúdos das promessas liberais de que todos possuem as mesmas chances de ascensão social.

A metamorfose dos indivíduos em *meras encruzilhadas das tendências do universal* ⁹¹, de tal forma que podem ser integrados totalmente nesse mesmo universal, é resultado de um processo no qual a cultura é estandardizada numa relação de subserviência do valor de uso diante do seu valor de troca, a ponto de solapar as bases de sua própria relativa autonomia. A total conversão da obra de arte num bem de consumo estandardizado não pode ser justificada através da

⁹⁰Cf. Adorno, Theodor, W., “Cama e mesa”. In *Minima Moralia*, op.cit., p.25.

⁹¹Adorno, Theodor, W., & Horkheimer, Max, *Dialética do esclarecimento*, op.cit., p.145.

racionalização de que dessa forma há condições favoráveis para a verdadeira democratização da cultura, fazendo-se assim justiça àqueles que até o presente momento foram privados de experienciá-la. Adorno e Horkheimer sempre destacaram os prejuízos decorrentes das falsas reconciliações entre o particular e o universal, entre as chamadas arte leve e arte séria, feitas pela indústria cultural.

A indústria cultural exige a reprodução do chamado semiconhecimento (*Halbwissen*), da mentalidade do ticket – que é aquela mentalidade marcada pelo raciocínio estereotipado no qual prevalece uma visão de mundo dicotomizada –, do consciente coisificado.

Ora, atualmente, são reforçadas as condições que promovem um clima cultural propício para a difusão de práticas sociais fascistas. Quando se desculpa o riso da piada racista, ou a violência de rituais de iniciação como os do trote universitário, utilizando-se a defesa reativa de que isso é apenas brincadeira, exercita-se a legitimação do sadomasoquismo do agressor, pois evita-se o medo passível de ser experienciado pela reflexão que poderia originar à constatação de que se está rindo, na verdade, da própria miséria.

Todavia, se a ideologia liberal permanece presente na sociedade administrada, existem fissuras que permitem a crítica da contradição entre as promessas e seus efetivos cumprimentos. Mas Horkheimer e Adorno já haviam dito certa vez que tal esforço parece ser o mais custoso de todos ⁹². Qualquer continuidade do vínculo entre o pensamento e o questionamento da realidade é desestimulada pelos ditames da indústria cultural.

Os prejuízos vivenciados tanto na dimensão subjetiva, que originam a semiformação, a experiência estética danificada, quanto na dimensão objetiva, são inevitáveis. Conseqüentemente, o rompimento do nexos entre o objeto e a experiência resulta o esquecimento que é amalgamado imediatamente com a desumanidade. Até mesmo a persistência da existência do esclarecimento (*Aufklärung*) encontra-se hoje determinada pela veleidade de transformá-lo numa forma de *show*. Ao comentar a discussão atual sobre o massacre de judeus e da

⁹²Cf. Horkheimer, Max & Adorno, Theodor W., “Ideologia”. In *Temas básicos de sociologia*, op.cit., p.203.

destruição de suas sinagogas durante o período de ascensão do nacional-socialismo, Detlev Claussen afirma que:

O movimento global da indústria cultural, que culminou na solenidade de aniversário de cinquenta anos da “noite dos cristais”, mesclou a intenção do esclarecimento e a técnica da indústria cultural com a intenção de se conquistar o público. Por meio dessa mescla é consolidada a atitude ambivalente da maioria dos homens após Auschwitz, preservando neles próprios o anti-semitismo ⁹³.

Diante desse conturbado contexto, a mercantilização da produção simbólica possui duas tarefas fundamentais: a integração e a reconciliação forçada entre os grupos sociais desiguais entre si. Esse é o objetivo central do sistema de produção calcado na falsidade de que a massificação da cultura realmente possibilita a emancipação coletiva. Nesse reinado de clichês, tudo que possa vir a público já se encontra tão profundamente demarcado que nada pode surgir sem exibir de antemão os traços e os comportamentos demarcados pelo "gosto popular".

Na verdade, a ideologia encontra-se tão "colada" à realidade, que qualquer comportamento que não se atrele ao atendimento das necessidades do consumo é rotulado como desviante. A produção simbólica da sociedade capitalista contemporânea consegue ser ao mesmo tempo singular e complexa.

Sua singularidade é caracterizada no fato de que, devido às condições técnicas, a subsunção do valor de uso ao valor da mercadoria "cultural" se verifica no plano global, a despeito das possíveis resistências das respectivas produções culturais locais. Já sua complexidade se revela na ambigüidade dos termos que compõem o conceito de indústria cultural. Tem-se a impressão de que não há qualquer tipo de padronização ou uniformização do produto, permitindo a sensação de que vivenciamos uma identidade "única", já que nos diferenciamos de todos os outros que não usam nossas marcas sociabilizadoras.

Essa talvez seja a principal característica psicossocial do processo de conversão da formação em semiformação. O auspício inicial da formação

⁹³Claussen, Detlev, op. cit., p.140.

burguesa – de que o todo social democrático seria principalmente constituído por um particular consciente das contradições entre os seus desejos e o desenvolvimento da cultura e, portanto, do limite de suas ações e de sua intervenção social, a ponto de poder confirmar a substantificação de sua atividade racional livre na universalização dos seus direitos e deveres de cidadão – foi transformado no principal componente de conformação da ideologia da semiformação.

O princípio burguês de individuação, cujas bases foram dolorosamente edificadas, se metamorfoseia em seu contrário, pois o engodo da personalidade bem estruturada não pode se eximir da necessidade de ser associado ao consumo de algum tipo de produto semicultural, cuja elaboração pautou-se na mentira da primazia das necessidades básicas sobre as necessidades de consumo.

Talvez não fosse exagerado dizer que as necessidades de consumo tornam-se tão hegemônicas que elas sim é que deveriam ser consideradas as básicas. No seu íntimo, o pseudo-indivíduo percebe a falsidade da propaganda que procura de todas as formas convencê-lo de que determinado produto destaca o seu “jeito particular de ser”⁹⁴. Mas ele também sente que a possibilidade de usufruir da falsa experiência de ser reconhecido como “sujeito” pelos outros depende sobretudo dos signos dos bens de consumo que porta.

Portanto, ele precisa se esforçar para continuar acreditando tanto na aparência da prioridade de suas necessidades básicas no ato de consumo dos produtos semiculturais, como no poder da sua vontade de se libertar completamente das amarras do trabalho massacrante a partir do momento em que o riso sadomasoquista encontra seu espaço de legitimação na “divertida” comédia preconceituosa, servindo como um consolo que compensa a sua própria humilhação.

⁹⁴No próximo capítulo será feito um maior aprofundamento sobre os mecanismos psicológicos de defesa que auxiliam no processo de dessensibilização do pseudo-indivíduo.

Destarte, é equivocado o pensamento de que, quando abandonamos os locais de trabalho, podemos finalmente desfrutar momentos que permitam fazer com que nos identifiquemos como sujeitos de nossas ações. Cotidianamente, reprecendemos aqueles que, nessas ocasiões, nos lembram das enfadonhas situações de trabalho que são dominadas por seqüências de operações padronizadas.

Esse devaneio se esvaece quando, diante de um olhar mais atento, percebemos que essas mesmas seqüências padronizadas estão também nas atividades de lazer, sem que tenhamos consciência disso. Os ritmos binários dos últimos *hits* são facilmente memorizados e fornecem a sensação do retorno à uma eterna banalidade.

Já os detalhes fungíveis que predominam nos mais "variados" filmes de ação, tais como a introdução musical numa seqüência da fita, fazem bem mais que nos tranquilizar com a promessa de que o vilão terá um castigo merecido. Ambas as circunstâncias parecem estar dizendo que a vida possui sempre as mesmas tonalidades e que devemos nos habituar a seguir os compassos previamente demarcados. A provável sensação de monotonia do pseudo-indivíduo é facilmente compensada pela felicidade de se sentir integrado. Adorno já dizia que *a...diversão é o prolongamento do trabalho no capitalismo tardio. Ela é procurada por quem quer escapar ao processo de trabalho mecanizado, para se por de novo em condições de enfrentá-lo*⁹⁵.

Divertir é o mesmo que esquecer. É interessante observar até que ponto o processo de mecanização atinge o cerne da nossa estrutura de personalidade, quando "inocentemente" dizemos a nós mesmos e aos outros que precisamos nos "desligar" do trabalho, assistindo ao filme que não exige muito esforço do pensamento, que promove o tão esperado relaxamento.

Adorno desenvolve uma argumentação semelhante no texto *Tempo livre*, ao comentar que a própria necessidade de liberdade dos jovens, bastante presente nos movimentos estudantis, foi muito bem capitalizada e funcionalizada

⁹⁵Adorno, Theodor, W. & Horkheimer, Max, *Dialética do esclarecimento*, op.cit., p.128.

pelas famosas indústrias do camping. As pessoas são diariamente coagidas a exercerem algum tipo de atividade “livre” .

Mas, a funcionalização do desejo encontra um exemplo ainda mais estarrecedor: Adorno identifica o absurdo, que não deixa de ter sua lógica na sociedade atual, de que o próprio bronzeamento da pele se transforma num fetiche. Mais do que servir para auxílio de um determinado flerte, a obrigatoriedade da tez bronzeada é referente ao necessário reconhecimento dos outros de que pseudo-indivíduo conseguiu se desvencilhar por algum tempo do trabalho que o humilha, afirmando a sua pretensa liberdade.

O reconhecimento da aparência de humanização denota a perpetuação da desumanização do pseudo-indivíduo transformado em propaganda de si mesmo ⁹⁶. E são essas pessoas que confundem de tal forma a personalidade com os ícones de consumo que têm mais chances de vivenciar o gosto do sucesso.

A roda gira em torno de si mesma, fortalecendo a impressão de que o imponderável realmente existe e que pode modificar a vida de qualquer um no próximo instante. Os condicionantes sociais ficam reduzidos aos imperativos individuais que explicam as causas do sucesso daquele que foi abençoado pela sorte. Isso é o que Adorno chama de planejamento do próprio acaso. E quem não se comportar dessa forma está arriscado a receber as sanções exemplares, expostas não só pelas instituições baseadas no uso explícito da força, tais como a polícia, como também pelas instituições cuja dominação é mais sutil, como o cinema.

A relevância do final trágico dos malfeitores serve como advertência do que acontece aos que infringem a norma social do sempre igual. Os indivíduos introjetam os comportamentos que os identificam como cidadãos honestos, permitindo, num processo catártico, a explicitação da revolta contra os desonestos. Mas isso acontece não sem antes eles experimentarem o prazer, derivado da reapropriação do interdito que foi proibido, através da identificação com o vilão. Essa curiosa identificação será melhor elaborada no próximo capítulo.

⁹⁶Adorno, Theodor, W., “Tempo livre”, tradução de Maria Helena Ruschel. In *Palavras e sinais*, Petrópolis, editora vozes, 1995, pp. 74-75.

Na realidade, no exercício da vontade individual nota-se a vicissitude que resta: o conformismo com o fato de que a própria debilidade é atenuada mediante a percepção de que certamente alguém se encontra em pior estado. O fim do desespero geral condiciona-se à esperança de que ao comprar determinada mercadoria, o indivíduo obtém concomitantemente os atributos propagandeados pelos comerciais de rádio, cinema e, principalmente, televisão.

A capacidade do sujeito de receber os dados imediatos e sobre eles exercer reflexão crítica rarifica-se cada vez mais, pois a autoconservação praticamente exige o fim da individualidade. Um pensamento conservador poderia aduzir que a difusão da indústria cultural só se verifica no meio dos iletrados, como se os “cultos” estivessem isentos do contato com os produtos semiculturais.

Na análise da dialética do esclarecimento através do exemplo da *Odisséia*, percebeu-se que tanto os poderosos quanto os dominados tendem a se alienar em relação à produção cultural. Se nessa alegoria já se identifica a proto-história da racionalidade burguesa, pode-se notar a tendência atual de que a semicultura alcança todas as camadas sociais, de forma tal que ninguém acaba sendo esquecido. Dentro desse processo, a manutenção das diferenças objetivas entre as classes determina a aproximação recíproca no plano subjetivo. De acordo com Adorno,

A diferença sempre crescente entre o poder e a impotência sociais nega aos impotentes - e tendencialmente também aos poderosos - os pressupostos reais para a autonomia que o conceito de formação cultural ideologicamente conserva. Justamente por isso se aproximam mutuamente as consciências das diferentes classes ⁹⁷...

Afirmar que a massificação cultural por si só já demanda o fim da desigualdade entre os grupos sociais é uma atitude no mínimo ingênua, para não dizer perigosa. Adorno é contra a forma irracional como a racionalidade técnica se efetiva na sociedade sob a tutela do fetiche da mercadoria.

E é no exercício da crítica imanente da produção da cultura, bem como dos prejuízos na formação que se pode observar a relevância dos escritos dos

chamados pensadores frankfurtianos. Sobretudo na possibilidade de que sejam negadas as condições determinadas que obstam o desenvolvimento das potencialidades humanas.

Justamente quando denunciemos a hegemonia da *Halbbildung* sobre a *Bildung* é que podemos vislumbrar o seu sentido original de sustentação de uma individualidade livre, radicada na sua autoconsciência na qual perdura o não-presente e baseada na necessária sublimação dos impulsos, visando uma convivência social não patológica. A desconfiança frankfurtiana se baseia numa sociedade que promete, mas não cumpre, pois não são falsos os conteúdos das promessas burguesas, mas sim a pretensão de que eles se encontram, nos dias atuais, verdadeiramente efetivados.

No aforismo *A criança com a água do banho*, das *Minima Moralia*⁹⁸, Adorno pondera que, diante do mecanismo da troca livre e justa entre indivíduos, somente a mentira que afirma que os mesmos são desiguais numa sociedade que se pretende igualitária fala em nome da verdade. É verdade que a propagação do direito de cidadania, como foi observado no início desse capítulo, fundamenta a consolidação da individualidade, diferentemente dos regimes anteriores, cujas estruturas hierárquicas eram demarcadas pelo princípio da hereditariedade. Mas é também falsa a pretensão de que já estão cumpridas as condições objetivas que permitem o livre exercício da vontade e troca entre iguais durante o desenrolar das relações de mercado.

Se a crítica da ideologia propicia a consciência dessa contradição, então a certeza de que experienciamos um verdadeira democracia da produção cultural sofre seus primeiros abalos, reforçando o aparecimento daquela sensação de algo está errado e que é cotidianamente reprimida. Algumas reflexões podem e devem surgir, tais como:

Por que devemos nos incomodar com o sofrimento alheio e, conseqüentemente, com o nosso, se podemos amainá-lo através do exercício diário de práticas sadomasoquistas incentivadas pela mídia? Por que temos a

⁹⁷Adorno, Theodor, W., *Teoria da semicultura*, op.cit., p.394.

⁹⁸Adorno, Theodor, W., op.cit., p.36.

sensação de que algo está errado com relação à nossa educação, quando percebemos que dispendemos um esforço descomunal para a prática consciente da reprodução da nossa dessensibilização?

Quando perguntas como essas incomodam então é chegado o momento de retomar a defesa do argumento inicial de que a essência do conceito de indústria cultural é mais atual do que nunca. O clima cultural que propicia a reincidência da barbárie necessita ser questionado para que se possa refletir sobre intervenções possíveis de serem efetuadas.

Evidentemente, quando a tentativa de esclarecimento, na maioria da vezes, consubstancia-se com as técnicas da indústria cultural, qualquer tipo de intervenção social já se encontra de antemão prejudicada. Mas esse fato não invalida a necessidade de se reforçar os mecanismos subjetivos estruturadores da cultura, uma vez que se reflete sobre o seu próprio processo de conversão em semiformação ⁹⁹.

Nessa sociedade, que parece não exigir qualquer tipo de sublimação dos impulsos, faz-se fundamental o exercício da crítica da ideologia que possibilitaria o uso daquela energia a que Adorno e Simpson fizeram referência no final do texto *Sobre música popular. Para ser transformado em um inseto, o homem precisa daquela energia que eventualmente poderia efetuar a sua transformação em homem* ¹⁰⁰. Isso pode e deve ser feito. Mesmo que atualmente ainda seja o esforço mais custoso de todos, sobretudo pelo fato de que nessa sociedade as relações materiais impedem quase que por completo as atitudes de intervenção dos indivíduos.

Talvez a ênfase no estudo dos mecanismos psicológicos consiga se libertar da sedução ideológica – concernente não só à psicologia, como também à filosofia, à literatura e à música – de que basta a existência de um exercício volitivo bem intencionado para poder alterar decisivamente as injustiças sociais as quais todos se subsumem.

⁹⁹Adorno, Theodor, W., *Teoria da semicultura*, op.cit., p.410.

¹⁰⁰Adorno, Theodor, W., op.cit., p.146.

Quando a ideologia do princípio da livre troca de equivalentes dissemina-se de tal maneira que se torna extremamente difícil pensar que nem sempre foi assim na história da humanidade, a investigação dos pressupostos psicológicos da semiformação faz-se cada vez mais urgente. E este será o principal objetivo do próximo capítulo.

3) A indústria cultural e a formação dissimulada: aspectos psicológicos da experiência educacional danificada.

"Toda tentativa de romper as imposições da natureza rompendo a natureza, resulta numa submissão mais profunda às imposições da natureza".

Adorno & Horkheimer

Nessa assertiva de Adorno e Horkheimer, que bem poderia ter sido feita por Freud, identifica-se a influência determinante da dialética psicanalítica no pensamento básico da crítica frankfurtiana quanto aos rumos tomados pela racionalidade ocidental. Talvez não fosse exagero dizer que a recusa freudiana em reconciliar o que não pode ser facilmente reconciliado - a relação entre os desejos individuais e as leis sociais, apesar de todos os esforços produzidos pela razão na tentativa de aproximá-los - foi decisiva para a elaboração da *Dialética do esclarecimento*.

Para Joel Whitebook os subsídios freudianos – sobretudo as considerações presentes no *Mal estar na cultura* e na *Psicologia das massas e análise do ego* – foram fundamentais para a guinada teórica exposta na *Dialética do esclarecimento* que se aprofundou na análise crítica da relação entre a dominação da natureza e a razão instrumental ao invés de seguir a cartilha do marxismo ortodoxo então vigente que se pautava na investigação exclusiva da crítica da economia política¹⁰¹.

A própria definição de Adorno sobre o conceito de cultura consubstancia-se ao raciocínio psicanalítico quando o frankfurtiano afirma, tal como foi observado no capítulo anterior, que a cultura é o *perene protesto do particular frente à generalidade, na medida em que esta se mantém inconciliada com o particular*.

A influência é também sintomática no alívio sincero de Horkheimer e Adorno ao dizerem, no texto *Cultura e Civilização*, que um pensador do porte de Freud não admite a possibilidade de que os termos cultura e civilização devam ser

¹⁰¹Cf. Whitebook, Joel, *Perversion and Utopia, a study in psychoanalysis and critical Theory*, Cambridge, Massachusetts, London, MIT press, 1995, p.22.

separados e isolados entre si ¹⁰². Para o criador da psicanálise, a produção espiritual não pode ser desvinculada das leis e instituições sociais que respondem pelo atendimento das necessidades individuais e coletivas.

Como se pode notar, é um pensamento bem diferente daquele sustentado pelo mandarinato alemão que hipostasia a produção simbólica, como se essa não tivesse relação alguma com a própria realidade. Provavelmente, a crítica a essa hipóstase da tensa relação entre a cultura e a civilização conduziu os frankfurtianos à utilização dos subsídios psicanalíticos, embora haja objeções, feitas pelos membros da chamada teoria crítica, ao "impulso" freudiano de explicar as transformações sociais por meio dos mecanismos psicológicos idiossincráticos.

É verdade que nos signos cotidianos, tais como nos sonhos, nos chistes e nos atos falhos, notamos a forma como o desejo se relaciona com as leis sociais, mas isso não significa que tenhamos que ficar imobilizados perante a racionalização de que o inconsciente determina todos os nossos atos. Se de fato a realidade determina a forma como se desenvolve a sua irreconciliação com pensamento, que por sua vez fornece as diretrizes para a condução da própria realidade, devemos investigar que realidade é essa. Sendo assim, para Sérgio Paulo Rouanet... *O censurável, em Freud, não está em que tenha negligenciado o exame dessa realidade, mas em que tenha naturalizado o que na verdade é histórico, ignorando a radicalidade de suas próprias descobertas, que apontam justamente para a gênese social do material depositado no Id* ¹⁰³.

Baseando-se nesse argumento, uma pergunta que poderia ser feita: que sociedade é essa que impinge a brutal supremacia do princípio da realidade sobre o princípio do prazer, mas que ao mesmo tempo se fundamenta na veleidade de que todos são livres para desfrutar todos os prazeres imaginados? Na resposta a uma questão como essa, denota-se a urgência de uma análise histórica do conflito entre a teoria da libido e o princípio da realidade subjacente. É notória a antítese entre desejo e sociedade desde os primórdios da história da humanidade. Contudo, deve-se compreendê-la dentro do contexto histórico

¹⁰²Horkheimer, Max, & Adorno, Theodor, W., *Temas básicos de sociologia*, op.cit., p.97.

específico em que está contida. Talvez esteja exatamente nessa observação a possibilidade de utilização do instrumental psicanalítico sem que ocorra nem a absolutização do impulso do particular e nem a absolutização do social, tal como fizeram Karen Horney e os demais revisionistas da psicanálise ¹⁰⁴.

Nos textos dos pensadores frankfurtianos há uma série de elementos que auxiliam a elucidação dos mecanismos subjetivos do processo de mercantilização dos produtos simbólicos. Uma das principais observações é a de que a indústria cultural não sublima, mas sim reprime ¹⁰⁵.

No transcorrer da dialética psicanalítica da análise da cultura, tal como foi exposta nos textos *O Mal estar na cultura* e *O futuro de uma ilusão*, fica claro que os impulsos que foram reprimidos para proporcionar a vida em sociedade não deixam simplesmente de existir. As energias libidinal e agressiva continuam presentes e são deslocadas de seus fins primários para a concretização de atividades socialmente aceitas.

Nesse processo de sublimação, verifica-se a presença de uma relação de tensão entre o desejo e a sociedade, bem como o poder da força pulsional, já que se respeita o esforço do espírito em desviar suas energias dos fins primários, visando a obtenção de prazeres mediatos no usufruto dos produtos culturais encetados.

Ora, o que significa dizer que a indústria cultural não sublima, mas reprime? Essa assertiva diz respeito a promessa de dias melhores, no quais não há mais distância entre o desejo e o mundo fenomênico, condiciona-se à subsunção do ego às necessidades provenientes do consumo. De fato, a essência da categoria

¹⁰³Rouanet, SérgioPaulo, *Teoria crítica e psicanálise*, Rio de Janeiro, editora Tempo brasileiro, 1986, p.88.

¹⁰⁴Cf. Adorno, Theodor, W. "La revision del psicoanálisis". In *Sociologica*, tradução de Víctor Sánchez de Zavala, editora Taurus, Madri, 1966. A crítica adorniana quanto à pretensão da psicologia de se situar acima da reificação social da subjetividade é também observada na seguinte asserção: *O culto da psicologia...é o complemento da desumanização, a ilusão dos impotentes de que seus destinos dependem de suas naturezas. Precisamente a ciência em que esperavam encontrar-se como sujeitos, transforma-os ironicamente em objetos.* In Adorno, Theodor, W. *Sociology and Psychology*, New Left Review, 46, 1967,p.76.

¹⁰⁵Adorno, Theodor, W. & Horkheimer, Max, op.cit, p.131.

dessublimação repressiva foi posta por Adorno e Horkheimer alguns anos antes da publicação de *O homem unidimensional: a ideologia da industrial*, de Marcuse.

A metáfora escolhida por Adorno e Horkheimer, na *Dialética do esclarecimento*, para ilustrar o mecanismo psicossocial da indústria cultural é bastante interessante. Os frankfurtianos recorreram ao mito de Tântalo para explicar a entrega aos apelos aliciadores dos produtos semiculturais ¹⁰⁶. Tântalo pagou um alto preço por ter furtado os manjares dos deuses para entregá-los aos homens. Sua maldição resume-se no seguinte: quando tinha sede e se aproximava da água, ela se afastava; quando tinha fome e se aproximava das árvores, seus frutos eram negados, pois os ramos imediatamente encolhiam.

Assim também funciona a indústria cultural, pois o consumo suntuoso e sedutor sempre quer convencer até mesmo os mais incautos de que a felicidade encontra-se ao lado. Ele parece prover a sensação de que, ao nos apropriarmos dos produtos propagandeados, imediatamente tomamos posse dos atributos vinculados.

Mas essa sensação é tão efêmera que se dissipa não tanto pela aplicação do raciocínio crítico. Ela se desmorona frente à promessa de que na próxima semana nossa consternação será eliminada, pois encontraremos, enfim, a satisfação plena no produto simbólico mais sofisticado. Estamos defronte a um processo em que a aparente não sublimação dos impulsos está muito distante do rompimento entre as antinomias do sujeito e do objeto, do desejo e da sociedade. Há um nítido processo repressivo em jogo, pois o desejo, na sociedade capitalista contemporânea, é duplamente humilhado.

A construção da cultura, na forma da sublimação estética, como pudemos observar anteriormente, exige a revogação da humilhação da pulsão. Mas a preservação de sua dignidade é seriamente abalada quando a indústria cultural afirma acabar com as imposições sociais, mas jamais cumpre o prometido. A sobrevivência de sua essência depende da hipocrisia da qual nutre todas as suas forças, pois a existência de milhões de Tântalos comprova o engodo da liberdade

¹⁰⁶Idem. p.131.

que é acenada diariamente na condição de que eles sejam integrados enquanto consumidores.

O processo de dessublimação repressiva vincula-se prioritariamente com o atendimento às imposições do consumo. Essas imposições penetram nas relações sociais e podem ser associadas às regras do princípio da equivalência. Observamos, no capítulo sobre a formação enquanto apogeu do esclarecimento, que a mesma lógica que rege a matemática também está presente nos procedimentos da justiça.

Aliás, não só as relações da justiça e da matemática são regidas por esse princípio, mas também as próprias relações afetivas. Por detrás do sorriso amável que se abre quando alguém recebe um presente, esconde-se a imediata equação que associa a imagem do favorecido com a grife do presente escolhido. Se for uma marca que possibilita a certificação social e particular de uma pessoa de "valor", a sensação de felicidade é imediata. Mas, se não ocorrer uma correspondência instantânea entre a quantidade de afeto que imaginamos que o outro sente por nós e a quantidade de dinheiro gasta para a compra do presente, sentimo-nos pessoas "desvalorizadas". Qualquer tipo de comportamento ou reação que não se enquadre nessa situação obtém o rótulo de anormal, além do conseqüente isolamento social. Para podermos entender esse processo, no qual os indivíduos se distanciam do controle de suas próprias ações, seria interessante investigar duas categorias psicanalíticas fundamentais, a saber, a identificação e a projeção.

Sabemos que, nos primórdios da humanidade, era uma condição essencial para a sobrevivência a projeção das pulsões nas entidades externas, tais como as divindades, que exerciam a função de prover as explicações para os fenômenos naturais. A projeção pode ser caracterizada como uma forma de percepção.

Esse processo projetivo sempre foi de grande relevância, sobretudo, como bem disseram Adorno e Horkheimer, ao cumprir a dupla função de ser um mecanismo utilizado *para fins de proteção e obtenção de comida* ¹⁰⁷. Além de

¹⁰⁷Cf. Adorno, Theodor W. & Horkheimer, Max, "Elementos do anti-semitismo". In *Dialética do esclarecimento*, op. cit., p.175.

possibilitar o controle das forças desconhecidas, abrandando o próprio medo, os adeptos dessas mesmas divindades identificavam-se entre si, já que todos estavam sujeitos ao cumprimento das normas e das sanções decorrentes, caso fossem violadas. Os indivíduos, desse modo, acabavam se integrando ao coletivo.

Na aurora da humanidade as necessidades eram satisfeitas de forma imediata, proporcionando um prazer indescritível. Por outro lado, na medida em que se desenvolve a cultura, se a necessária sublimação dos impulsos encetava uma sensação de inevitável insatisfação, ela era compensada pela condição de que a integração social propiciaria também maior segurança e reverência às regras impostas. No decorrer do desenvolvimento do esclarecimento, a relação entre os mecanismos projetivo e de identificação vai adquirindo outras nuances. Na pretensão do esclarecimento substituir o irracionalismo mítico, reverberava a esperança de que o ego afirmaria sua irreduzibilidade e seu poder.

Um ego poderoso, mediador dos impulsos do id e das exigências do superego, seria o resultado esperado por uma sociedade cujo desejo de emancipação pautava-se na instrumentalização da racionalidade. A consciência livre e radicada em si mesma seria conseqüência inevitável de uma coletividade fundamentada na lei de que todos possuiriam os mesmos direitos e deveres, independentemente do gênero sexual ou opção religiosa. Contudo, como vimos na *Dialética do esclarecimento*, a instrumentalização da razão não conduziu a uma democracia efetiva, atrelando-se, pelo contrário à dominação e a exploração.

A construção das identidades, por meio dos mecanismos psicológicos de identificação e projeção, subsume-se às injunções do processo de industrialização da cultura, acarretando sérios riscos à própria humanidade. O necessário processo de reflexão dos conteúdos projetivos cada vez mais se arrefece, uma vez que os dados imediatos são absorvidos pelos indivíduos e devolvidos à sociedade quase que de forma instantânea. Na *Dialética do esclarecimento*, Adorno e Horkheimer apontam para a substituíbilidade do esquematismo kantiano pelo esquematismo da indústria cultural:

A função que o esquematismo kantiano ainda atribuía ao sujeito, a saber, referir de antemão a multiplicidade sensível aos conceitos

fundamentais, é tomada ao sujeito pela indústria. O esquematismo é o primeiro serviço prestado por ela ao cliente. Na alma devia atuar um mecanismo secreto destinado a preparar o dados imediatos de modo a se ajustarem ao sistema da razão pura. Mas o segredo está hoje decifrado...Para o consumidor, não há nada mais a classificar que não tenha sido antecipado no esquematismo da produção ¹⁰⁸.

De fato, para Kant, cabia à intervenção do sujeito a atribuição do significado das relações entre o mundo fenomênico e os chamados conceitos apriorísticos tais como os de espaço e tempo. A qualidade diferenciadora da humanidade seria referendada no princípio da supremacia do pensamento que estabeleceria *a priori* a ordenação e a regularidade da multiplicidade sensível, na consagração dos chamados juízos sintéticos apriorísticos.

Ora, na sociedade da mercantilização total da produção simbólica, essa relação entre o conceito e o objeto já é revelada de antemão. Quando o mecanismo projetivo é substituído pela falsa projeção, ou seja, essa capacidade projetiva – que faz parte de nossa espécie e que permite o desenvolvimento progressivo das capacidades egóicas que discernem quais são os limites de nossas ações e quais valores é que devem ser assimilados ou não – é cada vez mais prejudicada até se metamorfosear na atitude do paranóico que projeta seus desejos e medos na vítima potencial. Adorno e Horkheimer já *nos Elementos do anti-semitismo* asseveravam que o principal distúrbio decorrente da denominada falsa projeção seria *a incapacidade do sujeito discernir no material projetado entre o que provém dele e o que é alheio* ¹⁰⁹. É como se ele acreditasse com todas as suas forças que é a sociedade que deve ser moldada de acordo com a realização de suas vontades.

Talvez a grande pesquisa empírica que expressa a tendência de enfraquecimento das capacidades egóicas, apesar do discurso oficial afirmar

¹⁰⁸Adorno, Theodor, W. & Horkheimer, Max, “A indústria cultural, o esclarecimento como mistificação das massas”. In *Dialética do esclarecimento*, op. cit., p.117. Sobre o conceito de juízos sintéticos a priori seria relevante consultar a obra de Immanuel Kant, *Crítica da razão pura*, tradução de Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger, coleção “Os pensadores”, São Paulo, editora Nova cultural, 1991.

¹⁰⁹ Cf. Adorno, Theodor W. & Horkheimer, Max, “Elementos do anti-semitismo”. In *Dialética do esclarecimento*, op. cit., p.175.

exatamente o contrário, é a da *Personalidade Autoritária*. Através da aplicação de uma série de instrumentos, tais como: os questionários de personalidade e suas correspondentes escalas de avaliação do anti-semitismo, do etnocentrismo, da organização econômica e social e do potencial fascista, os testes projetivos as entrevistas, etc., buscou-se investigar as possíveis correlações existentes entre as estruturas de personalidade, os condicionantes sociais e determinadas opções ideológicas. Adorno e os demais pesquisadores constataram que certos indivíduos que expressaram valores democráticos em suas respostas acabaram manifestando, após uma investigação mais minuciosa (sobretudo através da aplicação da escala F, elaborada com o objetivo de mensurar o potencial fascista), suas tendências totalitárias de personalidade ¹¹⁰. O totalitarismo se encontrava presente nas relações cotidianas da chamada democracia americana.

No prefácio escrito por Horkheimer, fica evidente a intenção de se elaborar uma pesquisa científica que pudesse contribuir para a elucidação do clima cultural no qual o ódio prevalece ¹¹¹. É evidente que os sistemas totalitários não podem ser compreendidos somente em função de justificativas psicológicas, pois as predisposições subjetivas a esses regimes são frutos do *ethos* cultural ao qual pertencem. E é justamente sob essa condição que os frankfurtianos se surpreenderam com a evidência de que indivíduos, aparentemente portadores de ideais progressistas, se revelaram extremamente simpáticos às práticas racistas e fascistas.

Além dessa surpresa, Adorno e seus companheiros de pesquisa também se espantaram com a semelhança entre o método de aliciamento de agitadores americanos simpatizantes a Hitler e o método de propaganda nazista. Dessa forma, seria importante atentar para a análise dos mecanismos psicológicos presentes na relação de Hitler com seus seguidores.

¹¹⁰A respeito das características da obra *A personalidade autoritária*, consultar os livros de Sérgio Paulo Rouanet, op.cit., José Leon Crochik, intitulado: *Preconceito, indivíduo e cultura*, São Paulo, Robe editorial, 1995.

¹¹¹Adorno, Theodor, W., et al. *The authoritarian personality*, New York, Sience editions, John Wiley & Sons Inc., 1964, p.9.

Um dos principais textos a respeito da psicologia nazista é o ensaio de Freud *Psicologia das massas e análise do ego*, publicado em 1921. Apesar de não tratar diretamente do assunto, pode-se dizer que o fundador da psicanálise pressentiu as influências do clima cultural de sua época na constituição dos processos psicológicos, cujas estruturas seriam poucos anos mais tarde postas à prova com a ascensão do nazismo. Adorno salienta justamente esse ponto ao afirmar que:

Não é exagero dizer que Freud, ainda que dificilmente estivesse interessado na fase política do problema, claramente prognosticou o crescimento e a natureza dos movimentos de massa fascistas em categorias puramente psicológicas. Se é verdade que o inconsciente do analista percebe o inconsciente do paciente, alguém poderia também presumir que essas intuições teóricas são capazes de antecipar tendências ainda latentes em relação a um plano racional, mas que se manifestam em um plano profundo ¹¹².

Essas intuições teóricas foram elaboradas objetivando a apreensão dos motivos responsáveis pela união estabelecida entre as massas, a ponto da própria individualidade ser notadamente danificada. Na procura das respostas, Freud cita a obra de Gustav Le Bon, intitulada *Psicologia das Multidões*.

O instigante raciocínio de Le Bon chama a atenção de Freud, sobretudo a respeito das suas afirmações de que, independentemente da profissão, do caráter, enfim das suas idiossincrasias, o indivíduo entranhado na multidão parece se transformar em outra pessoa, pois torna-se manifesto o enfraquecimento de suas capacidades egóicas e o recrudescimento das atitudes irracionais que não seriam expostas caso ele estivesse só. Ele é encorajado a dar vazão a uma irracionalidade que não seria extravasada se não houvesse um aceite coletivo.

É como se na massa aflorassem disposições inconscientes de um substrato formado por resíduos ancestrais que comporiam a psique da raça humana. Para Freud, Le Bon não explica de forma satisfatória o porque dos indivíduos estarem tão atrelados uns aos outros quando compõem a massa; embora concorde com

Le Bon sobre a manifesta diminuição da atividade intelectual do indivíduo que se encontra amalgamado no coletivo.

Por outro lado, Le Bon preocupa-se mais em compreender as modificações que o indivíduo sofre sob os efeitos da influência do grupo. Freud afirma que, neste ponto, ele está muito próximo das observações psicanalíticas, especialmente quando assevera que os fenômenos inconscientes desempenham papel fundamental na estruturação das mentes individual e coletiva ¹¹³.

Se, por um lado, Freud reconhece na imanência do ego um elemento inconsciente ao qual pertence a herança arcaica da psique humana, por outro lado, alerta para a ausência nas elucubrações de Le Bon do conceito de um inconsciente que foi reprimido.

Essa é uma diferença relevante, pois, quando o psicanalista reflete sobre as observações de Le Bon de que na massa o indivíduo exterioriza as tendências inconscientes, há também elementos inconscientes que foram reprimidos no transcorrer da cultura. Esses elementos nunca deixaram de demonstrar sua força, mesmo quando suas pulsões foram desviadas de seus fins primários.

Para Freud, os comportamentos inconseqüentes não podem ser reduzidos a uma atualização da herança arcaica desse substrato mental coletivo. Essas atitudes são sintomas da tensão estabelecida entre as exigências das satisfações pulsionais e as demandas da cultura. No convívio da massa, a sensação de incômodo, que é destruída mediante a supressão das barreiras sociais que impediam a exteriorização do inconsciente individual, a ponto do sentimento de culpa solapar-se quase que por completo, foi posteriormente destacada por Freud em outras obras tais como *O mal estar na cultura* ¹¹⁴.

¹¹²In Adorno, Theodor, W. "Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda". In *Gesammelte Schriften 8 - Soziologische Schriften 1*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1972, p.410.

¹¹³Cf. Freud, Sigmund. "Psicologia de las Masas y analisis del Yo", tradução de Luis Lopez, Ballesteros y de Torres. In *Obras Completas*, volume 3, Madrid, editora Biblioteca Nueva, 1981, p.2565.

¹¹⁴Cf. Freud, Sigmund, "El Malestar en La Cultura", tradução de Luis Ballesteros y de Torres. In *Obras Completas*, volume 3, Madrid, editora Biblioteca Nueva, 1981.

De qualquer forma, vale ressaltar o pensamento freudiano de que a possibilidade da existência de uma consciência moral, cujas bases exigem a dolorosa participação de um ego que busca a impossível imparcialidade na tentativa de resolução dos conflitos entre o id e o superego, é demolida quando a estrutura psicológica do indivíduo na massa dispensa qualquer sensação de angústia quanto às conseqüências de suas destrutivas ações.

Entretanto, é fascinante observar que não se identifica na massa apenas a presença de ações condenáveis sob o ponto de vista moral. O próprio Le Bon admite que pode ocorrer uma moralização do indivíduo pela massa, tal como se nota no sacrifício da própria vida em nome de um ideal coletivo.

Porém, em ambas as ocasiões faz-se presente tanto o arrefecimento da capacidade do indivíduo de confrontar os preceitos da massa com os seus próprios valores quanto o enfraquecimento daquela atitude de hesitação que se importa com as conseqüências dos próprios atos antes mesmo que eles sejam concretizados. Diante dessas considerações, cabe a pergunta: Qual é a causa principal que conduz o indivíduo a ser engolfado física e espiritualmente pela massa?

Le Bon enfatiza a propensão à sugestão como a principal causa pela qual o indivíduo se sente atraído pela irresistível sedução da massa. Ao desenvolver esse pensamento, ele destaca uma relação análoga entre esse estado, no qual o indivíduo acata a sugestão da rendição da racionalidade à execução imediata da vontade, e o fenômeno da hipnose, no qual a pessoa, ao perder sua personalidade consciente, obedece a todas as sugestões do hipnotizador.

Freud explica, de maneira original, quais são as causas desse comportamento ao desenvolver a noção de libido. Segundo o fundador da psicanálise, Le Bon reduz todas as singularidades dos fenômenos sociais a dois fatores: a sugestão recíproca dos indivíduos e o prestígio do líder. Se fosse assim, a sugestão seria um fenômeno primário irreduzível. Mas, será mesmo? É um fato incontestável que nem todas as pessoas tornam-se sujeitas a serem "sugestionadas". A causa do fenômeno de que alguns se deixam sugestionar e outros já oferecem resistências a essa situação parece permanecer ignorada.

Mas Freud introduz o conceito de libido que, finalmente, permite depreender a causa precípua dos vínculos entre o indivíduo e a massa. Há uma união libidinal, ou seja, uma união que advém do deslocamento da energia sexual de seus fins primários e que permanece suprassumida nos laços afetivos entre os indivíduos que se consideram membros de um grupo e o líder. Segundo Freud, nas massas artificiais, que são a igreja e o exército,

...o indivíduo se encontra duplamente ligado por laços libidinosos: em primeiro lugar, com o chefe (Cristo ou o general), e depois, com o restante dos indivíduos da coletividade...Se cada um de tais indivíduos se encontra ligado, por sólidos laços afetivos, a dois centros diferentes, não será difícil derivar dessa situação a modificação e a limitação de sua personalidade, geralmente observadas ¹¹⁵.

Tendo por base esse raciocínio, nota-se que a figura do condutor é essencial para a manutenção da coesão libidinal do grupo. Tal fato, segundo, Freud, não foi percebido por Le Bon. E este é o fenômeno central da psicologia coletiva, ou seja, aquilo que Freud denominou como a ausência de liberdade do indivíduo que se encontra integrado numa multidão.

Com efeito, a figura do líder é determinante para o sucesso do processo, tal como os próprios Adorno e Horkheimer asseveraram em outros textos, por exemplo *Elementos do anti-semitismo* e *A teoria freudiana e o padrão da propaganda fascista*. O líder se apresenta concomitantemente como homem comum e como deus. Tal apresentação acaba por facilitar a projeção dos ideais de ego dos indivíduos debilitados, pois são facilmente sugestionados. Eles identificam, nas figuras autoritárias de Hitler e dos líderes fascistas, um modelo que atende às necessidades e desejos de segurança e proteção frente à situação caótica desprovida de um futuro melhor.

Contudo, tal identificação proveniente desta idealização implica na total submissão às regras e normas que o caracterizam como membro de um determinado grupo. Se por um lado o seguidor se identifica com o líder, por outro

¹¹⁵Cf. Freud, Sigmund. *Psicologia de las Masas y analisis del Yo*, op.cit., p.2579.

lado, também se identifica com os membros do grupo ao qual pertence. Esse comportamento ambivalente foi muito bem interpretado por Adorno na análise dos mecanismos psicológicos da propaganda americana fascista:

...quando os líderes fascistas expressam sintomas de inferioridade, suas semelhanças com atores canastrões e com psicopatas sociais, é ainda mais antecipada pela teoria Freudiana. Em função dessas partes da libido narcísica dos seguidores - as quais não foram projetadas na imagem do líder, mas permaneceram vinculadas ao próprio ego dos seguidores - o super homem deve ainda assemelhar-se ao seguidor e aparecer como sua "extensão". Um dos desejos básicos propagados pela propaganda fascista personalizada é o do "pequeno grande homem", uma pessoa a quem se sugere a onipotência e a idéia de que ele é apenas alguém do povo, um americano de sangue vermelho, purificado pela saúde material e espiritual¹¹⁶.

Observa-se esse mesmo mecanismo psicológico nas manifestações dos chamados agitadores fascistas. Este fato foi apontado por Leo Löwenthal no livro de sugestivo título *Falsos profetas: estudos sobre a agitação fascista* ¹¹⁷. Adorno, ao comentar as conclusões desse livro, destaca alguns dos aspectos que foram observados por ele e Horkheimer já na *Dialética do esclarecimento*, sobretudo no texto *Elementos do anti-semitismo*.

Há uma certa convergência do padrão psicológico dos agitadores fascistas norte-americanos com a psicologia nazista. Os pretensos Hitlers norte-americanos buscaram preferencialmente sensibilizar as tendências inconscientes de seus seguidores do que justificar a aquiescência generalizada de práticas sadomasoquistas apenas levando-se em conta argumentos racionais. Uma das principais técnicas é a da infundável reiteração dos objetivos fascistas, de tal forma que a monotonia da fala do agitador fascista parece continuamente sancionar a veracidade desses valores que se transformam numa segunda natureza.

¹¹⁶Adorno, Theodor, W. *Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda*, op.cit., p.421.

¹¹⁷Löwenthal, Leo, "Falsche Propheten: Studien zur faschistischen Agitation". In *Zur politischen Psychologie des Autoritarismus, Schriften 3*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1982, p.128. Esse texto de Löwenthal é reconhecido pelo próprio Adorno como um dos mais completos estudos sobre as características psicológicas da mentalidade do agitador fascista.

Nesse livro de Löwenthal, especificamente no tema consagrado à análise do auto-retrato desses pretensos Hitlers, o pesquisador infere a respeito das várias características psicológicas do caráter do agitador fascista norte-americano. Particularmente interessa-nos o tema “Pequeno grande homem” (*Grosser “kleiner Mann”*), pois foi destacado por Adorno no texto “Teoria Freudiana e o padrão da propaganda fascista” (*Freudian theory and pattern of fascist propaganda*).

De fato, o agitador se auto-intitula um verdadeiro homem do povo e faz questão de lembrar continuamente dos estorvos e das intempéries que teve que suportar, assim como a maioria da população, durante os árduos tempos da depressão norte-americana. Um típico agitador fascista assevera de si mesmo que, assim como milhões de americanos, é um homem simples, amante da liberdade, trabalhador e bom apreciador do tradicional vinho de maçã, entre outros atributos.

Não obstante, o mesmo agitador também nunca deixa de salientar que é membro de uma elite endogâmica, ou seja, é um cidadão americano, cujos pais nasceram na América assim como os seus avós. Seu desejo mais íntimo não se limita a ser reconhecido como homem do povo, mas especialmente atrela-se ao desfrute das alegrias de ter uma existência privada – que é sobejamente desejada pelos seus sequazes – cuja característica essencial é a de fornecer uma notoriedade que facilita a distinção daqueles que não possuem na veias o sangue da “pureza”, da “autenticidade” e da “temperança” norte-americanas. Esse processo psicológico sadomasoquista que corrobora a perpetuação da identidade patológica é observado especialmente na psicologia nazista.

Portanto, é chegado o momento de retomar a análise dos artifícios utilizados por Hitler para alcançar a tão sonhada união das massas do nacional-socialismo. Além do uso contínuo do bordão do “pequeno grande homem”, outra de suas técnicas principais foi a de dicotomizar o mundo entre os bons e os maus.

Tal estratégia redundava na concordância de todos os seguidores de que os “eleitos” eram os que se salvariam, enquanto que os considerados “de fora” estariam condenados. Além da identificação com o líder e a conseqüente

submissão, observa-se também a tentativa do herói em se apresentar como o injustiçado que luta praticamente sozinho contra todos os obstáculos do mundo.

Certamente, essa imagem facilita a projeção do ideal de ego de milhões, afirmando-se novamente a força aparentemente incomensurável do "eterno" vencedor. A identidade e a coesão do grupo são cada vez mais reforçadas, justificando-se a exteriorização dos impulsos agressivos direcionados aos indivíduos que não formam o grupo dos "eleitos".

Há uma legitimação social da violência, potencializadora da integração e do narcisismo coletivo. Por outro lado, é interessante demarcar o suposto arrefecimento de uma postura narcísica, na medida em que o indivíduo subordina a sua vontade e seus desejos aos mandamentos e demandas da coletividade à qual pertence.

Mas, na verdade, há a intensificação do narcisismo secundário pois, se mesmo na projeção patológica permanece ainda um investimento libidinal no próprio ego, a opulência doentia dessas mesmas capacidades egóicas se aferram na veleidade de que as energias investidas no objeto que ocupa o ideal do ego retornem ao próprio ego, fortalecendo as bases narcísicas secundárias. Não há como suportar uma separação duradoura entre o ego e o objeto que ocupa o ideal do ego. Percebe-se que não é casual o fato do líder nazista apresentar-se na forma de um deus humanizado.

Difícilmente poder-se-ia aferir ou mesmo descrever a sensação de prazer derivada do encontro, ainda que momentâneo, do ego com o seu ideal – verdadeiro herdeiro do narcisismo primário – representado pelo objeto deificado durante o desenvolvimento da identificação regressiva. É por isso que Freud sustenta a seguinte opinião:

Podemos admitir perfeitamente que a separação realizada entre o ego e o ideal de ego não pode ser suportada durante muito tempo; há que ser experimentada de quando em quando uma regressão. Apesar de todas as privações e restrições impostas ao ego, a violação periódica das proibições constitui a regra geral, tal como nos demonstra a instituição das festas, que a princípio não foram senão períodos durante os quais tornavam-se permitidos pela lei todos os excessos, circunstância que explica sua característica alegria...O ideal do ego engloba a soma de todas

as restrições as quais o ego deve submeter-se e, deste modo, o retorno do ideal ao ego tem que constituir para este que encontra de novo a alegria de si mesmo, uma magnífica festa. A coincidência do ego com o ideal do ego produz sempre uma sensação de triunfo ¹¹⁸.

Os vínculos permitidos são exclusividade do grupo ao qual pertence o anti-semita. A sensação de integração é tamanha que, muitas vezes, confia-se a própria vida ao outro. É interessante observar que os desejos sexuais e agressivos que o anti-semita não admite em si mesmo são projetados para os indivíduos dos chamados grupos minoritários. A debilidade encontra-se sempre lá fora, nos outros.

Há um importante conceito desenvolvido por Anna Freud que elucida esse mecanismo projetivo patológico: o conceito da identificação com o agressor ¹¹⁹. Sabe-se da existência, desde os escritos freudianos, da dimensão inconsciente das capacidades egóicas que se faz presente no estímulo dos mecanismos de defesa, no caso de alguma situação que suscite ansiedade. Ora, a identificação com o agressor visa exatamente eliminar essa sensação na medida em que o agredido imita o agressor. Ao se comportar dessa forma, o agredido troca a sua posição passiva por uma posição ativa, ou seja, ele passa a ameaçar ao invés de ser ameaçado.

Entretanto, a introjeção da agressão, de acordo com Anna Freud, revela-se uma etapa central para a formação do próprio superego pois, ao internalizar as críticas das figuras parentais, o infante não só assimila os valores e opiniões de seus entes queridos, como também idealiza poder fazer posteriormente tudo aquilo que só seus pais fazem. E é nesse ponto que se diferenciam a projeção da falsa projeção, a individualidade da pseudo-individualidade.

A decorrência de um processo projetivo não patológico é a de que as críticas internalizadas serão posteriormente devidamente refletidas e questionadas por um ego consistente. Destarte, a opulência egóica sofre um sério abalo no seu devaneio de dominação autoritária. A autocrítica é a principal característica de um

¹¹⁸In Freud, Sigmund, *Psicologia da las masas y analisis del yo*, op.cit., p.2601.

¹¹⁹Cf. Freud, Anna, "Identificação com o agressor". In *O ego e os mecanismos de defesa*, tradução de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro, editora Civilização brasileira, 1986, pp.93-103.

ego que reflete e intervém sobre os abusos cometidos pelo id e pelo superego e que assim consolida os princípios de um julgamento moral dolorosamente justo. Se a transformação do princípio do prazer humaniza o homem, por outro lado, a revolta do prazer que é humilhado na sua conversão em cultura pode muito bem humanizar a própria repressão na exigência de novas leis sociais mais humanas e não tão coercitivas. Nas palavras do professor Jean Maugüé:

Ou bem o princípio do prazer acaba por se disciplinar, e a sua submissão comprova o valor das leis sociais, ou bem se revolta e a sua rebelião significa a morte, por caducidade, das formas coletivas. Estas então é que devem desaparecer, para se inventarem por assim dizer novamente, mais generosas, mais plásticas e mais humanas...O desejo deve se tornar social e a sociedade desejável ¹²⁰.

Resgata-se, portanto, o sentido da formação (*Bildung*), agora recuperado na terminologia psicológica, pois a sociabilização do desejo pode ser ancorada na aspiração de uma sociedade não tão desigual. É bem verdade que o ego precisa suportar a agonia de não mais fruir a fantasia de uma supremacia incontestável, pois o sentimento de culpa é bem mais atuante do que no caso descrito anteriormente. Entretanto, também não é menos verdadeiro que o sentimento de tolerância para com os outros é bem mais desenvolvido, sendo este um fator central para o próprio progresso da cultura.

Já na típica situação do nazismo, na qual predomina a força da pseudo-individualidade, o ego, de forma defensiva, ao introjetar as críticas das autoridades, não suporta a autocrítica desencadeada pelo sentimento de culpa de poder estar prejudicando o outro.

Assim, a projeção patológica torna-se inevitavelmente aliada da paranóia. Nessa atitude paranóica, afirma-se um mecanismo sadomasoquista. O pseudo-indivíduo considera apenas seu o direito de vingar-se nos "diferentes", pois jamais poderá admitir a sua própria fraqueza, bem como o desejo de exercer a sexualidade de acordo com sua própria vontade. A ausência da comiseração pelo

¹²⁰Maugüé, Jean, "Sigmund Freud". In Souza, Paulo César (org.) *Sigmund Freud & o gabinete do dr. Lacan*, São Paulo, editora Brasiliense, 1990, p.111.

outro reflete a obstinação daquele que precisa renovar diariamente a negação da sua auto-piedade. De acordo com Anna Freud:

Um ego que, com a ajuda do mecanismo de defesa da projeção, evolui nesse sentido (da identificação com o agressor, A.A.S.Z.) introjeta as autoridades a cuja crítica esta exposto e incorpora-as no superego. Está então apto a projetar seus impulsos proibidos para o exterior. A sua intolerância das outras pessoas é anterior à sua severidade para consigo mesmo. Aprende o que é considerado censurável mas protege-se, mediante esse mecanismo de defesa, da desagradável autocrítica. A veemente indignação pelas malfetorias de qualquer outra pessoa é precursora e substituta dos sentimentos de culpa própria. Sua indignação cresce automaticamente quando a percepção de sua própria culpa é iminente ¹²¹ .

O que mais se destaca nesse procedimento paranóico é a possibilidade do pseudo-indivíduo ter o contato e o conseqüente prazer com os desejados impulsos que teve que reprimir através da *identificação incondicional com a instância recusadora* ¹²². Quando Adorno e Horkheimer investigaram esse processo de projeção paranóica do anti-semita, observaram, através da utilização do referencial categórico psicanalítico, que as situações nas quais o anti-semita imita os trejeitos do homossexual numa atitude debochada permitem fazer com que eles usufruam do desejo da liberdade sexual que é invejado, mas que só pode ser gozado numa situação social legitimada por outros que sentem o mesmo.

Nessa formação reativa coletiva, torna-se premente a violência exercida contra aqueles “demônios” que ousaram estimular a reapropriação daqueles nefastos impulsos, cujas energias sexual e agressiva foram tão dolorosamente deslocadas para a construção de uma cultura que, de tanto negar a relação de interdependência com as naturezas externa e interna, culmina na glorificação da sociedade totalitariamente unificada pelos laços dos sequazes do nazismo.

¹²¹Freud, Anna, *O ego e os mecanismos de defesa*, op.cit., p.101. A relação entre a identificação com o agressor e a mentalidade fascista pode ser observada no texto de Adorno *Teoria da semicultura*, op. cit., p.408, sobretudo na relevância desse mecanismo de defesa para a consolidação da semiformação.

¹²²Adorno, Theodor, W. & Horkheimer, Max, “Elementos do anti-semitismo”. In *Dialética do esclarecimento*, op.cit., p.172.

O reencontro com os próprios desejos nas situações referendadas pela massa e, principalmente, pelo líder, possibilitam o gozo que não é relacionado apenas às qualidades que foram narcisicamente projetadas e que convergem na ilusão do indivíduo perfeito, tais como a “gloriosa” sensação de poder decidir pela vida ou morte dos que estão à margem do grupo, mas também com os desejos que foram reprimidos durante a composição das identidades patológicas.

Na literatura psicanalítica, existe uma controvérsia quanto às semelhanças e diferenças dos conceitos de superego e de ideal do ego. O próprio Freud reconhece no *Ego e o Id* que esses termos seriam sinônimos, correspondentes à uma só instância. Porém, o psicanalista admite, nove anos mais tarde, no texto *Novas conferências introdutórias sobre psicanálise*, que o superego seria a estrutura responsável pelas funções de auto-observação, consciência moral e função de ideal.

A despeito dessa polêmica, há que se acentuar a relação de interdependência entre a interdição e a idealização, sobretudo nos momentos em que ocorre a doentia reapropriação nazista do recalcado em virtude da identificação regressiva do ego com o seu ideal ¹²³. Adorno comenta essa interdependência da seguinte maneira:

A ambivalência psicológica auxilia na produção de um milagre social. A imagem do líder gratifica os seguidores duplamente, tanto no desejo de submissão à autoridade, como no desejo de assemelhar-se a ela. Estes são os ajustes em um mundo no qual o controle irracional é exercido, embora este tenha perdido sua mais íntima convicção através do iluminismo universal. As pessoas que obedecem os ditadores sentem que estes são supérfluos. Eles reconciliam esta contradição através da suposição de que eles mesmos são os cruéis opressores ¹²⁴.

Nessa falsa mimesis, o que importa é que o momentâneo contato com o reprimido precisa ser imediatamente negado após o seu usufruto. Somente dessa forma consegue-se alcançar com sucesso o principal objetivo da comunidade

¹²³Cf. Lapache & Pontalis, *Vocabulário da psicanálise*, tradução de Pedro Tamen, São Paulo, editora Martins Fontes, 1992, p.223.

¹²⁴Adorno, Theodor, W. *Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda*, op.cit., p.421

totalitária, a saber, promover a união incondicional daqueles que se julgam acima de tudo e de todos. Segundo Adorno e Horkheimer: *O fascismo também é totalitário na medida em que se esforça por colocar diretamente a serviço da dominação a própria rebelião da natureza reprimida contra essa dominação* ¹²⁵.

Ora, a existência debilitada do seguidor nazista está condicionada à reprodução da vingança contra aquilo que lhe é negado cotidianamente pelo princípio da realidade. São pessoas que internalizaram, em suas personalidades patológicas, as injunções paternas de tal maneira que a agressividade projetada anteriormente retorna às próprias instâncias psíquicas. E quem já sofreu demais se sente no direito de fazer com que o outro também experimente a dor que teve que aprender a suportar em silêncio.

No desenvolvimento desse processo sadomasoquista, tais indivíduos devem ser "educados" no sentido de se evitar qualquer tipo de reflexão ou capacidade de empatia com as vítimas. Se não for dessa forma, essas atitudes poderiam conduzir ao questionamento das ordens dos líderes e ao desvelamento do processo coletivo de desumanização.

Não obstante, o que de fato ocorre é o enfraquecimento das capacidades egóicas do indivíduo durante o processo de projeção narcísica e a conseqüente identificação com os outros sequazes que também projetaram seus ideais de ego na figura do líder.

Freud desenvolve um interessante paralelo entre a situação do indivíduo sujeito à massa, o enamorado e o hipnotizado ¹²⁶. Nesses casos, tal como no estado hipnótico, o objeto amado passa a ocupar o ideal de ego do amante. Uma vez que não há uma descarga imediata da energia libidinal por meio de uma efetiva relação sexual, a magnificência do objeto que ocupou o ideal de ego faz-se cada vez mais atuante.

Se o amor fosse correspondido de acordo com as necessidades primárias da libido, certamente a superestimação do objeto estaria seriamente comprometida. Dessa asserção infere-se que as tendências sexuais diretamente

¹²⁵Adorno, Theodor, W. & Horkheimer, Max, "Elementos do anti-semitismo". *In Dialética do esclarecimento*, op.cit., p.172.

compartilhadas são aliadas e simpáticas ao desenvolvimento da individualidade.

No entanto, a composição do processo de individuação torna-se seriamente comprometida principalmente quando compraz à consciência moral o extermínio de qualquer situação ou pessoa que possa prejudicar a substantificação dos desejos do líder, os quais também são seus.

Após a investigação da relevância dessas categorias psicológicas – projeção, falsa projeção, identificação, narcisismo, ideal de ego, etc. – objetivando o entendimento das relações entre os membros de regimes totalitários e seus respectivos líderes, poder-se-ia deduzir que nazismo pode ser explicado apenas psicologicamente. Mas isso não verdade. O próprio Adorno repete em vários textos que a ascensão nazista é decorrência de um processo que envolve aspectos sócio-políticos e econômicos ¹²⁷.

Além desse contexto macro-social, para o frankfurtiano, a vivência ensina o agitador fascista a fazer um uso consciente das suas próprias tendências inconscientes, a exemplo de um ator que controla suas capacidades afetivas destrutivas de acordo com a exigência da situação.

Evidentemente, há um propósito racional que visa a manipulação, mesmo que os dominadores não controlem amplamente os aspectos concernentes à psicologia das massas. São utilizadas técnicas racionalmente calculadas para a realização dos objetivos programados. Essa assertiva será melhor explicada ainda nesse capítulo, especialmente na análise das técnicas empregadas nos filmes e documentários nazistas. Por enquanto, esse argumento remete novamente à discussão sobre as relações entre as produções simbólicas e a ascensão do nazismo. Para tanto, faz-se necessário retomar as análises freudianas da psicologia das massas e da formação do ego.

Se de fato Freud tem razão ao concordar em parte com o argumento de Le Bon de que há uma propensão genética por parte das pessoas que se deixam

¹²⁶Cf. Freud, Sigmund. *Psicologia de las Masas y analisis del Yo*, op.cit., p.2590.

¹²⁷Cf. Adorno, Theodor, W. “Elementos do anti-semitismo”. In *Dialética do esclarecimento*, op.cit.; “O que significa elaborar o passado?” In *Quatro textos clássicos*, traduções de Newton Ramos-de-Oliveira, São Carlos, UFSCar, publicação interna, 1992; *Freudian Theory and the pattern of fascist propaganda*, op.cit.

sugestionar pela sedução da barbárie, por outro lado, o próprio Freud alude para a importância da necessidade de se deslocar a força dos impulsos sexuais de seus fins primários para que haja a consolidação de uma instituição social específica, tal como a igreja. A repressão do inconsciente é repressão do histórico.

Além disso, é notória a postura freudiana de que não há o desenvolvimento de conceitos estanques e hipostasiados, especialmente quando se trata das categorias que compõem o aparelho psíquico. O exemplo da ambigüidade presente nas funções egóicas conscientes e inconscientes, ou seja, de conhecimento da realidade e de manutenção dos mecanismos de defesa, respectivamente, é prova dessa afirmação.

Entretanto, os frankfurtianos foram além das considerações freudianas e criticaram qualquer possível absolutização subjetiva ou objetiva, ou melhor, refletiram criticamente que tipo de sociedade é essa que impinge modificações profundas na objetivação das energias libidinal e agressiva. A dialeticidade desse modo de pensar é muito bem exposta no seguinte apontamento:

*A crítica do superego tem que converter-se na crítica da sociedade que o produz. Se ela se abstém de tal crítica, dobra-se à norma social dominante. Defender o superego em nome de sua utilidade ou inevitabilidade, sem que, devido a seu caráter de mecanismo coercitivo lhe corresponda a validade objetiva presente no contexto efetivo da motivação psicológica, é o mesmo que repetir e reforçar as irracionalidades que a psicanálise propôs remover*¹²⁸.

Não há como desconsiderar que as funções psicológicas imputadas ao superego, tais como a da auto-observação, a interdição e a função do ideal, são decisivamente modificadas conforme as mudanças decorrentes da forma como o homem produz a sua existência.

A validade desse modo de pensar permite averiguar o papel da indústria cultural para a consolidação do nacional-socialismo. O próprio Adorno questiona a forma como os agitadores nazistas, tais como Hitler ou mesmo Goebbels,

¹²⁸Adorno, Theodor, W. "Razão, ego e superego". In *Dialéctica Negativa*, tradução de José María Ripalda, revisada por José Aguirre, Madrid, Taurus ediciones, 1975, p.269.

conseguiram obter conhecimentos sobre esses mecanismos psicológicos fundamentais para insuflar o vínculo entre as massas, pois é fato que seus conhecimentos de psicologia limitavam-se a um Le Bon banalizado. O frankfurtiano observa que o Goebbels intelectual foi mais um importante ingrediente da mitologia nazista do que qualquer outra coisa.

O tão afamado mestre da propaganda nazista evidentemente não possuía informações dos avanços da psicologia moderna, a ponto de que alguém possa defender o argumento de que a união da massa paranóica foi uma conseqüência de um planejamento muito bem fundamentado em árduos estudos psicológicos.

Se é válido o argumento de Adorno de que os líderes fascistas não fazem nada mais do que explorar, sem que muitas vezes tenham consciência disso, os elementos inconscientes da sua própria psicologia, então faz sentido a idéia de que, se Goebbels pensava por estereótipos, a forma como gerenciou a produção e a direção dos filmes nazistas reforçou a manutenção e a propagação de um raciocínio dicotomizado de extrema serventia para a clara identificação dos heróis (os alemães arianos) e dos vilões (os judeus, principalmente) ¹²⁹.

O próprio Hitler idealizou a produção de um documentário que associava literalmente a imagem do judeu com a de nojentos ratos. Algumas pessoas chegaram a desmaiar na platéia e o filme amealhou um redundante fracasso de público. Entretanto, há um filme dirigido por Goebbels que se transformou em um sucesso estrondoso durante o período da segunda guerra mundial ¹³⁰.

A trama situava-se na Prússia do século XVIII e tratava do seguinte: um judeu, objetivando a inserção na nobreza, maquina um perverso artifício que acaba resultando na responsabilização de um crime por parte de um inocente alemão. Além de poder ser visto com bons olhos pela nobreza alemã em decorrência de seu ato heróico, o astucioso judeu busca secretamente conquistar a louríssima alemã que era noiva daquele que foi injustamente acusado.

¹²⁹Adorno, Theodor, W. *Freudian theory and the pattern of fascist propaganda*, op.cit., p.427.

Entre os gritos do herói que sofre as torturas por um delito que não cometeu, o perverso judeu, na sala ao lado, procura violentamente convencer a heroína de que deve se entregar a ele. É claro que o crime do judeu foi descoberto a tempo e a consequência imediata foi o seu enforcamento na presença de toda a sociedade e dos amantes que se reencontram para gozar a devida redenção. Aliás, sofrimento e redenção sempre foram pares inseparáveis da mentalidade nazista. Não é por acaso que Goebbels alardeava por todos os lugares que passava o seu fascínio pelos filmes “Branca de neve” e “Ben Hur”. A penitência do vilão no final do filme faz mais do que servir à justificativa moral de que os culpados devem pagar pelos seus atos, pois ela conduz ao seguinte questionamento: Por que o filme idealizado por Hitler fracassou enquanto que filme de Goebbels obteve uma aceitação monumental?

Certamente porque as alusões podem ter um poder bem maior do que as afirmações explícitas. Mas a força alusiva das imagens só confirma seu poder em grande parte por causa da presença de mecanismos psicológicos determinantes.

No filme de Hitler, a associação com o natural reprimido foi direta, explícita. O asco dos sequazes do nazismo diante da comparação dos judeus com as ratazanas foi uma reação daqueles que se consideravam civilizados demais para encarar cruamente aquilo que levou gerações para ser coibido. É como se a paranóia pudesse observar a si mesma sem o artifício de um espelho de face invertida.

Não obstante, a dissimulação encontra total liberdade de ação no filme de Goebbels. Esse sim seria um belo exemplo do que significa a falsa reapropriação daquilo que foi recalçado pela cultura. Por meio da falsa mimesis, os simpatizantes do nazismo, que foram se metamorfoseando em sequazes, primeiramente puderam desfrutar aqueles impulsos perversos que foram tão dolorosamente contidos, pois a identificação não se confina simplesmente às imagens dos heróis do filme. A identificação com o vilão proporciona tanto o gozo

¹³⁰Esse filme de Goebbels faz parte de um documentário exibido pela rede cultura de televisão intitulado *O poder da mídia* em 1992, cuja produção ficou a cargo da BBC de Londres.

de poder exercer a sexualidade livre dos obstáculos da civilização, quanto o domínio irrestrito dos comportamentos de outrem.

Desse modo, a paranóia obtém tudo aquilo que sempre quis, ou seja, uma situação na qual eleger-se o culpado de mostrar tudo aquilo que é desejado mas que não pode ser aceito como tal. O simulacro do espelho de face invertida volta a converter o horror paranóico em segurança incontestada. Portanto, a morte do judeu, no final do filme, ao mesmo tempo em que consegue fortalecer os laços libidinais dos pseudo-indivíduos que se igualam entre si, oferece o júbilo do contato com o interdito que necessita ser eliminado na figura daquele que teve o atrevimento de ser “diferente”.

Um livro instigante que pode ajudar a apreender a relação entre indústria cultural e a ascensão do nacional-socialismo denomina-se *De Caligari a Hitler, uma história psicológica do cinema alemão*, de Siegfried Kracauer.

Embora Kracauer não mencione diretamente o conceito de indústria cultural, até porque a primeira edição do seu livro foi publicada no mesmo ano da *Dialética do esclarecimento*, já no início da obra encontra-se a reflexão de que a padronização do filme é uma consequência do seu inequívoco processo de industrialização, pois ele é produto de um evidente processo de divisão do trabalho.

Além disso, o cinema alemão antes de mais nada ajudou a alavancar a economia germânica, cuja inflação do período situado entre as duas grandes guerras tornou-se mundialmente conhecida em função da peculiaridade de certas situações, tal como a da compra de víveres alimentícios por meio de literais sacos de cédulas.

Portanto, a supremacia da cultura sobre a produção já se esvaece logo de início, sobrevivendo apenas no plano ideológico. E é exatamente na análise desse subjetivo reificado, através do cinema alemão, que se situa a grande contribuição de Kracauer. Há uma afirmação que confirma uma assertiva feita por Adorno, a saber: a institucionalização, feita pela música estandardizada, de desejos

provenientes do público e que ressaltam a sensação de familiaridade já comentada anteriormente ¹³¹. Kracauer diz o seguinte:

O que conta não é tanto a popularidade dos filmes estatisticamente mensurada, mas a popularidade de seus temas pictóricos e narrativos. A persistente reiteração desses temas marca-os como projeções externas de desejos internos. E eles obviamente têm muito mais peso quando ocorrem tanto em filmes populares quanto em não-populares, em filmes classe B ou em superproduções. Esta história do cinema alemão é uma história dos temas que permeiam filmes de todos os níveis ¹³².

A projeção desses desejos internos é muito bem captada pela sensibilidade de Kracauer na apreciação dos caracteres psicológicos da chamada classe média alemã. A negação dos chamados “colarinhos brancos” de seu indefectível estado de proletarização, nos tempos que antecederam a ascensão do nacional socialismo, provocou, nas palavras de Kracauer, *um vácuo que posteriormente contribuiu para sua obstinação psicológica* ¹³³.

Realmente, foi notório o ressentimento desse grupo social em relação à sua peculiar situação: a inegável depauperação de seus recursos materiais era obnubilada pela arrogância de não se misturar com a plebe de formação inferior. A rendição aos apelos sedutores dos nazistas alicerçou-se no devaneio da indestrutível integração dos seguidores do regime totalitário que prometia a imediata recuperação material e psicológica.

Novamente, prevalece a ideologia de que a resignação do pseudo-indivíduo ao totalitarismo faria com que sua própria individualidade superasse qualquer tipo de obstáculo à realização da coesão libidinal entre os integrados. Kracauer comenta esse processo ao examinar a estrutura de outros grandes sucessos do

¹³¹Cf. Adorno, Theodor, W. & Simpson G. *Sobre música popular*, op.cit., p.122.

¹³²Kracauer, Siegfried, *De Caligari a Hitler: uma análise psicológica do cinema alemão*, tradução de Tereza Ottoni, Rio de Janeiro, Jorge Zahar editor, 1988, p.20.

¹³³Idem, p.23. Esse ressentimento da classe média alemã em relação à sua situação social combinou com a frívola aceitação da República de Weimar, tal como foi posto por Peter Gay no livro *A cultura de Weimar*, op.cit., p.37.

cinema alemão que marcaram o período pré-nazista: as produções sobre Frederico, o grande e o filme “A rua”.

Contrariamente à proposta de vários filmes expressionistas, os quais defendiam a rebelião do filho contra o pai autoritário, esses filmes a respeito da figura de Frederico preocupavam-se em estabelecer a relação de correspondência entre uma atitude de rebeldia inicial contra a figura paterna e a necessária resignação no final que acenava com a oferenda de uma verdadeira individualidade. Um dos principais filmes sobre Frederico foi *Fridericus Rex*, produzido pela UFA¹³⁴. A magnificência do título parece confirmar a invencibilidade de uma individualidade que se faz por si própria, sem que precise ceder a qualquer tipo de intervenção externa.

Porém, o que se confirma é a transformação da indignação em acomodação. Com direção de Arzèn von Cserèpy e lançado em 1922, o filme tem o seguinte roteiro: o jovem Frederico se insurge contra a eminente tirania de seu pai, que lhe impinge uma educação calcada na rígida disciplina.

É interessante notar que em nenhum momento, segundo Kracauer, faz-se qualquer alusão ao fascínio de Frederico pela literatura e pelos comportamentos considerados civilizados dos franceses, tal como foi exposto anteriormente no primeiro capítulo. A atitude de independência de Frederico jamais poderia ser associada à sua admiração pelo país vizinho. A sua oposição, já controlada de antemão, torna-se transparente no desejo de experimentar um amor proibido.

Após sofrer uma série de castigos e ameaças, sendo até mesmo preso por ordem de seu próprio pai, Frederico consegue se desvencilhar da prisão para apenas testemunhar a execução da amada. Como resultado final, a revolta de Frederico é perdoada pelo compreensivo pai e o revoltoso finalmente recebe a

¹³⁴Segundo Kracauer, a Universum Film A. G. (UFA) foi criada em 1917 por meio de uma ação conjunta do alto comando alemão e importantes financistas, industriais, armadores e banqueiros. O objetivo central dessa companhia de cinema seria o de *fazer propaganda da Alemanha de acordo com as diretrizes governamentais. Estas estabeleciam não apenas propaganda direta, mas também filmes característicos da cultura alemã e filmes servindo ao propósito de educação nacional.* In Kracauer, Siegfried. op.cit., p.51.

designação da grandeza ao se casar com a princesa de Brunswick-Bevern, um velho desejo de seu pai que morre feliz por ter formado um digno sucessor ¹³⁵.

O aproveitamento da figura quase que mitológica de Frederico pela indústria cultural do período pré-nazista produz uma estranha ironia: o mesmo Frederico que se sublevou contra a temática humanista das peças de Shakespeare que aproximava o nobre do plebeu ao reconhecer em ambos os mesmos valores e desejos foi, dois séculos mais tarde, usado como tema para integrar, no plano do espírito, as classes objetivamente divididas na luta pela unificação totalitária da Alemanha. O irredutível elitismo de Frederico, ao pleitear a perpetuação da dicotomia entre o prazer do nobre e o prazer da plebe, oriundos da assimilação da produção cultural, não mais poderia existir em tempos solicitadores da união da subjetividade reificada por parte de todas as classes sociais.

Esse filme sobre Frederico, o grande, comprova o quanto são verazes os argumentos de Adorno e Kracauer sobre a repetida atualização de temas pictóricos e narrativos, feita pela indústria cultural, que agrada tanto porque justamente possibilita a projeção de desejos coarctados em seus fins primários.

A predileção da classe média alemã, cuja participação foi decisiva no apoio à ascensão do nacional-socialismo, em relação aos dramas individuais, tal como esse de Frederico, reverbera a presença de dois elementos psicológicos correlatos, já destacados anteriormente, de fundamental relevância para a produção da ilusão da individualidade: o desejo de submissão ao poder mediante a esperança de que um dia haverá a substituição dos postos e a projeção de um ideal de ego que estimula o narcisismo coletivo. Assim, uma possível definição da massa fascista é elaborada por Rouanet: *A massa fascista é soma de milhões de indivíduos atomizados que projetaram no líder o seu desejo de poder e anularam, nele, sua impotência real, e que se vinculam entre si por nexos libidinais mais ou menos dessexualizados, na e através da pessoa do líder* ¹³⁶.

¹³⁵Idem. p.139.

¹³⁶Rouanet, Sérgio Paulo, *Teoria crítica e psicanálise*, op.cit., p.131.

Já no filme “A rua” (*Die Straße*), evidencia-se o mesmo esquema-padrão de Frederico, o grande. Produzido em 1923, com direção de Karl Grune, o filme narra as peripécias de um indivíduo de classe média, de meia-idade, que não mede esforços em se entregar ao impoluto desejo de desfrutar as delícias dos encantos proibidos da vida noturna da cidade. Ele não suporta mais o ritual que se repete diariamente e que faz lembrar a fala monótona dos agitadores fascistas, a saber: a sopa que é servida todos os dias pela devotada esposa. Subitamente, ele abandona a sua residência e se envolve com a marginália – prostitutas e assaltantes – até que é acusado de ter cometido um assassinato. O ex-rebelde se desespera com a acusação e tenta o suicídio enforcando-se na cela da prisão.

Entretanto, por algum motivo desconhecido, o verdadeiro criminoso confessa a sua culpa a tempo de que os guardas impeçam o suicídio e, finalmente, o desiludido boêmio retorna ao lar que tanto desprezou no início da trama ¹³⁷. O final feliz mescla-se novamente mais à metamorfose da rebeldia em resignação do que ao suspiro de alívio diante do suicídio frustrado. A possibilidade da vida é corroborada pela morte não tanto do corpo, mas sim do espírito.

No livro de Kracauer há um anexo com fotos dos vários filmes analisados. A foto desse filme é assustadoramente reveladora: a esposa, que aguarda o fujão para poder reiniciar o mesmo ritual da serventia da sopa, abraça com firmeza a cabeça do arrependido entre os seus seios, tal como o gesto da mãe que perdoa as estrepolias cometidas pelo filho mimado.

Aquele sexo “sujo” que foi mimeticamente reapropriado com a prostituta é substituído pela regressão à fase oral pré-edipiana que assegura a vitória final da pseudo-individualidade. A repulsa ao sexo genital maduro reafirma a intimação de que os vínculos libidinais dos futuros seguidores do nazismo sejam amparados no deslocamento patológico dos impulsos de seus objetivos originais. A unificação doentia da Alemanha passa a corresponder metaforicamente à imagem da mulher que exerce muito mais o papel de mãe do que o de esposa.

No plano das técnicas empregadas nos documentários assumidamente defensores do nazismo e que objetivavam o enfraquecimento da capacidade de

¹³⁷Idem.p.143.

raciocínio, Kracauer destaca as técnicas da elipse e da polifonia. Ambas as técnicas são empregadas em conjunto ¹³⁸.

A elipse consiste no seguinte artifício: uma afirmação verbal concernente a um acontecimento de capital relevância é mesclada com uma série de imagens relacionadas indiretamente com a mensagem principal. Após algum tempo, anuncia-se subitamente a recuperação da afirmação verbal inicial, fazendo-se com que a atenção do público, a qual vagava quase que despreocupadamente pela série de intermináveis imagens, seja estimulada pela presença do choque inevitável.

Já a técnica da polifonia auxilia o sucesso da elipse na medida em que se usa várias mídias, tais como a música e as próprias imagens. Se é verdade que os sentidos dos espectadores assimilam os estímulos de forma diferenciada, fazendo com que ocorra o alívio mental oriundo do revezamento das capacidades sensoriais empregadas, por outro lado, não é menos verdadeiro o fato de que o espectador não fica isento do impacto da propaganda, cujo sucesso da memorização da mensagem deve-se muitas vezes à reunião final das várias mídias que tiveram seu destaque particular durante a exibição do filme.

Infelizmente, esse processo desumanizador não é eliminado com o suposto fim dos regimes totalitários. Também nos regimes aparentemente democráticos, convive-se diariamente com a possibilidade do retorno de práticas nazistas. Adorno expressa essa dedução ao comentar a relação entre a propaganda dos regimes assumidamente totalitários e a pseudodemocracia da chamada cultura de massa:

Sendo impossível para o fascismo conquistar as massas por meio de argumentos irracionais, sua propaganda deve necessariamente ser desviada do pensamento racional; deve ser orientada psicologicamente, e tem que mobilizar processos irracionais, inconscientes e regressivos. Esta tarefa é facilitada pela estrutura da mente de todos aqueles estratos da população que sofrem sensíveis frustrações, e além do mais, desenvolvem uma mentalidade irracional e debilitada. Este pode muito bem ser o segredo da propaganda fascista que simplesmente toma os homens por aquilo que eles são: as verdadeiras crianças da atual cultura de massas padronizada,

¹³⁸Idem, pp.336,337.

amplamente roubadas de suas autonomia e espontaneidade; em lugar de objetivos e metas de realização que poderiam transcender o status quo psicológico, observa-se não menos do que a confirmação social ¹³⁹.

Novamente, o tipo de raciocínio dicotômico, reforçado cotidianamente em todas as relações sociais, contribui para a manutenção de uma sociedade em que a elaboração das identidades é feita pela exclusão ou mesmo eliminação do outro.

Talvez mais do que nunca a autoconservação clame pelo enfraquecimento das estruturas egóicas. Tais estruturas ilusoriamente demonstram certo poder quando o indivíduo se identifica como membro de certo grupo social, portador de determinado símbolo que o "diferencia" dos demais. Participar de um grupo como esse adquire uma importância vital para a vida psíquica do indivíduo. No entanto, a sobrevivência enganosa da subjetividade, nessas condições, está vinculada muitas vezes à morte espiritual e até mesmo física daqueles que estão do lado de fora.

Essa descrição bem poderia representar um resumo da mentalidade fascista. Não obstante, estamos vivenciando a época na qual, de acordo com Adorno, predomina a mentalidade do ticket (*Ticket Denken*) ¹⁴⁰, tal como foi apontado anteriormente. Há uma alusão ao processo de mecanização e padronização das instâncias psicológicas, já que a autoconservação só é possível quando o indivíduo se habitua a responder imediatamente aos estereótipos e simulacros dos produtos semiculturais. A exemplo dos mecanismos de projeção e identificação, a capacidade de rotular aquilo que é bom daquilo que é ruim, tão observada nas crianças e que é central para os primeiros passos da afirmação e diferenciação do ego em relação ao exterior, é apropriada pela sociedade administrada para que possa servir aos propósitos da desumanização. Rouanet já alertava para o fato de que quando a estereotipia e a personalização se

¹³⁹In Adorno, Theodor, W. *Freudian theory and the pattern of fascist propaganda*, op. cit., p.429.

¹⁴⁰Cf. Adorno, Theodor, W. "Preconceito". In *Temas básicos de sociologia*, op. cit., p. 181. Nos textos da *Teoria da semicultura*, *Elementos do anti-semitismo* e *A personalidade autoritária*, entre outros, há também uma série de observações relevantes sobre o conceito da mentalidade do ticket.

transformam em traços de caráter acabam por impedir a percepção adequada da realidade ¹⁴¹.

Os laços de natureza libidinal são observados tanto nos sequazes do nazismo, quanto nos consumidores ávidos por produtos que anunciam a realização imediata de todos os seus desejos. Nos regimes totalitários, a figura do líder ocupa o papel de catalisador do processo de projeção de parte da libido narcísica, permitindo a conseqüente identificação coletiva.

Já nos regimes aparentemente democráticos também se observa a projeção de parte da libido narcísica preponderantemente nas personagens secundárias representadas pelos atores de novela, filmes, astros do esporte e outros. Também o portador da mentalidade do ticket ama não só os outros portadores dos mesmos signos, como também adora sobretudo a si mesmo.

Diante desse tipo de sociedade, deve-se ter em mente que as práticas preconceituosas, tais como as anedotas racistas ou mesmo a canção de sucesso que destrata as chamadas minorias étnicas, está longe de ser apenas uma inocente brincadeira. O sorriso de escárnio esconde e disfarça o choro da própria vida miserável ¹⁴². O mesmo indivíduo que condena o racismo é aquele que sustenta a manutenção da divisão entre os elevadores "sociais" para os proprietários dos apartamentos e os elevadores de "serviço" para os empregados, pois nesse caso a racionalização apresentada é que cada um deve ocupar o seu devido lugar.

Difícilmente evita-se a sensação de melancolia, e até mesmo desespero, quando, ao chegar no final do texto *A indústria cultural: o esclarecimento como mistificação das massas*, Adorno afirma que nessa fase do capitalismo avançado, personalidade não significa nada além de dentes brancos e corpos livres do suor das axilas ¹⁴³.

¹⁴¹Cf. Rouanet, Sérgio Paulo, Teoria Crítica e psicanálise, op.cit. p.192.

¹⁴²Sobre a permanência de um clima cultural propenso ao retorno da barbárie fascista, consultar o livro de José Leon Crochik, op.cit.

¹⁴³Cf. Adorno, Theodor, W. & Horkheimer, Max, "A indústria cultural: o esclarecimento como mistificação das massas". In *Dialética do esclarecimento*, op. cit., p.156.

Para o indivíduo semiformado torna-se cada vez mais difícil a conscientização de que sua formação educacional possui falhas visíveis, dada a rapidez com que consome informações facilmente descartáveis e que apenas contribuem para a reprodução da invisibilidade de sua própria vida debilitada. O que ocorre, na verdade, é a reprodução de uma consciência reificada que não identifica as relações sociais desiguais como relações históricas passíveis de serem transformadas.

No transcorrer da consolidação da subjetividade reificada, a composição das identidades afasta-se cada vez mais da reflexão e do inconformismo frente à barbárie. Fica difícil ter consciência de que projetamos nossos impulsos e sentimentos mais íntimos nos objetos que parecem ser portadores dos valores cobiçados por todos. Na constatação aparentemente inocente de que amamos nossos automóveis, esconde-se tanto o repúdio ao nosso "semelhante", quanto a nossa própria desumanização.

Nesse processo de dessensibilização, a nossa sensibilidade parece voltar-se para a apreciação do "novo" produto cultural que promete, finalmente, a realização da nossa felicidade. Cotidianamente, ao espelhar os nossos desejos parece que nos reconhecemos como "sujeitos", justamente porque, na reprodução mimesis compulsiva, temos a sensação de adquirir as qualidades propagandeadas.

Quase quatro décadas após a publicação do texto de Adorno *Teoria da semicultura*, observa-se ainda mais a sua atualidade. A semicultura continua a ser identificada como o resultado do processo de industrialização dos produtos simbólicos, ainda mais na chamada sociedade globalizada. Isso significa que já podemos notar nas últimas décadas, o crescimento de uma tendência contida no capitalismo desde o seu nascimento, a tendência a difundir seu *modus operandi e vivendi* a todas as partes do planeta.

Na esfera da produção simbólica poderíamos denominar esse processo como a industrialização global da cultura. Seguindo essa linha de raciocínio, a produção simbólica continua conservando certa autonomia apenas no plano da ideologia, pois subordina-se à lógica da padronização e da racionalidade técnica

como qualquer outro tipo de mercadoria, agora numa escala global.

Evidentemente, a sua concretização encontra auxílio decisivo no desenvolvimento da tecnologia. Assim, as relações de dominação tornam-se cada vez mais fundamentadas na aquisição das forças produtivas que permitem o acesso a informações e imagens numa velocidade imaginada talvez apenas nos romances de ficção. Horkheimer continua a ter razão quando nos diz que as relações entre as hipóteses e fatos não se realizam nas cabeças dos cientistas, mas sim nas indústrias. A manipulação exercida por aqueles que possuem tal controle, eleva ainda mais as diferenças entre os poderosos e os impotentes.

O caso do controle da informação é exemplar. A origem do conceito da rede de comunicações *Internet* deveu-se à aspiração militar americana na década de 60 de construção de um sistema de comunicações sem um centro operacional, caso contrário poderia ser alvo de bombardeios dos inimigos. A rede funcionaria de maneira tal que os pontos de conexão seriam idênticos entre si. Se um computador fosse destruído, seria facilmente substituído por outro.

As informações viajarão em qualquer sentido, em rotas intercambiáveis. A tradicional noção de espaço sofre então abalos impressionantes. Não há mais a presença de um espaço físico vital - centro operacional, assim como as grandes distâncias perdem praticamente toda magnitude. O fim dos grandes hiatos intensifica esta tendência presente na própria consolidação da modernidade.

Não só a noção espacial, como também aquilo que entendemos por temporalidade, transforma-se radicalmente em virtude das mudanças tecnológicas. A imediaticidade de transmissão das informações veiculadas pela televisão impinge modificações estruturais em ambas as noções. Nenhuma distância e nenhum intervalo de tempo podem mais intermediar a transmissão da imagem e o consumo do telespectador, observador marcado pela relação de interatividade passiva.

De acordo com Laymert Garcia dos Santos, o fluxo contínuo de imagens parece reproduzir a sensação de que somos *voyeurs* do destino dos outros e de

nosso próprio destino ¹⁴⁴. Ora, essa relação de interatividade passiva pode também ser notada no consumo diário dos produtos semiculturais, pois a produção da cultura obedece cada vez mais a lógica da padronização e uniformização como qualquer outro tipo de mercadoria. Sendo assim, grosso modo, tanto a recente "vídeo-guerra" do golfo como um show de rock podem ser considerados como grandes negócios.

Na aproximação da guerra do golfo e do show de rock como "espetáculos pirotécnicos" pode-se observar uma característica central que permeia a lógica da produção de ambos: tanto um como o outro são produtos mundiais, vendáveis em qualquer país, independentemente de suas tradições locais.

Aliás, a tendência cada vez mais forte do capitalismo, enquanto processo civilizatório global, é fazer com que as tradições locais tornem-se subordinadas às tradições globalizadas. Renato Ortiz demonstra este fato quando relata o caso da alimentação. Os hábitos e valores alimentares das nações específicas gradativamente vão se subordinando - e se rearticulando - à lógica do *fast food*, exemplo paradigmático da afirmação dos nossos *habitus* predominantes na sociedade cuja cultura encontra-se, ao seu ver, mundializada ¹⁴⁵. Essa forma de produção cultural fundamenta-se na produção e distribuição de produtos portadores de símbolos que propiciam a sensação de que "estamos em casa", independentemente do lugar em que nos encontramos.

A Coca-cola e o McDonald's simbolizam muito bem este processo em que a indústria cultural globaliza-se de tal forma que produtos como esses há muito ultrapassaram os limites de suas fronteiras nacionais. Nos seus primórdios, a universalização da produção simbólica mercantilizada ainda encontrava limitações provenientes do desenvolvimento técnico. Já na fase do capitalismo transnacional, o progresso da técnica, ilustrado pela sofisticação da televisão, dos computadores, do fax, da *Internet*, entre outros, possibilita a realização da potencialidade imanente da indústria cultural: a de se disseminar de tal forma que ninguém acaba

¹⁴⁴Cf. Garcia dos Santos, Laymert, "A Televisão e a Guerra do Golfo". In Parente, André (org.) - *Imagem-Máquina: a era das tecnologias do virtual*, Rio de Janeiro, editora 34, 1993, p.160.

¹⁴⁵Cf. Ortiz, Renato, *Mundialização e Cultura*, São Paulo, editora Brasiliense, 1994, p.82.

sendo esquecido. São milhões de indivíduos que consomem os ícones e, o mais importante, a razão de ser da produção simbólica global. Com efeito, a indústria cultural se expande de tal forma que seus produtos há muito ultrapassaram os limites das fronteiras nacionais.

As relações de dominação no mundo globalizado precisam ser investigadas com um outro tipo de olhar pelas ciências sociais e, a meu ver, pela própria psicologia. Atualmente, os centros decisórios muitas vezes não se restringem aos países de origem e se espalham em diferentes lugares, empresas, agências e corporações transnacionais ¹⁴⁶. Diante dessa situação, depara-se com um crescente processo de desterritorialização. Os próprios estados-nacionais subordinam-se cada vez mais aos imperativos das organizações globalizadas, tais como o Fundo Monetário Internacional e o Banco Internacional de Reconstrução e Desenvolvimento.

Nas palavras do professor Ianni, *a globalização tende a desenraizar as coisas, as gentes e as idéias*. Na esfera da produção simbólica, já podemos destacar indícios de uma sociedade civil que consome produtos semiculturais globalizados. Esse processo ocorre de tal forma que nos deparamos com um fato aparentemente paradoxal, ou seja, a reprodução da solidão no meio de multidões gigantescas. As massas solitárias não deixam de estar vinculadas ao processo de debilitação material e espiritual dos próprios indivíduos.

¹⁴⁶In Ianni, O. - *A Sociedade Global*, Rio de Janeiro, editora Civilização Brasileira, 1992, p.89. A polêmica sobre o papel dos Estados nacionais no contexto da globalização é ainda bastante recente para que se possa delinear conclusões mais acabadas. Com efeito, no artigo intitulado: *A emergência de um regime de acumulação mundial predominantemente financeiro*, François Chesnais afirma o seguinte: *a “globalização” entendida como “mundialização do capital” não apaga a existência dos Estados nacionais, nem das relações de dominação e de dependência políticas entre eles. Ao contrário, esses processos acentuam os fatores de hierarquização entre países, ao mesmo tempo que redelineiam sua configuração*. In *Praga: estudos marxistas*, tradução de Wanda Caldeira Brant, São Paulo, editora Hucitec, número 3, setembro de 1997, p.25. Quanto aos objetivos dessa tese, vale enfatizar que essa breve ponderação sobre a mundialização do capital objetiva, antes de mais nada, contextualizar as condições objetivas que compelem à globalização da indústria cultural.

No livro de sugestivo título *O Mínimo Eu*, Lasch procura responder àquilo que ele denominou como a cultura do narcisismo ¹⁴⁷. Frequentemente associamos os traços narcísicos com ganância e egoísmo. Porém, seguindo o raciocínio do autor, antes de tomarmos os efeitos como causas, seria interessante investigar a forma como numa sociedade de cultura de massa as pessoas tornam-se cada vez mais dependentes e frágeis. Se pensarmos desta maneira, perceberemos que o narcisista antes de mais nada é um indivíduo confuso. Ele possui grandes dificuldades em estabelecer as relações de aproximação e distanciamento com o outro durante a composição da sua identidade.

Na medida em que os limites e as fronteiras ficam difíceis de serem observados e vivenciados, o indivíduo tende ou a observar e compreender o mundo de acordo com os seus interesses, utilizando-se da sua própria imagem, ou então deseja fundir-se com o ambiente, de forma tal que todos os seus sentimentos, valores e crenças já estão previamente delineados.

Precisamos compreender que a propagação da debilidade não se restringe à explicação psicologista de que os traços narcísicos são sintomas característicos das idiosincrasias do paciente. Na verdade, esse comportamento está calcado na forma específica como os homens se desenvolvem objetivamente. De acordo com Adorno, o pseudo-indivíduo faz uso de uma racionalização, na sociedade da indústria cultural consolidada, que lhe permite transformar a incômoda sensação de impotência real em um sentimento particular que pode ser explicado por uma interpretação do terapeuta, por exemplo:

Esta repressão da sua impotência não só aponta para a desproporção entre o indivíduo e sua força no todo, mas também para o narcisismo ferido e o temor de compreender que essa falsa dominação, diante da qual ele tem todos os motivos de dobrar-se, encontra-se, no fundo, nele mesmo...Os indivíduos precisam transformar a experiência da impotência em "sentimento" e sedimentá-la psicologicamente para não mais refletir sobre ela...A psicologia do id é despertada pela psicologia do ego com a ajuda da demagogia da cultura de massas ¹⁴⁸.

¹⁴⁷Cf. Lasch, Christopher, *O mínimo eu: sobrevivência psíquica em tempos difíceis*, tradução de João Roberto Martins filho, São Paulo, editora brasiliense, 1990, p.12.

Talvez possamos evitar uma racionalização psicológica reducionista se procuramos nossas respostas na verificação de que a lógica do equivalente não se delimita apenas à esfera da produção. Na verdade, ela penetra todas as nossas relações, inclusive aquelas consagradas ideologicamente ao reinado da produção cultural. A produção simbólica subordina-se cada vez mais à lógica da racionalidade instrumental, despotencializando a sua dimensão emancipatória. Precisamos compreender como os indivíduos, atualmente, procuram ser sujeitos de suas ações muitas vezes por meio de manifestações coletivas próprias de regimes totalitários.

É verdade que a consolidação de regimes totalitários não depende exclusivamente de desejos e impulsos irracionais, mas também de fontes racionais. Até porque a ascensão do nazismo é um fenômeno tipicamente proveniente da crise do sistema de produção capitalista mundial e que, na Alemanha dos anos 30, mescla-se a uma relação conflituosa com formações sociais pré-capitalistas.

Contudo, como foi observado anteriormente, a explicação da ascensão do nacional-socialismo também deve levar em consideração processos psicológicos encetados em períodos de crise histórica. A chamada integração nacional fundamentou-se não somente na promessa de um próspero futuro econômico, mas também no desejo de que o povo alemão adquirisse, na dimensão do psíquico, um novo vínculo voltado para a realização dos desejos de afastar, de uma vez por todas, a humilhação e a impotência coletivas geradas pela derrota na primeira guerra mundial e amplamente reforçadas pelo tratado de Versalhes.

O pavor proveniente da sensação de vazio e de desamparo teria de ser rapidamente solapado. O próprio Adorno escreveu sobre a permanência do narcisismo coletivo nas chamadas sociedades democráticas. Ora, a persistência desse processo psicológico implica na análise do caldo de cultura intrinsecamente dominado pela indústria cultural globalizada.

Já foi apontado anteriormente que o sonho do consumo dos produtos semiculturais vincula-se a um desejo explícito de sociabilização. A despeito do

¹⁴⁸In Adorno, Theodor, W. *Sociology and Psychology*, op.cit., p.89.

consumo desenfreado, ou do sonho em fazê-lo, a sensação de vazio e mal-estar persiste cotidianamente. Mas a persistência dessa sensação não enfraquece o processo narcísico coletivo. Muito pelo contrário. A consistência desse processo baliza-se na estruturação das "identidades de consumidores", reconhecidas coletivamente e incentivadas pelos meios de comunicação de massa. Essa dependência ao sistema é reforçada pela indústria cultural pois, por meio do consumo de produtos semiculturais, o indivíduo se apropria dos comportamentos e valores considerados corretos e que estão associados aos produtos.

O desejo de onipotência que ele sente por fazer parte de um grupo de consumo, obnubila uma situação social na qual os comportamentos e valores já se encontram elaborados de antemão. Nesse mecanismo projetivo patológico, as informações exteriores consideradas corretas são literalmente absorvidas e exteriorizadas novamente. Dificilmente ocorre algum tipo de reflexão que poderia conduzir a pessoa a questionar o seu comportamento e o da própria massa.

Ao invés da reflexão, deparamo-nos com a intolerância em relação ao "estranho" que não faz parte do coletivo e que cumpre um papel fundamental na afirmação doentia das identidades individuais e coletivas. Atualmente, podemos observar um processo semelhante ao constatarmos as barbáries cometidas nos rituais de iniciação dos novatos militares, dos calouros nas universidades e nas chamadas práticas explicitamente neofascistas, por exemplo.

Ora, uma condição essencial para a convivência democrática é a de que sejam respeitadas as diferenças. Somente dessa forma faz-se valer o princípio de que todos possuem igualmente os mesmos direitos e deveres. Contudo, nos dias de hoje, as diferenças entre os semelhantes são utilizadas, em muitos casos, para legitimar identidades baseadas num mecanismo psicológico paranóico. As práticas sociais que redundam no etnocentrismo estão cada vez mais presentes na nossa sociedade. Apesar de uma aparente democratização dos produtos culturais a repressão revela-se mais violenta porque é também mais sutil.

A poderosa sensação momentânea de ser sujeito é freqüentemente substituída - assim que termina o efeito narcotizante - pela frustração de que continua a ser mero objeto. E é como objeto que deve conformar-se se quiser ter a

oportunidade de ser reconhecido como membro "atuante" de um grupo. Pode-se afirmar que, num período em que se consolidam e se reproduzem os mecanismos da indústria cultural, as pessoas convivem permanentemente com um caldo de cultura propenso ao retorno do fascismo. Para Adorno:

Uma indústria cultural exacerbada acaba por lhes vedar a visão num contexto ofuscante; trava o doloroso esforço em busca de um conhecimento que poderia enriquecer suas vidas. A necessidade dessa adaptação, dessa identificação com o existente, com o dado, com o poder como poder, cria o potencial do totalitarismo ¹⁴⁹.

Foi comentado que Freud concordou com a idéia de Le Bon de que o indivíduo, na massa, comporta-se de maneira agressiva e irracional, coisa que provavelmente não faria se estivesse só. Como vimos anteriormente, nos regimes totalitários, a figura do líder é central para a consolidação do narcisismo coletivo, já que seus seguidores projetam parte da libido narcísica, encetando o processo de identificação mútua. Porém, como podemos pensar tal situação numa sociedade cuja cultura encontra-se globalizada?

Talvez estejamos diante de uma situação em que se possa denominar os modelos de conduta a serem seguidos como objetos que ocupam o ideal do ego em um plano global. Com efeito, a idealização egóica não mais se restringe a objetos preponderantemente locais, mas sim universais. É evidente que esses objetos globalizados que ocupam as idealizações dos homens podem ser encontrados em épocas anteriores à sociedade global. O exemplo das entidades religiosas é bem ilustrativo dessa observação.

Não obstante, nos dias de hoje, tais modelos possuem características bem particulares. Além do fato de que se encontram globalizados numa escala jamais vista, são também fugazes, ou seja, facilmente substituíveis por outros objetos que prometem a resolução de todas as nossas antinomias entre o desejo e o mundo empírico, entre subjetividade e objetividade, entre indivíduo e sociedade. É a realização - às avessas - das pretensões humanistas dos filósofos iluministas.

¹⁴⁹Adorno, Theodor, W. "O que significa elaborar o passado". In Ramos-de-Oliveira, Newton, *Quatro textos clássicos*, op.cit., p.25.

Sabemos que, nas massas compostas pelos sequazes dos nazismo, o líder era fundamental para a vinculação e a tolerância recíproca, pois tal objeto ocupava os ideais egóicos coletivos. Mas, na sociedade cuja indústria cultural está globalizada, os objetos que ocupam o ideal do ego são incrivelmente intercambiáveis. Os ídolos do esporte, da música, do cinema e da televisão alternam-se na preferência de indivíduos que se identificam entre si como membros consumidores dos produtos e do estilo de vida dessas "personalidades".

O interessante é que tanto o vínculo estabelecido como a determinação das vontades idiossincráticas no grupo são reforçados pelo aparato publicitário, formado pela mídia. Tal aparato enaltece as características maravilhosas destas personagens, agremiações e objetos que também podem ser nossas, desde que façamos parte do grupo. Por outro lado, o desejo de ser sujeito jamais se realiza completamente. A libido, coarctada em seus fins primários, que atende às exigências narcísicas do "sujeito", é deslocada para outro objeto que possui algum tipo de traço "autêntico" e que já foi aprovado pelo gosto geral, antes mesmo de ser instalado no mercado.

Sérgio Paulo Rouanet já havia observado que, na sociedade da produção cultural industrializada, dispensa-se a figura do líder para a obtenção da coesão social dos consumidores. A repersonalização regressiva ocorre através da identificação com os chamados líderes secundários, tais como os artistas de cinema e televisão ¹⁵⁰. O seu argumento apoia-se na necessária conversão das forças sociais reificadas em elementos humanos, daí a importância de que as decisões políticas sejam reduzidas aos dramas exclusivamente pessoais dos líderes, os quais parecem determinar os rumos da própria sociedade. Para Rouanet:

Em suma, no fascismo, a identificação com as idéias só é possível através da pessoa do líder; a cultura de massas prescinde da mediação do líder, desde que as idéias se convertam, de alguma forma, em pessoas, e sempre que as relações sociais, forças incompreensíveis, se humanizem, permitindo que as tragédias coletivas sejam vividas como psicodramas ¹⁵¹.

¹⁵⁰Cf. Rouanet, Sérgio Paulo, *Teoria crítica e psicanálise*, op. cit., p.139.

¹⁵¹Idem, p.139.

É verdade que Freud destacou em seus textos a relevância da figura do líder para manutenção da coesão da massa. Essa afirmativa pode ser confirmada na análise que o psicanalista elabora das características das massas cuja estrutura fundamenta-se na durabilidade das relações estabelecidas e no alto nível de organização de seus membros participantes. Freud cita organizações sociais que se enquadram bem nessa descrição: a Igreja, especificamente a igreja católica, e o exército. Em ambas as instituições, segundo o autor da *Psicologia das massas e análise do ego*, impera, a despeito de suas diferenças hierárquicas, uma mesma ilusão pois a figura do líder – que se faz presente, quer seja no plano físico ou simbólico – é central para a perpetuação da percepção de seus seguidores de que todos são indistintamente amados por ele.

A disseminação desse tipo de percepção faz-se possível principalmente pelo fato de que tanto Cristo quanto o general são objetos que passam a ocupar o ideal de ego dos seus respectivos simpatizantes, os quais identificam-se entre si nos seus egos. Se, por um lado, as agruras que são impostas pelo cotidiano muitas vezes obstam o livre exercício da vontade, os seguidores dos preceitos dessas organizações regidas pelos seus líderes encontram o espaço necessário para que as ambições daquele ego – que na infância julgava ser o senhor de si, mas cujas pretensões foram rechaçadas pelas injunções das figuras parentais, pela convivência com as exigências de outros educadores e, portanto, da própria realidade – possam ser novamente satisfeitas no objeto que é posto no lugar do seu ideal de ego, herdeiro daquele narcisismo que prevaleceu durante a infância¹⁵².

É verdade que Freud elaborou tais idéias anos antes da ascensão do nazismo. Não obstante esse fato, vale lembrar as palavras de Adorno de que o psicanalista, embora não estivesse interessado na dimensão política concernente ao recrudescimento dos movimentos de massa, ao investigar as relações entre a psicologia das massas e a análise do ego, acabou desenvolvendo um prognóstico

do crescimento e da natureza dos movimentos de massa fascistas na forma de categorias psicológicas:

De acordo com Freud, o problema da psicologia das massas está intimamente relacionado ao novo tipo de aflição psicológica tão característico da era na qual, por questões sócio-econômicas, testemunha-se o declínio do indivíduo e sua conseqüente debilidade. Embora Freud não tenha se interessado pelas mudanças sociais, pode ser dito que ele revelou, dentro dos confins monadológicos dos indivíduos, as características desta profunda crise, bem como a própria disposição para a entrega inquestionável às poderosas agências coletivas ¹⁵³.

O próprio frankfurtiano, nesse texto, pondera que não deve ter sido obra do acaso o fato de Freud ter voltado sua atenção para o estudo do narcisismo e das questões pertinentes ao ego após a primeira guerra mundial. Talvez uma das principais observações do psicanalista refira-se mesmo à constatação do declínio do indivíduo em decorrência do desenvolvimento do processo de debilitação do próprio ego. É interessante observar que Freud insiste em enfatizar morfologicamente a distinção entre dois tipos básicos de massas: as que precisam de um líder e aquelas que o dispensam. As primeiras poderiam ser consideradas as mais primitivas e perfeitas, tal como no caso da relação entre os soldados e seu líder; já as outras massas poderiam substituir a figura do líder por uma idéia ou abstração (como no caso dos sequazes de determinada religião, que representariam, de acordo com Freud, um caso de transição) e também por uma tendência ou um desejo susceptíveis de serem compartilhados por um grande número de pessoas ¹⁵⁴.

Como foi observado, Rouanet utiliza esse raciocínio de Freud para poder afirmar que na sociedade do capitalismo tardio a industrialização da cultura se faz hegemônica por meio de um processo no qual as relações intersubjetivas

¹⁵²Cf. Freud, Sigmund. *Psicologia de las Masas y analisis del Yo*, op.cit., p.2588; Freud, Sigmund. *Introducion al narcisismo*, tradução de Luis Ballesteros y de Torres. In *Obras Completas, volume 2*, Madrid, editora Biblioteca Nueva, 1981, p.2028.

¹⁵³In Adorno, Theodor W. *Freudian theory and the pattern of fascist propaganda*, op. cit., p.411.

¹⁵⁴ Cf. Freud, Sigmund, *Psicologia de las masas y analisis del yo*, op.cit., p.2582.

reprimidas são falsamente liberadas através do fetiche das relações sociais reificadas que são repersonalizadas nos chamados líderes secundários, tais como os artistas e políticos, cujos dramas pessoais parecem ter poder de determinar a vida de todos. Essa tendência da repersonalização, tal como foi apontado anteriormente na análise da categoria da dessublimação repressiva, é central para a reprodução tanto das condições subjetivas quanto das condições objetivas da indústria cultural.

Na sociedade cuja idolatria aos objetos de consumo cada vez mais refletem a debilitação do próprio indivíduo é necessário fazer com que a repressão a qualquer tipo de práxis, que poderia questionar sobre as características do clima cultural que favorece esse processo de debilitação, seja “compensada” pela promessa de que sempre haverá um “novo” produto mais desenvolvido que proporcionará um fim àquela sensação de mal-estar que teima em persistir quando procuramos desesperadamente a reapropriação do controle da nossa individualidade no consumo ou mesmo no desejo de fazê-lo.

Ora, a própria forma como os produtos são facilmente substituídos por outros já é um fator indicativo de que esse processo deificador dissimula algo que é muito mais relevante, tal como foi observado por Robert Kurz:

Como a indiferença da forma capitalista a todo conteúdo substancial torna-se insuportável, o elo perdido da qualidade sensível dos objetos tem de ser recriado numa alucinação... Como não se permite que tal irrelevância do conteúdo sensível seja discutida, o substrato alucinatório das mercadorias tem de remeter-se a algo diverso: a qualidade sensível perdida é simulada no plano da forma estética. O totalitarismo da forma é conservado; a indiferença da forma social não é superada, mas encoberta esteticamente ¹⁵⁵.

É importante mencionar que Kurz está ciente da diferença entre o significado da estética das mercadorias e da estética das obras de arte, as quais nunca deixaram de ser mercadoria, mas conservaram aquele potencial de crítica às condições objetivas ancoradas na dominação e na exploração. A estética das

¹⁵⁵Kurz, Robert, *A estetização da crise*, tradução de José Carlos Macedo. In *Folha de São Paulo*, Caderno *Mais!*, 23 de novembro de 1997.

mercadorias, cuja função é destaca por Kurz, se refere àquela que já foi demarcada por Adorno e Horkheimer na *Dialética do esclarecimento*: procura-se antes de mais nada associar ao produto da indústria cultural a oportunidade de que o pseudo-indivíduo “experencie” a sensação de que é um atributo seu – a beleza, a inteligência, a simpatia – que está sendo simplesmente confirmado no ato da compra de determinado ícone.

Se for verossímil a idéia de Freud de os indivíduos poderiam se identificar entre si no seus egos através da projeção da libido narcisica num desejo que substituiria a figura do líder, então talvez poder-se-ia dizer que, na sociedade atual, predomina o desejo de consumo – consubstancializado em algum ícone – que cada vez mais ocupa o lugar do ideal de ego, herdeiro do narcisismo primário, numa dimensão global. Se há um conteúdo verdadeiro em tais afirmações, poder-se-ia acrescentar que as relações fetichizadas não se restringem às suas transformações nos conflitos humanos particulares expostos pelos artistas, por exemplo. O fetiche antropomórfico encontra-se preponderantemente presente nos objetos de consumo que ocupam o ideal do ego numa escala global representados por entidades reais ou não.

Partindo desse pressuposto, entende-se o comportamento cada vez mais generalizado do indivíduo que, numa propaganda de um automóvel, evita beijar a namorada após um período de desencontro e parte diretamente para o afago de seu verdadeiro objeto de desejo, que nada mais é do que o próprio carro. Na moral da história, observamos a situação imoral de que duas verdadeiras mercadorias, no caso a mulher e a máquina, encontram-se devidamente "humanizadas" e travam uma disputa pela supremacia do consumidor com evidente desvantagem para a primeira.

No caso dos adolescentes acontece algo semelhante. A despeito das origens locais, milhões deles em todo o planeta procuram a satisfação da idealização narcísica nos símbolos que parecem magistralmente possuir o poder de convertê-los em sujeitos, tais como os tênis de marcas famosas. Ora, se a indústria cultural procura solapar o fetichismo dos produtos simbólicos ao repersonalizá-los, não faz mais do que reiterar a reificação das consciências.

O elemento humano, exaltado no produto, serve para obscurecer as próprias relações sociais desumanizadas responsáveis por sua produção. Talvez seja esse o sentido atual do narcisismo: o indivíduo projeta sua libido narcísica nos valores vinculados às imagens objetivas que recebe e que são legitimados por determinado grupo de consumo. Os egos parecem render-se aos atributos sedutores do objeto que ocupa o ideal do ego numa sociedade que não mais o limita ao local.

Evidentemente, as tradições locais possuem a força para assimilar diferentemente os modelos de conduta globalizados. Porém, isso não invalida a evidência de que essas mesmas tradições acabam sendo modificadas, mediante a introdução desses ícones nas culturas locais. A temporalidade do vínculo estabelecido pode variar de grupo para grupo. Não obstante, a tendência é a de que a efetivação das debilitadas identidades coletiva e individual seja realizada através da exclusão e da intolerância para com os "diferentes".

Em 1990, num congresso realizado em Berlim sobre atualidade do pensamento adorniano, Detlev Claussen já alertava para a possibilidade da própria teoria crítica ser engolfada pela indústria cultural nos chamados programas de auditório bastante comuns também na televisão alemã e que pretendiam auferir o nível de "conhecimento" dos participantes que respondiam as questões feitas com banalizados conceitos de filosofia. Adorno já dizia que a consolidação do processo de semiformação, na qual o conceito foi apreendido de forma medíocre, não significa o cumprimento de um primeiro estágio que deverá ser ultrapassado. Na verdade, a absorção do banalizado é inimiga mortal da formação ¹⁵⁶.

E o texto de Claussen procura justamente sustentar a atualidade da crítica da indústria cultural elaborada por Adorno e Horkheimer em 1947 na *Dialética do esclarecimento*¹⁵⁷. Ora, talvez já não seja falso dizer que, em função do desenvolvimento das forças produtivas do capitalismo transnacionalizado, a atualidade da categoria indústria cultural já no final do anos 90 seja confirmada pela consolidação da chamada realidade virtual.

¹⁵⁶Adorno, Theodor, W. *Teoria da semicultura*, op. cit., p.402.

O professor Christoph Türcke objetiva investigar essa relação no texto *Pré-prazer, virtualidade e desapropriação: a indústria cultural hoje*. A relação estabelecida entre pré-prazer e realidade virtual é muito interessante. De fato, já na *Dialética do esclarecimento* encontra-se presente a noção do prazer preliminar que não se realiza no ato efetivo, mas sim na apropriação do fetiche que o antecede. Basta rememorar o exemplo do ato de bronzear descrito no capítulo anterior, ou mesmo o pensamento de Adorno e Horkheimer de que a degustação do produto semicultural assemelha-se à restrita leitura de um cardápio. Há uma relação análoga com o conceito de virtual, pois ele significa algo que não se realizou mas que conserva ainda uma possibilidade de realização. A perversidade cada vez mais atual é a de que a ilusão da transformação espaço-temporal é tão poderosa que o próprio virtual se apresenta como real.

A possibilidade de se experimentar tanto física como psicologicamente a ilusão dessa conversão do virtual em real recrudescer o cerne da dialética do esclarecimento: as implicações pedagógicas derivadas da sensação da total aproximação entre o mundo fenomênico e caráter abstrato das teorias não pode se eximir do perigo, esse sim cada vez mais real, do contínuo processo de dessensibilização. Com efeito, para Philippe Quéau:

O perigo mais aparente é de acreditar tanto nos simulacros que se acaba por tomá-los por reais. Formas diversas de esquizofrenia ou de solipsismo poderiam sancionar um gosto demasiado pelas criaturas virtuais com as quais cada vez mais devemos conviver. A fuga do verdadeiro real e o refúgio num real de síntese vão sem dúvida permitir às nossas sociedades invadidas por um desemprego estrutural fornecer a milhões de ociosos forçados alucinações virtuais, drogas visuais capazes de ocupar espíritos e corpos, ao mesmo tempo em que se desenvolverão novos mercados mas também sem dúvida novas formas de controle social ¹⁵⁸.

Diante desse contexto, obstaculiza-se cada vez mais a função do sujeito do esquematismo kantiano que relacionava os conceitos apriorísticos com o

¹⁵⁷Claussen, Detlev, *Fortzusetzen: Die Aktualität der Kulturinduskriekritik Adornos* op.cit., p.136.

¹⁵⁸Quéau, Philippe, “O tempo do virtual”, tradução de Henri Gervaiseau. In Parente, André (org.) - *Imagem-Máquina: a era das tecnologias do virtual*, op.cit., p.97.

fenômeno sensível. O desenvolvimento tecnológico chegou a tal ponto que a própria noção espaço-temporal já é fornecida de antemão.

As nossas funções sensoriais já não podem ter o direito de gozar certo descanso. O olhar, por exemplo, limitado pelas dimensões do capacete tridimensional, não pode ser desviado e assim sentir o alívio, o qual, embora direcionado, fazia-se presente no revezamento das mídias empregadas pela técnica polifônica nazista há poucos anos atrás. De acordo com TÜRCKE,

*A sensação desejada em cada caso (mediante o uso dos aparelhos virtuais - A.A.S.Z.) é por assim ligada pelo estímulo correlato e se extingue no momento em que ele não ocorre. Assim, ela praticamente não consegue mais ir além do estado inicial de estímulo, que deveria ser aprofundado para que a experiência da fruição e do prazer pudesse ocorrer*¹⁵⁹.

O pré-prazer não se limita a ser o antecedente do prazer, mas sim o seu “real” substituto. Dificulta-se mais do que nunca a realização da experiência (*Erfahrung*), aqui compreendida conforme a interpretação de Benjamin¹⁶⁰ e cujo sentido seria correspondente à observação de Robert Kurz de que a experiência sensível com o objeto é cada vez mais arrefecida na medida em que se consagra a supremacia do valor sobre o próprio conteúdo material da mercadoria.

Tanto o corpo quanto o espírito devem se habituar ao bombardeamento e à absorção de estímulos sem que haja qualquer resistência. Se na época em que Benjamin escreveu o ensaio *Sobre alguns temas em Baudelaire*, ele identificou na poesia e na prosa do artista a derradeira queda da experiência e a necessária adaptação aos choques, já na era da relação entre indústria cultural e realidade virtual o embotamento dos sentidos é tamanho que a vivência do choque consolida a sua metamorfose numa segunda natureza. Na correlação com a experiência poética, significaria asseverar o seu próprio enfraquecimento devido à vivência da conscientização dos efeitos dos choques.

¹⁵⁹Türcke, Christoph, *Pré-prazer, virtualidade e desapropriação: a indústria cultural hoje*, palestra proferida durante a realização do colóquio “As luzes da arte”, organizado pelo departamento de pós-graduação em filosofia da UFMG, setembro de 1997.

¹⁶⁰Cf. Benjamin Walter, *Sobre alguns temas em Baudelaire*, op.cit., p. 107.

Nesse contexto, cabe ao próprio ego providenciar as condições que facilitem o registro desses choques na consciência. Como vimos, esse é um importante mecanismo de proteção contra os efeitos devastadores dos estímulos externos. É interessante notar que Benjamin cita o Freud da obra *Além do princípio do prazer*, ao procurar entender psicologicamente como se desenvolve o arrefecimento da experiência poética. Nesse texto, o psicanalista argumenta que o efeito traumático dos choques é cada vez menor na medida em que seus efeitos são registrados conscientemente. O escopo principal do terapeuta seria descobrir os motivos que conduziram ao enfraquecimento desse mecanismo de defesa do ego, gerando aquilo que os psicanalistas denominaram falta de predisposição para a angústia. Seria uma tarefa central a de propiciar condições durante as sessões para que a sensação de angústia pudesse ser reapropriada objetivando a sua gradativa ab-reação.

Nesse processo catártico, tornar-se-ia decisivo o papel do terapeuta, especialmente nas interpretações que facilitariam ao paciente a recuperação, em nome do princípio da realidade, da relação entre o recordar do acontecimento traumático – e, portanto, das sensações desprazerosas – e as cargas afetivas correlacionadas ¹⁶¹. Desse modo, segundo Benjamin, da mesma forma como a conscientização decorre do processo catártico terapêutico bem sucedido, a possibilidade da experiência poética resguarda-se na construção de uma poesia, tal como a de Baudelaire, que possui um alto grau de conscientização da participação do clima cultural na sua imanência, ou melhor, da derrocada da própria experiência poética reduzida à sua dimensão vivencial.

Já na dimensão psicológica, se as causas da neurose traumática consubstanciam-se com a falta de predisposição para a angústia, poderíamos relacionar a ausência dessa propensão com o entorpecimento dos sentidos e com as atitudes extremas que beiram a perversidade sadomasoquista, freqüentemente reiterada pela indústria cultural globalizada.

¹⁶¹Cf. Freud, Sigmund, “Mas alla del principio del placer”, tradução de Luis Ballesteros y de Torres. In *Obras Completas, volume 3*, Madrid, editora Biblioteca Nueva, 1981, p.2515.

Se as defesas do ego falham na sua função de proteção ao estímulo externo, pois torna-se impossível fazer com que o corpo e o espírito se acostumem conscientemente ao alucinante crescimento de suas debilidades, tanto o choque traumático quanto o torpor derivado da falta de predisposição para a angústia podem ser então “combatidos” através da concretização de atitudes extremas.

A crescente dessensibilização é o resultado da mentira de que o pré-prazer não sublimado não iria sofrer qualquer tipo de recalque durante o processo de mercantilização dos produtos simbólicos no capitalismo transnacional. A negação da incômoda sensação de frustração da reapropriação da individualidade no consumo do produto semicultural é, atualmente, amainada mediante o exercício de perversões que proliferam cada vez mais e que são representativas do protesto doloroso do desejo diante do escárnio ao qual é repetidamente submetido. Sobre essa questão, Türcke diz o seguinte:

Hoje necessitamos de estimulantes mais duros para excitar o pré-prazer: tanto mais o masoquismo, que perverte o pré-prazer e a promessa de prazer em substitutivo do prazer, converteu-se em uma disposição quase que estética das massas...Se o símbolo da indústria cultural nos anos 30 era a mulher mencionada por Adorno, que no abraço íntimo pensa mais em conservar o penteado e a maquiagem do que no próprio abraço, com vistas ao qual ela se penteou e se maquiou, o símbolo dos anos 90 é o youngster, para o qual a penetração do body piercing é mais excitante do que a penetração sexual, que a colocação de anéis nas pálpebras, nos lábios, no nariz, na língua ou no umbigo tem em mente, para deixar a pessoa mais atraente ¹⁶².

Sabe-se, sobretudo através dos escritos freudianos, que o aparecimento do sentimento de culpa é reflexo de uma relação de tensão entre o ego e o seu ideal. Se esse raciocínio for veraz, então, quando o ego e seu ideal convergem na falsidade de uma pretensa harmonia compromete-se a própria sensação de tolerância para com o outro, pois são fornecidas as bases para a regressão narcísica e para o sentimento de onipotência, tal como foi observado na análise dos mecanismos psicológicos das massas fascistas.

Só que na sociedade da indústria cultural globalizada esse processo é bem mais sutil, pois apoia-se na mentira da submissão total do princípio da realidade em relação ao princípio do prazer que parece alcançar sua vitória decisiva no consumo dos produtos semiculturais. A falsidade da hegemonia do princípio do prazer é construída na verdade de que o pré-prazer substitui o próprio prazer em práticas sadomasoquistas que se fazem presentes tanto no riso da desgraça alheia nos programas de “entretenimento” da televisão quanto na auto-mutilação do próprio corpo feita pelas modelos ou jovens anoréxicas ou pelos rapazes que furam os lábios para colocar um brinco pois se julgam personalidades singulares. O recrudescimento do escárnio ao qual o pseudo-indivíduo é submetido exige uma reação mais enérgica por parte daquele que precisa reafirmar cada vez mais o seu próprio embrutecimento.

Freud já havia dito que as tendências sexuais que são coarctadas em seus fins são aquelas que engendram nos homens vínculos mais duradouros, pois não há uma satisfação completa, enquanto que as tendências sexuais livres experimentam uma debilitação extraordinária pela descarga que é produzida cada vez que um objetivo sexual é alcançado ¹⁶³. Como pôde ser observado, ele relaciona as massas do exército e da igreja como instituições que são representativas desse primeiro grupo.

Tomando por base esse raciocínio, talvez nos dias atuais fosse pertinente a pergunta: Se partirmos do pressuposto de que a projeção da libido narcísica nos ícones de consumo que ocupam os respectivos ideais de ego é feita de tal forma que se reitera cotidianamente a dessublimação repressiva e o conseqüente processo de debilitação do ego – ou, melhor dizendo, o enfraquecimento da experiência (*Erfahrung*) – não seria legítimo asseverar que os vínculos estabelecidos entre as massas de consumidores, as quais vivenciam a substituição contínua do prazer pelo pré-prazer, são representativos de um processo sociabilizador que estimula a durabilidade de uma relação humana que prima pela sua própria negação ao dissimular um estado de liberdade do desejo

¹⁶²Türcke, Christoph, op.cit.

¹⁶³Cf. Freud, Sigmund, *Psicologia de las masas y analisis del yo*, op. cit., p.2591.

quando o que se “experencia”, na verdade, é justamente a frustração derivada daquilo que se promete mas não se cumpre?

Se a resposta a essa questão for afirmativa, então a perniciosa aproximação do ego com os seus atributos idealizados por meio do consumo dos produtos da semicultura faz mais do que ludibriar o pré-prazer não sublimado. Nesse caso, talvez a conseqüência essencial na psique dos pseudo-indivíduos seja a transferência das pulsões para objetos virtuais, verdadeiras entidades imaginárias, que são consumidos em escala global.

Quando ouvimos ou lemos a respeito dos inquestionáveis benefícios do emprego da tecnologia virtual no treinamento de pilotos ou mesmo nas operações médicas não nos damos conta de que tal tecnologia já se encontra atuante nos brinquedos que são presenteados às crianças, por exemplo. Recentemente tornou-se famoso em todo o planeta o caso dos chamados bichinhos virtuais, os Tamagoshis. Um emissora de televisão brasileira, que bem poderia ser americana ou japonesa, exibiu uma curiosa reportagem, a saber: as crianças de uma determinada escola não conseguiam mais se concentrar nas aulas, pois ficavam permanentemente preocupadas em prover alimentação e carinho para um ser cuja existência depende dos circuitos da máquina. Em virtude desse fato, a diretora achou por bem inaugurar um “berçário virtual”, no qual duas funcionárias afoitas tentavam providenciar o carinho e o alimento conforme ouviam o sinal do aparelho.

Ora, nem a justa preocupação com os estorvos à aprendizagem cognitiva das crianças e muito menos a designação da “excentricidade” do caso feita pela reportagem não pode solapar o raciocínio de que as capacidades projetivas de atributos humanos em objetos que só existem enquanto possibilidade – e que substituem os próprios objetos reais – estimula a transferência da própria libido para representações de seres cujo ideal de perfeição só pode ser correlacionado ao narcisismo que é incentivado cada vez que uma “novidade” semicultural aparece no mercado. O bicho virtual só possui boas qualidades, pois as más podem ser eliminadas rapidamente, bastando apertar o botão.

Além disso, o melhor de tudo é que seus desejos podem ser atendidos de forma rápida e eficiente, sem qualquer tipo de obstáculo. A obviedade de que a noção de limite das crianças não é completamente abolida, em função do consumo desse produto semicultural, não pode desconsiderar os danos crescentes nas suas capacidades egóicas e muito menos a sensação de desprezo que pode ser vivenciada pelo garoto ou pela garota que não possuem tal ícone de consumo e que, portanto, não poderão ser considerados “indivíduos” integrados ao grupo. É a falta de predisposição para a angústia que é frequentemente estimulada mediante o consumo desses produtos semiculturais. Philippe Quéau novamente alerta para os prejuízos psicológicos decorrentes desse fato:

É preciso sem dúvida, por outro lado, começar a inquietar-se com as conseqüências psicológicas que um excessivo consumo de universos virtuais cria. Uma tendência à desrealização toma todas as pessoas que se apegam demasiadamente à perfeição limpa das matemáticas ou ao rigor lúdico da informática. A tecnologia da simulação virtual não pode senão reforçar este risco de desrealização, ao dar um caráter pseudo-concreto e pseudo-palpável a entidades imaginárias ¹⁶⁴.

Diante dessa catexia doentia, cresce a amplitude da crítica de Adorno referente ao consciente coisificado e à gradativa perda da capacidade de amar, do estabelecimento de vínculos entre as pessoas ¹⁶⁵. Ora, Freud sempre reafirmou em seus textos que o eixo da consciência moral é a angústia social ¹⁶⁶.

A resolução não-patológica do complexo edipiano tem como uma de suas condições mais relevantes o estabelecimento de um sentimento de responsabilidade que faz com que nos importemos com os resultados de nossas ações nos comportamentos dos outros justamente porque, paulatinamente, nos apercebemos da relevância do outro no desenvolvimento do nosso processo de individuação.

Após essas considerações referentes à relação entre a indústria cultural globalizada, a realidade virtual e o arrefecimento da experiência, não é difícil

¹⁶⁴Quéau, Philippe, “O tempo do virtual”. In *Imagem máquina*, op.cit., p.98.

¹⁶⁵Adorno, Theodor, W. *Educação após Auschwitz*, op.cit., p.42.

imaginar as conseqüências do processo semiformador, situado dentro ou fora das escolas, que incentiva a projeção libidinal em objetos cuja repersonalização de atributos humanos acirra tanto a atualização do fetiche sob a forma da desrealização, quanto a falta de predisposição para a angústia que se afasta com frequência cada vez maior daquela hesitação que poderia reforçar a reflexão. A contestação concernente à fetichização da técnica e às patologias imbricadas na palestra transmitida pela rádio de Hessen em 1965 demarca ainda mais a sua atualidade, sobretudo na sociedade da globalização da lógica do equivalente em todas as relações sociais.

Torna-se compreensível, mas não aceitável, o acontecimento narrado com muita sensibilidade por Jurandir Freire Costa no artigo *Desiguais na vida e na morte*¹⁶⁷. Trata-se da morte, por atropelamento, de Rosilene de Almeida, no Rio de Janeiro, que só teve a identidade reconhecida pelas impressões digitais. A ironia mórbida é que isso aconteceu concomitantemente à morte de Senna.

É assustador o fato de que, provavelmente, muitos dos motoristas que continuaram a atropelar o corpo inerte choraram copiosamente pela morte do piloto de fórmula um. Apesar dos possíveis méritos de Senna, isso denota a tendência totalitária de que nos identificamos e nos importamos somente com aqueles que parecem possuir os mesmos gostos. Ora, esse mecanismo psicológico, característico das práticas nazistas, também está presente no cotidiano de consumo das chamadas sociedades democratizadas em escala transnacional.

Se fosse possível fazer uma alegoria, poderíamos dizer que a morte do sujeito encontra-se imanentemente entrelaçada com a eleição desses ícones globais - Senna, a marca de um tênis, uma agremiação de futebol, os Tamagoshis - que permitem a identificação coletiva e a ressurreição ilusória da subjetividade. A eufórica sensação do "poder fazer tudo" parece espriar-se com grande força e

¹⁶⁶Cf. Freud, Sigmund, *Psicologia delas masas y analisis del yo*, op.cit., p.2566.

¹⁶⁷Costa, Jurandir F. "Desiguais na vida e na morte". In *Folha de São Paulo, Caderno Mais!*, 22 de maio de 1994.

também no psíquico as fronteiras e os limites de realização do desejo tornam-se cada vez mais difíceis de serem observadas e sentidas.

Isso significa, nos casos extremos, que a construção da individualidade não se baseia no estabelecimento de planos coletivos fundamentados na efetivação das diferenças e no convívio democrático. Ao contrário, os planos coletivos e a própria formação das identidades cada vez se limitam ao momento de exclusão e, até mesmo, eliminação do outro. A tolerância mútua parece ser realizada apenas para aqueles eleitos que se reconhecem como "iguais". Acima de tudo o que conta é a satisfação imediata do desejo de se sentir alguém no meio de uma multidão ilusoriamente diferenciada.

De certa forma, realiza-se no plano psicológico aquilo que Jameson chamou de "presentes perpétuos" ¹⁶⁸. De acordo com o autor, de forte inspiração adorniana, vivemos num período cujos meios de comunicação que fundamentam a nossa experiência estética exigem que os acontecimentos históricos presentes devam ser relegados ao passado o mais rapidamente possível. Há um prejuízo, talvez irreparável, relacionado à perda do próprio sentido histórico. O que interessa é a reposição constante de produtos que prometem o contato definitivo com o "novo", que já foi aprovado pelo "gosto popular" antes mesmo de ser lançado no mercado.

Evidentemente, ninguém acaba sendo esquecido. Independentemente da classe de origem, todos sabem quais são os ícones de consumo que oferecem muito mais que o atendimento às necessidades básicas de vestuário ou de alimentação, por exemplo. Antes de tudo isso, o que realmente está em jogo é a realização de um processo de sociabilização. Tal processo é legitimado por meio do usufruto de um produto semicultural, cuja marca é reconhecida e desejada por todos. No período que marca a onipotência do pastiche descartável, bem como a reprodutibilidade técnica do produto cultural cuja aura - fazendo-se uso de um conceito de Benjamin - encontra-se cada vez mais arrefecida, a perpetuação do sempre igual é fundamental. Nas mais diferentes embalagens, os objetos que

¹⁶⁸Jamenson, F. "Pós-Modernidade e Sociedade de Consumo", tradução de Vinícius Dantas. In *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, no.12, junho de 1985.

ocupam o ideal do ego oferecem aquilo que de antemão não podem nos proporcionar, ou seja, a realização da nossa ilimitada vontade de sermos sujeitos e não objetos de nossas ações. Ora, tais objetos fazem parte de uma globalizada produção semicultural e não mais se restringem às suas localidades originais. Eles correspondem também a estilos de vida globalizados que, nos casos extremos, impingem a composição de individualidades baseadas na exclusão e até mesmo eliminação do "diferente".

Observa-se, na sociedade do capitalismo transnacional, o recrudescimento dessa tendência totalitária, em virtude do avanço das forças produtivas e das relações de produção que acirram a contradição do desenvolvimento tecnológico atrelado à reprodução da miséria e das desigualdades sociais. Ora, a essência desse fenômeno já havia sido destacada por Adorno e Horkheimer em 1947 na *Dialética do esclarecimento*.

Não obstante esse contexto de globalização da indústria cultural, vale lembrar as palavras de Adorno: *em tempos da universalização da conquista do espírito pela lógica do equivalente, a possibilidade da existência da formação abriga-se na auto-reflexão crítica da sua conversão em semiformação*¹⁶⁹. Compreende-se, portanto, sua ponderação de que vivemos numa época de anacronismos, pois devemos reivindicar a formação numa sociedade que a privou de sua base. Essa é a chance da sobrevivência da cultura, ou seja, a retomada da sua função de autocrítica, de sua qualidade de juízo existencial. Ora, o propósito do próximo capítulo é o de justamente sustentar que a concepção de educação da chamada teoria crítica e, particularmente, a de Adorno, pode contribuir decisivamente para essa tarefa.

¹⁶⁹Cf. Adorno, Theodor, W. *Teoria da semicultura*, op.cit, p.410.

4) Educação como emancipação: a possibilidade de redenção da formação.

“Como a integração é uma ideologia, é também, como ideologia, desmoronável”

Adorno

As reformas pedagógicas por si só são insuficientes para a transformação radical do processo de difusão da semicultura. É com esse argumento que Adorno inicia o texto *Teoria da semicultura*. Enquanto não se modificarem as condições objetivas, haverá um hiato entre as pretensões das propostas educacionais reformistas e suas reais objetivações.

De fato, há uma certa dicotomia entre teoria e prática no debate educacional que se aferra na tendência de subordinar a teoria a um certo imediatismo, cuja compreensiva impaciência pode se metamorfosear numa irrefletida catástrofe. Há uma simpatia generalizada pelos educadores que, em nome de uma legítima, mas perigosa intenção, proclamam a urgência de soluções dos problemas educacionais, subordinando a teoria à prática imediata. Também podemos notar certa aversão ao exercício do pensamento reflexivo nos indivíduos que se consideram educados, já que são capazes de opinar um pouco sobre os mais variados assuntos.

Assim, oblitera-se a evidência de que as formulações orgulhosamente elaboradas são, antes de mais nada, reverberações de opiniões já consagradas pelo gosto popular. Em ambas as situações destacam-se a ausência do tempo

necessário para a realização da reflexão, a despeito das respectivas racionalizações, bem como a falta de continuidade entre os conteúdos e valores assimilados, fornecendo a impressão de que as experiências originadas são independentes e completamente a-históricas.

Esse tipo de procedimento poderia ser associado, de forma exclusiva, às respectivas características idiossincráticas tanto dos educadores quanto daqueles que se consideram como tais. A velocidade de reposição dos conteúdos absorvidos, a qual exige a adaptação não só sensorial, como também psicológica, parece justificar a necessidade da urgência e do imediatismo. Parece estar sempre prevalecendo a máxima de que não há tempo a perder.

Na verdade, como foi observado anteriormente, esse modo de agir encontra-se ancorado em condições sociais que determinam tanto as justificativas de falta de tempo, como a aversão à teoria. Atualmente, o que interessa é o acúmulo do maior número de informações no menor espaço de tempo possível por meio do consumo de produtos semiculturais que parecem fornecer de antemão as respostas para todas as nossas dúvidas, bem como o atendimento dos nossos mais recônditos desejos. Os indivíduos, tanto cognitivamente, quanto afetivamente, são educados para subordinarem-se ao processo da semicultura que impinge a exaltação da adaptação e do conformismo, ou seja, das consciências felizes, ao invés do discernimento e do inconformismo.

Mas, justamente porque o pensamento ainda não se encontra reconciliado com a realidade, torna-se possível realizar a sua autocrítica, procurando compreender quais foram os fatores que conduziram ao seu processo de embrutecimento. Tendo por base essa premissa, podemos identificar uma importante contribuição de Adorno ao pensamento filosófico-educacional: a de que os processos educacionais não se restringem ao necessário momento da instrução, mas que certamente o transcendem. Esse tipo de raciocínio nos leva a inferir que a esfera do educativo não se delimita às instituições de ensino, ampliando a percepção a ponto de investigarmos a forma como a mercantilização dos produtos simbólicos determina novos processos educativos fora ou dentro das escolas.

Antes de refletirmos sobre isso, seria relevante elaborar algumas palavras sobre a concepção adorniana de educação. A opção pelo aprofundamento da concepção de educação do frankfurtiano se justifica pela relevância de suas contribuições para a problemática educacional nas mais variadas formas – artigos e palestras nas escolas, universidades e estações radiofônicas – , bem como pela sua influência marcante no debate educacional atual.

Para Adorno, educação é o mesmo que emancipação. Percebe-se uma defesa radical do resgate da dimensão emancipatória da formação em tempos nos quais predominam situações que imobilizam quase que por completo suas duas faces centrais: continuidade e temporalidade. A continuidade refere-se à importância de que os conteúdos culturais permaneçam presentes no decorrer do processo ensino-aprendizagem. O não-presente não pode e não deve se transformar num ausente.

Contudo, é o que ocorre quando nos defrontamos com a maneira pela qual a semicultura se difunde. Ela exige a memorização de fórmulas, datas e nomes que serão rapidamente esquecidos, mediante a apresentação de um "novo" conteúdo que precisa ser absorvido imediatamente, evitando-se o procedimento metodológico-educacional que procura relacionar essas mesmas fórmulas com a história e os interesses da humanidade.

A memorização dos conteúdos não deixa de ser uma etapa essencial para o desenvolvimento da própria formação, pois ela permite fazer a relação com o mundo fenomênico através do contato com os respectivos signos. Entretanto, não se deve esquecer que a assimilação dos conhecimentos fica talvez irremediavelmente prejudicada, na medida em que os processos reflexivos subjugam-se ao imperativo da substituição e reposição urgente de conceitos que são quase que imediatamente esquecidos.

A outra característica determinante da formação, ou seja, a temporalidade, relaciona-se à necessidade de que sejam considerados os vínculos temporais entre os objetos de estudo. Procura-se evitar um tipo de procedimento que invalida a historicidade imanente desses objetos. Na reposição imediata dos produtos semiculturais, têm-se a impressão de que o passado não possui mais

nenhuma ligação com o presente e com o futuro. Essa concepção a-histórica sustenta um presente que parece ser interminável, que parece estar sempre se perpetuando, tal como foi observado por Jameson.

Ora, essa circunstância é representativa da maneira como a indústria cultural determina a relação entre a ideologia contida no produto simbólico e a esperança de que enfim encontramos um produto cuja embalagem reflete o brilho de nossas personalidades "marcantes". A promessa de felicidade está vinculada a um eterno presente que adquire suas forças justamente da mentira de que somos seres emancipados.

Observou-se, na análise do processo de conversão da formação em semiformação, quais foram as conseqüências da instrumentalização da razão na forma da ciência do capitalismo transnacional. Ao invés de sermos apenas tutelados pelas ordens advindas das instituições religiosas, atualmente, submetemo-nos mais do que nunca aos comandos dos produtos semiculturais, veiculados pela pseudo-democratização da produção simbólica.

A tutela contra a qual Kant se opunha radicalmente quando sustentou a importância de que o homem abandonasse sua condição de menoridade, fazendo uso público da razão, na sociedade capitalista contemporânea adquire outras cores. Mas é justamente dentro dessa tradição kantiana de defesa do esclarecimento que Adorno depreende a relação entre educação e emancipação:

De um certo modo, emancipação significa o mesmo que conscientização, racionalidade...A educação seria impotente e ideológica se ignorasse o objetivo de adaptação e não preparasse os homens para se orientarem no mundo. Porém, ela seria igualmente questionável se ficasse nisto, produzindo nada além do well adjusted people, pessoas bem ajustadas, em conseqüência do que a situação existente se impõe precisamente no que tem de pior ¹⁷⁰.

Se a teoria se faz necessária, não se pode deixar de considerar que tal procedimento pode conduzir à sua própria absolutização. Atento para tal possibilidade, Adorno observa que se a teoria possui uma certa independência da

prática, por outro lado, reafirma que nem a prática transcorre sem a teoria, nem essa sem a prática:

Se a prática fosse o critério da teoria, se transformaria, por amor ao thema probandum, no embuste denunciado por Marx e, portanto, não poderia alcançar o que pretende; se a prática se orientasse simplesmente pelas indicações da teoria, se endureceria doutrinariamente e, além disso, falsificaria a teoria ¹⁷¹.

Percebe-se a diferença em relação ao raciocínio positivista que se contenta em encetar explicações superficiais dos problemas provenientes das relações entre teoria e a prática, entre o indivíduo e a sociedade. Dentro desse aspecto, sustenta-se a idéia de que os acontecimentos sociais são desenvolvidos numa direção linear, sendo que nascem e perecem após certo tempo. Na verdade, perde-se de vista a consideração de que há uma relação de interdependência entre esses mesmos acontecimentos.

Há uma censura ao raciocínio positivista que se rende à tautologia tão criticada nas bases explicativas do mito, pois sabe-se de antemão os resultados que serão obtidos mediante o controle "total" das variáveis. Na verdade, o pensamento não se conserva apenas em si mesmo. A pretensão de auto-suficiência do positivismo encontra correlação direta com a veleidade do indivíduo burguês que crê no poder do exercício de sua vontade, a despeito de possíveis entraves sociais. A crítica de Adorno, desenvolvida dentro da tradição do materialismo histórico não ortodoxo, tem papel relevante na desmistificação do conceito de indivíduo enquanto entidade absoluta e independente.

Entretanto, atento para o perigo de tal atitude, o frankfurtiano também alude para o equívoco de uma concepção de sociedade que acaba por conduzir ao

¹⁷⁰Adorno, Theodor, W. "Educação para quê?", tradução de Wolfgang Leo Maar. In *Educação e emancipação*, Rio de Janeiro, editora Paz e Terra, 1995, p.143.

¹⁷¹Adorno, Theodor, W. "Anotações sobre teoria e prática". In Ramos-de-Oliveira, N., *Quatro textos clássicos*, op.cit., p.89. Tal texto foi elaborado frente aos acontecimentos sociais que suscitaram o movimento estudantil de maio de 68. Completamente inconformados com os seus mestres frankfurtianos, os estudantes que tomaram atitudes bárbaras em nome da "liberdade", tais como atear fogo em bibliotecas e destruir prédios

mesmo erro observado na tentativa psicológica de absolutização do conceito de indivíduo.

Como vimos anteriormente, o pensamento está sempre vinculado a juízos de valor, consubstanciado a interesses que determinam a forma como o saber será objetivado em produtos sociais posteriormente distribuídos e assimilados pelos indivíduos. Desta feita, outra contribuição filosófico-educacional de Adorno é a defesa da importância do pensamento que reflete sobre si mesmo. Uma observação como essa entra em choque direto com o pensamento que se isola dos fatos sociais e que se julga independente do estado de escravidão e de miserabilidade gerais.

O discurso tecnocrata de que a ciência não tem nenhuma responsabilidade perante a desumanização carrega consigo tanto a verdade de que potencialmente possui as condições para livrar os homens de suas debilidades, como a falsidade de seu argumento de que está acima das questões que envolvem as desigualdades entre os opressores e os oprimidos. Como consequência disso, o pensamento adorniano refuta tanto uma noção de progresso ingenuamente otimista, que acredita ter superado os irracionalismos míticos, como uma postura niilista que busca um retorno a uma natureza idílica que não mais existe, se é que um dia realmente existiu.

O questionamento da relação entre o poder e o conhecimento revela-se central nos textos de Adorno. Além disso, o frankfurtiano chama a atenção para a universalização da lógica do equivalente em todas as relações sociais, tal como podemos observar na equiparação das leis da matemática, da justiça e da afetividade. Esse princípio encontra ressonâncias nas atividades cotidianas desenvolvidas em todas as instituições que envolvam processos de sociabilização. Nas escolas, ele poderia ser identificado em várias situações. Como exemplos, poderíamos fazer menção ao predomínio do raciocínio entre os alunos de que um fenômeno histórico é completamente independente de outro qualquer.

em universidades, não souberam compreender que comportamentos como estes não estavam muito distantes das atrocidades cometidas pelos sequazes do recente nazismo.

Evita-se o contato com o modo de pensar que afirma que um fenômeno seria concomitantemente ele mesmo e outra coisa diferente, idêntico e não idêntico, ou melhor, uma identidade formada pela sua negação. O que realmente interessa ao positivismo é a investigação dos casos isolados entre si.

Esse tipo de mentalidade permanece atuante em acontecimentos que aparentemente não possuem qualquer correlação, tais como a luta pela memorização de fórmulas e datas exigidos nas avaliações mensais e as disputas esportivas que há muito abandonaram o princípio de que o que importa é a participação, o jogar limpo e não a vitória a qualquer custo.

Ambas as situações se rendem à inexorável conclusão de que só dois tipos de caráter são devidamente aceitos: os vencedores e os perdedores. Não se pode descaracterizar a relevância que a memorização possui no decorrer do processo ensino-aprendizagem. Deve-se fazer oposição, todavia, aos comportamentos dos agentes educacionais que se acostumam com a associação entre o pensamento superficial e a valorização daqueles que sempre aceitam a regra do jogo.

A noção de teoria de Adorno compromete-se com um juízo existencial. Toda produção simbólica, construída às expensas daqueles que não tiveram as condições materiais e espirituais para usufruí-las, tem dentro de si a potencialidade para que seja democraticamente apropriada pelos responsáveis diretos de sua produção. Adorno finaliza o texto *Cultura e Civilização*, dizendo que as promessas que a cultura carrega serão verificadas quando estivermos diante de uma sociedade na qual não exista mais fome e miséria.

Por meio de uma leitura mais apressada, poder-se-ia ter a impressão de que Adorno recusa completamente as qualidades do positivismo. Pelo contrário, há uma constatação do rigor da dedução e da necessidade de análise dos dados empíricos. Ora, a própria história da chamada teoria crítica sempre foi permeada por pesquisas empíricas que possibilitaram textos tais como *Autoridade e Família* e *A personalidade Autoritária*. Os dados coletados em pesquisas como essas foram essenciais, inclusive no que concerne às alterações nas relações entre áreas de conhecimento aparentemente díspares, tais como o materialismo histórico e a psicanálise. Adorno, Horkheimer e seus colegas perceberam que, se

fosse possível estabelecer relações dialógicas entre os escritos de Marx e Freud, sem que suas identidades específicas fossem destruídas, os fenômenos empíricos poderiam ser explicados de maneira bem mais frutífera.

Mas, a valorização do empírico não quer dizer que deixa de haver uma oposição ao pensamento descritivo que não considera a relação entre sujeito e objeto adjudicada a um jogo de forças e anti-forças. No texto *Sobre a lógica das ciências sociais*, o frankfurtiano contesta Popper da seguinte forma:

Mas o ideal de conhecimento de uma explicação unívoca, simplificada ao máximo, matematicamente elegante, fracassa quando o próprio objeto, a sociedade, não é unívoca, nem simples...A sociedade é contraditória e mesmo assim determinável, a um só tempo racional e irracional, sistemática e caótica, natureza cega e mediada pela consciência. Os procedimentos da sociologia devem curvar-se ante isso ¹⁷².

A defesa do pensamento auto-reflexivo é balizada inclusive na autocrítica estabelecida pelo próprio Adorno. Evita-se, a todo o custo, fechar as portas do raciocínio, a ponto de recusar sobremaneira a cobrança feita pelos materialistas ortodoxos a respeito da opinião do frankfurtiano sobre quais seriam os agentes revolucionários na sociedade capitalista contemporânea. Ciente do perigo que tal previsão acarretaria, Adorno preferiu argumentar que, se não podemos aduzir quais são as características da sociedade "perfeita", podemos trabalhar na direção de identificação da barbárie atual, com o objetivo de poder transformá-la.

Se não houver o desprezo da consideração dessa tensão existencial que determina as relações entre sujeito e objeto, entre o desejo e as leis gerais, entre a sociedade e as naturezas interna e externa, conseqüentemente o pensamento assume a sua principal função, defendida por Adorno, e que poderia ser identificada como sua grande contribuição ao debate filosófico-educacional: a função de resistência ao estado de coisas atual.

De acordo com este raciocínio, observa-se a intenção de não absolutização tanto do simbólico quanto do concreto, mas sim de investigação das relações

¹⁷²Adorno, Theodor W. "Sobre a lógica das ciências sociais". In *Theodor W. Adorno*, op. cit., p.47.

estabelecidas entre ambos. Tais investigações entre teoria e prática também podem ser observadas na esfera da educação. Para Adorno, o próprio conceito de educação para a consciência contém uma certa ambigüidade. Essa ambigüidade, expressada no doloroso processo de formação da autoconsciência e que envolve tanto um momento de adaptação como de inadequação, representa o cerne do processo de educação emancipatória e da própria construção da experiência formativa.

Na medida em que o sujeito realiza o agir formativo não se pode prescindir do momento em que o espírito transcende a si próprio ao expressar a cultura específica que é responsável tanto pela designação das suas particularidades quanto pela forma como as identidades correlatas vão interagir entre si durante o processo de adaptação ¹⁷³. Porém, o processo formativo não pode se restringir à etapa adaptativa. Para a concretização da experiência formativa, faz-se necessário um momento de distanciamento em relação ao fenômeno educativo. O momento de formação do conceito se justifica, posto que ele fornece as bases para o exercício da reflexão e do discernimento, tão prejudicadas na sociedade que exige um processo educacional voltado para absorção imediata das informações passadas em ritmo alucinante. Se a etapa de adaptação é central, por ser diretamente responsável pela intervenção humana na realidade e pela consciência dos limites das ações individuais, por outro lado, deve-se questionar que tipo de procedimento adaptativo é esse, ou seja, se se reduz ao que Adorno denominou como produção da "well adjusted people".

O duplo caráter do educativo, destacado pelo frankfurtiano, freqüentemente não é observado, de forma geral, pelos teóricos das chamadas pedagogias críticas. No campo da sociologia da educação, essa observação pode ser ilustrada nos escritos de Giroux.

¹⁷³Cf. Zuin, Antônio Álvaro, Soares, "Seduções e simulacros: considerações sobre a indústria cultural e os paradigmas da resistência e da reprodução em educação". In Pucci, Bruno (org.) *Teoria crítica e educação*, Petrópolis, editoras Vozes/EDUFSCar, 1995, p.167.

No texto *A Pedagogia Radical de Henry Giroux: uma crítica imanente*, observamos que nas suas tentativas de relacionar dialeticamente teoria e práticas educacionais, residem, ao mesmo tempo, os seus méritos - por pensar uma teoria educacional voltada para a práxis - e também as suas maiores deficiências, pois estabelece conclusões por vezes muito rápidas e facilitadas, desconsiderando a complexidade do conceito de indústria cultural e suas relações com as chamadas culturas popular e erudita.

A possibilidade da permanência da reflexão crítica, e de comportamentos de resistência, encontra-se na denúncia constante do hiato e das contradições existentes entre realidade e conceito, entre o conteúdo verossímil das promessas de igualdade e de justiça social e as suas efetivas realizações, numa sociedade que promete a realização da felicidade, mas que não a cumpre ¹⁷⁴.

É justamente nesse ponto que se destaca a contribuição de Adorno na crítica a uma sociedade que se encontra irreconciliada com os desejos individuais, uma vez que os conteúdos - verdadeiros - de suas racionalizações ideológicas, tais como a promessa da igualdade entre os homens, não foram efetivamente cumpridos. A denúncia por si só não é suficiente, contudo não deixa de ser um passo fundamental para a experiência formativa autêntica.

Educação significa emancipação. Emancipação, sobretudo, da situação atual na qual os homens cada vez mais perdem o contato com a possibilidade do exercício da autoconsciência, uma vez que se transformam em verdadeiras caixas de ressonância dos comportamentos e valores que promanam dos produtos semiculturais.

É verdade que qualquer possibilidade de emancipação da condição de minoridade, ou seja, da condição de ser controlado por dogmas que solapam a própria vontade, tal como diria Kant, implica na objetivação da subjetividade e, por que não dizer, da própria racionalidade.

Mas, o que dizer de uma realidade social em que a instrumentalização da razão, ao invés de propiciar a verdadeira emancipação do homem em relação à

¹⁷⁴Cf. Pucci, Bruno & Zuin, Antônio Álvaro Soares, *A pedagogia radical de Henry Giroux: uma crítica imanente*, Piracicaba, editora de UNIMEP, 1998, p.79. (no prelo).

natureza e a si mesmo, promove um retrocesso das suas próprias capacidades, transformando-o numa coisa? O que dizer da produção simbólica que se realiza enquanto mercadoria, na medida em que depende da reprodução do preconceito, da desigualdade, do discurso da competência dos mais fortes e do estranhamento – perverso – daqueles que não se submetem aos seus mandamentos?

Questões como essas são cotidianamente evitadas pelos indivíduos talvez nem tanto por má fé, mas sim porque simplesmente se acostumam com a lógica de que suas veleidades só podem ser ilusoriamente satisfeitas se forem adequadas aos ditames da indústria cultural. A psique feliz é a psique adaptada e estruturada mediante um processo de projeção e identificação com modelos de conduta que evitam o doloroso exercício da reflexão e do inconformismo.

Essa situação parece ser familiar. Afinal, sabemos que construímos a nossa identidade no decorrer de um processo de aproximação e distanciamento das figuras parentais, dos nossos professores, dos ícones veiculados pelos meios de comunicação de massa, enfim, dos modelos de conduta com os quais tomamos contato durante toda a vida, e que são fundamentais para a consolidação do processo de ampliação das nossas experiências.

O que causa estranheza, e até um certo incômodo, é que cotidianamente cada vez mais evitamos nos aproximar de um verdadeiro questionamento de uma condição social que nos faz acostumar com a reprodução do horror e da miséria. A atenuação da impotência parece estar atrelada à potente realização pessoal no consumo, no desejo em fazê-lo.

Apesar de algumas divergências quanto às conseqüências do processo de massificação da produção e consumo dos produtos simbólicos, tanto Adorno quanto Benjamin concordaram com a observação de que a industrialização da cultura impinge mudanças profundas na estética, ou seja, na nossa forma mais íntima de percepção do mundo e nas relações estabelecidas entre os homens e as naturezas interna e externa.

Para Benjamin, devido aos avanços das forças produtivas, espelhados na tecnologia da câmera lenta que permitem vislumbrar situações e emoções não visíveis a olho nu, podemos ter contato com o chamado inconsciente ótico.

Através do avanço da técnica, podemos experienciar momentos do passado que não esgotaram suas possibilidades de realização e que, portanto, apontam para um novo devir, um futuro diferente ¹⁷⁵.

Já Adorno reconhece a importância, na atualidade, do acesso de grande parte dos indivíduos à chamada produção cultural, pois a situação social do antigo regime negava os pressupostos subjetivos e as condições objetivas para o seu usufruto. Todavia, como foi destacado, é extremamente cético com a visão de senso comum de que a conversão da cultura como uma mercadoria qualquer implica na real democratização e no cumprimento das promessas iluministas de que estamos diante de uma sociedade justa e igualitária.

Pelo contrário, o que ocorre é o processo de *mimesis* compulsiva, no qual os indivíduos, ao invés de experienciarem a rememoração dos projetos vivenciados coletivamente, cujos elementos sustentam as balizas da própria formação e da individualidade, acabam por introjetar os valores perpassados nos produtos e associam a sua imagem com aquela que é vendida pela mídia.

Fica claro, portanto, porque para o frankfurtiano a educação emancipadora possui tanto uma dimensão de adaptação quanto uma dimensão de distanciamento da realidade. Também na definição do conceito de educação faz-se presente o seu raciocínio dialético concernente à análise da cultura. Quando Adorno diz que a educação seria impotente e ideológica, caso ignorasse o objetivo de adaptação, está fazendo uma alusão ao necessário processo de estranhamento do espírito, presente na construção do conceito de formação.

No mesmo movimento, está também ciente do perigo de absolutização da subjetividade que nega a história humana responsável por sua produção. Como podemos notar, esse é ponto central do seu argumento contra a forma como o mandarinato alemão promove o estranhamento da subjetividade e sua conseqüente objetivação nos produtos simbólicos.

Há uma outra assertiva de Adorno e Horkheimer que corrobora essa premissa de que o duplo caráter do conceito de educação reverbera o duplo caráter da cultura na produção da obra de arte:

¹⁷⁵Cf. Benjamin, Walter, *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*, op. cit.

A pureza da arte burguesa, que se hipostasiou como reino da liberdade em oposição à práxis material, foi obtida desde o início ao preço da exclusão das classes inferiores, mas é à causa destas classes – a verdadeira universalidade – que a arte se mantém fiel exatamente pela liberdade dos fins da falsa universalidade ¹⁷⁶.

Ora, a possibilidade da arte se manter livre dos fins da falsa universalidade, ou seja, da sua submissão quase que total ao seu caráter de valor, respalda-se no distanciamento dessa mesma realidade. É evidente que esse momento não pode ser hipostasiado quanto à sua correlação com o mundo fenomênico, pois é esse mundo desigual que produz as condições materiais para a consagração do poder de crítica da própria arte.

Do mesmo modo, a educação também corre o sério risco de absolutizar a sua necessária dimensão teórica a tal ponto que se elege uma determinada teoria pedagógica que pode por si só solucionar as contradições sociais. Entretanto, como foi constatado, tal ideologia não compraz somente à teoria.

Quando Adorno se reporta à relevância do processo de configuração ao real, novamente denota uma postura crítica na medida em que faz objeção ao processo educacional que visa a formação das pessoas integradas ao sistema atual. A concepção de educação de Adorno objetiva exatamente criticar essa sociedade que potencialmente carrega dentro de si o retorno da barbárie.

Nas *Minima Moralia*, ao refletir sobre as relações desiguais entre as raças, Adorno chega a afirmar uma aparente heresia ao pensamento que pretende auxiliar a construção da democracia, a saber: *Quando se assegura ao negro que ele é exatamente como o branco, quando na verdade não o é, mais uma vez está se fazendo secretamente uma injustiça a ele* ¹⁷⁷.

Essa asserção pode ser erroneamente interpretada como uma heresia à democracia se o raciocínio apressado conclui pura e simplesmente que os brancos e os negros são seres humanos que precisam ser tratados sempre como iguais no gozo dos direitos e na obediência dos deveres de ser um cidadão.

¹⁷⁶Adorno, Theodor. W. & Horkheimer, Max, “A indústria cultural: o esclarecimento como mistificação das massas”. In *Dialética do esclarecimento*, op. cit., p.127.

No entanto, afirmar a igualdade por si só numa sociedade cujas relações materiais teimam em comprovar o contrário pode ter o efeito inverso da legítima intenção inicial ao referendar a ideologia que se acreditava combater. A abstração da igualdade racial muitas vezes contribui para a reprodução de uma sociedade desigual, especialmente quando se apregoa tanto o erro de negar a veracidade dos conteúdos da ideologia liberal burguesa, uma vez que impera a atitude de destruição do patrimônio histórico que o revoltoso construiu, como no equívoco de crer que a defesa dessa abstração paira acima das relações sociais.

De certa forma, o mesmo pensamento pode ser empregado na análise do papel da instituição escolar. Se as escolas forem consideradas instituições apartadas da sociedade, prevalecendo a ideologia da competência, então novamente se confluem, no plano subjetivo, as barreiras sociais entre os opressores e os oprimidos, integrando-os de tal forma que, ao mesmo tempo que se diferenciam na posse dos recursos materiais amealhados para obter os hábitos cognitivos e afetivos que serão exigidos na sala de aula, por outro lado, se igualam na aceitação mútua de que os fracassos escolares são resultados de responsabilidade exclusiva do aluno. A sua confinamento na classe especial confirma a desalentadora suposição inicial do educador quanto à inteligência “limítrofe” do aprendiz.

A partir dessas constatações nos deparamos ao mesmo tempo com um terrível desafio e com outra contribuição de Adorno para o pensamento filosófico-educacional: Como é que se pode educar indivíduos que já se consideram educados?

Evidentemente, essa questão não refere-se sobretudo àqueles que se consideram bem informados sobre uma miríade de assuntos pelos meios de comunicação de massa. Trata-se de se ter consciência de que a mercantilização dos produtos simbólicos, ou seja, a indústria cultural, não permite, de antemão, a verdadeira democracia e nem a validação do exercício da racionalidade livre, objeto de desejo da própria formação.

¹⁷⁷Adorno, Theodor, W. “Mélange”. In *Minima Moralia*, op.cit, p.66.

Para Adorno, a não-cultura pode se converter em consciência crítica, pois ainda conserva certa dose de ingenuidade, ceticismo e ironia ¹⁷⁸. Já a semicultura, que solapa violentamente essas virtudes, enrodilha-se na produção do conformismo e da fácil aceitação da realidade. Se consideramos válida essa dedução, torna-se inevitável a observação de que, nos dias de hoje, esse tipo de consciência irônica e cética está fadada a ser extinta. Para tanto, basta observar o alcance global das formas de conduta que estão atreladas ao consumo dos produtos semiculturais, difundidos pela mídia.

Estamos fazendo parte de uma época na qual dificilmente identifica-se um autêntico conhecimento popular proveniente dos grupos sociais marginalizados. Um conhecimento portador de signos capazes de prover as condições para que estes abandonem o estágio primitivo de consciência ingênua, alcançando assim a dimensão da consciência crítica. Nos dias atuais, a passagem da consciência ingênua para a consciência crítica não é tão simples de ocorrer como possa parecer à primeira vista. Talvez esteja equivocada a intenção pedagógica que procura identificar algum imaculado produto cultural popular que possa fazer frente à ditadura da cultura enquanto valor. Antes da procura incessante a esse provável cálice sagrado, talvez fosse mais coerente a inferência – balizada nos escritos de Benjamin, Adorno e Marcuse – de que é um sistema social específico que produz as condições responsáveis pelo enfraquecimento da experiência estética e educacional. É dentro desse contexto que o conceito de indústria cultural fornece elementos para o entendimento das mudanças observadas nas relações entre cultura popular, cultura erudita e os processos educacionais subjacentes.

Como se pôde notar, o próprio conceito foi elaborado por Adorno e Horkheimer em 1947 com o interesse de caracterizar uma produção simbólica que não promana de um genuíno saber popular, mas sim dos interesses do mercado. Foi por isso que se evitou o termo cultura de massas, justamente porque poder-se-ia ter a impressão de existir uma produção simbólica que permaneceria intocada pelos laços do fetiche da mercadoria ¹⁷⁹.

¹⁷⁸Cf. Adorno, Theodor, W. *Teoria da semicultura*, op.cit., p.397.

¹⁷⁹Cf. Adorno, Theodor, W. "A indústria cultural". In *Theodor W. Adorno*, op. cit., p.92.

Essa observação merece ser apreciada, sobretudo pelas teorias pedagógicas que fundamentam suas respectivas concepções de cultura na dicotomia entre o saber ingênuo dos dominados e o saber erudito dos dominantes. Há que se considerar que, nos dias de hoje, a subordinação quase que total da produção simbólica à lógica da mercadoria não prejudica apenas os dominados, mas exige também a semiformação dos dominantes, tal como foi destacado no capítulo sobre a conversão da formação em semiformação ¹⁸⁰. Se as reformas pedagógicas ficarem alheias a isso, correm o sério risco de contribuir para a reprodução da barbárie, apesar de pretenderem exatamente o seu contrário.

Seguindo essa linha de raciocínio, talvez outra das principais contribuições pertinentes às questões educacionais da teoria de Adorno refira-se à defesa intransigente de um modo de pensar que não se entrega diante das facilidades de um raciocínio condicionado a permanecer na superfície do dado imediato. O frankfurtiano defende, pelo contrário, a manutenção de um pensamento que ensina a ler as entranhas de cada objeto analisado. O dado particular contém dentro de si não só suas idiosincrasias, mas também as relações sociais, materiais e históricas que foram responsáveis tanto pela sua essência, quanto pela sua aparência.

Ao proceder dessa forma, descobre-se uma incongruência entre a essência e aparência do objeto, fazendo com que se constate a distância entre suas promessas e efetivas realizações. Esse procedimento teórico converte-se naquilo que os frankfurtianos denominaram crítica imanente ao próprio objeto.

Ora, outro conceito fundamental para a efetuação desse objetivo é o de negação determinada, desenvolvido por Hegel. É verdade que os frankfurtianos, e particularmente Adorno, criticaram a forma como Hegel finaliza o processo do raciocínio dialético, convergindo as antinomias sociais entre sujeito e objeto no espírito absoluto. Contudo, concordam com a intuição hegeliana de que o verdadeiro conhecimento não fica restrito ao imediatismo do objeto, mas que compreende suas relações espaço-temporais dentro da própria história. Faz-se

¹⁸⁰Cf. Zuin, Antônio, Álvaro, Soares, “A pedagogia do oprimido em tempos de industrialização da cultura”. In *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*, INEP, Brasília,

necessária a retomada do contato consigo mesmo, objetivando-se não só o auto-reconhecimento, como também o reconhecimento do outro e da sua relevância na estruturação da própria identidade.

A concretização das aspirações pessoais depende do trabalho em conjunto entre o sujeito e seus semelhantes. A satisfação da autoconsciência só é alcançada mediante o contato com outras autoconsciências. Horkheimer e Adorno, no texto *Indivíduo*, afirmam que essa inferência hegeliana aparece de forma explícita no Marx da *Ideologia alemã*: *O homem Pedro só se refere a si próprio como homem através de sua relação com o homem Paulo, seu semelhante* ¹⁸¹. A reconciliação idealizada por Hegel exigiu a integração do objeto em um subjetivo absoluto, a ponto da realidade ser a extensão da própria racionalidade e da verdade.

Não obstante, é interessante observar que Adorno recupera os elementos conceituais hegelianos para poder não só criticar a resolução indevida das aporias entre o espírito e o mundo fenomênico realizada por Hegel como também delimitar uma das características centrais da chamada dialética negativa: a necessidade de reapropriação do não-idêntico que se encontra imanentemente no idêntico. Nega-se a imediatez do objeto para posteriormente poder compreendê-lo como parte de um processo social e não como uma parte isolada do todo.

E esse movimento de negação do imediato compreende também a negação das condições sociais que obstaculizaram o desenvolvimento do diferente, do mimético, ou seja, daquilo que teve que ser recalcado em nome da promessa de uma sociedade igualitária. Por meio desse procedimento, instala-se a presença da experiência formativa. Para Wolfgang Leo Maar...*A experiência é um processo auto-reflexivo, em que a relação com o objeto forma a mediação pela qual se forma o sujeito em sua "objetividade"* ¹⁸².

O juízo de valor que acompanha o discernimento proveniente desse modo de pensar expressa a falsidade da reconciliação harmônica entre o indivíduo e a

v.76, no.182/183, jan./ago., 1995, p.171.

¹⁸¹In Horkheimer, Max & Adorno, Theodor, W., "Indivíduo" . In *Temas básicos de sociologia*, op. cit., p.52.

¹⁸²In Adorno, Theodor W. *Educação e emancipação*, op. cit.,p.24.

sociedade, quer seja na pretensão da ciência, quer seja na aspiração da filosofia. Na *Dialética negativa* há uma dura mas justa cobrança em relação ao desenvolvimento do próprio conceito. O conceito que se deixa absolutizar de tal maneira que adquire a presunção de julgar bastar a si mesmo participa da mentirosa conformidade entre a subjetividade e a objetividade, contribuindo decisivamente para a verdadeira ausência da liberdade e da felicidade. A contestação da pretensa onipotência do conceito é exposta por Adorno no texto de insinuante título: *Desmitologização do conceito*:

A verdade é que todos os conceitos, incluindo os filosóficos, têm sua origem no que não é conceitual, já que são parte da realidade que lhes obriga a formarem-se, antes de mais nada, com o propósito de dominar a natureza...só a coisificação do conceito é capaz de se isolar dessa totalidade (a totalidade que não é conceitual - A.A.S.Z) ¹⁸³.

Esse tipo de postura filosófica poderia representar uma irremediável contradição com a relevância do próprio conceito na estruturação da formação, ou seja, da experiência educacional emancipatória. Contudo, a defesa da não hipóstase do conceito permite reconhecer a sua importância tanto para a formação como para essa experiência educacional uma vez que *a reflexão do conceito sobre seu próprio sentido lhe faz superar a aparência de realidade objetiva como uma unidade de sentido* ¹⁸⁴.

A auto-reflexão realizada pelo conceito possibilita a transcendência da aparência da realidade objetiva, a superação da apática limitação do próprio conceito proveniente da sua redução ao princípio da identidade. Os conceitos interligados nessa constelação expressam aquilo que o pensamento identificante recusou-se a si mesmo: a necessidade do ajuste de contas com o sofrimento humano. A partir do momento em que a filosofia procede dessa forma, uma vez mais concede-se voz àquilo que foi reprimido mas que nunca deixou de se fazer presente. Para Adorno é justamente nesse ponto que a filosofia se aproxima

¹⁸³In Adorno, Theodor, W. "Desmitologização do conceito". In *Dialética negativa*, op. cit. p.19.

¹⁸⁴Idem. p.21.

visceralmente da grande arte, da música dodecafônica de Schönberg ou do texto nervoso de Kafka, por exemplo.

A dimensão artística desenvolve certa afinidade com a filosófica quando ambas, através de seus constructos, expressam aquilo que não pôde ser expressado, ou seja, as tensas relações estabelecidas entre o mimético e o construído, entre o impulso e a cultura, entre sujeito e objeto são reapropriadas pois nunca deixaram de mediar a construção de qualquer produto cultural ou qualquer relação humana ¹⁸⁵. Essa inferência de Adorno sobre o fundamental conceito de expressão também foi desenvolvida na *Teoria estética*:

O instante da expressão das obras de arte não é, porém, a sua redução ao seu material enquanto algo de imediato, mas extremamente mediatizado. As obras de arte tornam-se aparições no sentido mais rico do termo, aparições de um outro, quando o acento incide sobre o caráter irreal da sua realidade...Porque o estremecimento passou e, apesar de tudo, sobrevive, é que as obras de arte o objetivam como suas cópias ¹⁸⁶.

Assim, o elemento expressivo tanto da filosofia como da grande arte compactuam com aquele sofrimento humano cujo gemido de revolta dificilmente se faz ouvir na produção cultural que privilegia seu caráter de valor. É nesse sentido que, em termos psicológicos, a expressão seria cúmplice da sublimação estética pois não ocorre a absolutização nem do desejo que foi recalcado e muito menos do produto cultural formado pelo deslocamento das pulsões de seus fins primeiros.

A tensa relação entre o desejo e a cultura é exposta como tal, sem que ocorra a humilhação de ambos. Durante o momento expressivo, há o reconhecimento do doloroso processo pelo qual tanto o desejo quanto a cultura tiveram que ceder quanto às suas pretensões megalômanas de controle total da situação. E é justamente nessa atitude de complacência da pulsão e da civilização

¹⁸⁵Adorno, Theodor, W. "Expressão do inexprimível". In *Dialéctica negativa*, op. cit. p.112.

¹⁸⁶Adorno, Theodor, W. *Teoria estética*, op. cit., p.97. O conceito de expressão é também utilizado como contraponto à chamada Teoria da ação comunicativa de Habermas, por Rodrigo Duarte no texto "Expressão como fundamentação", in *Adornos: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano*, Belo Horizonte, editora da UFMG, 1997.

que é reapropriada a possibilidade observada anteriormente por Jean Maugüé, de que o desejo se torne social e a cultura, por sua vez, desejável. O mimético pode ser reapropriado não de forma regressiva, mas sim lúdica. A possível reconciliação é exposta por Adorno na *Teoria estética*, como bem pontuou Gagnebin:

...o conceito de mimesis não pode ser simplesmente reduzido aos de magia e regressão: a mimesis indicaria muito mais uma dimensão essencial do pensar, essa dimensão de aproximação não violenta, lúdica, carinhosa, que o prazer suscitado pelas metáforas nos devolve. Ela aponta para aquilo que Adorno na sua Teoria estética define como o Telos der Erkenntnis, o "Telos do conhecimento": uma aproximação do outro que consiga compreendê-lo sem prendê-lo e oprimi-lo, que consiga dizê-lo sem desfigurá-lo. Essa proximidade na qual o espaço da diferença e da distância seja respeitado sem angústia, esse conhecimento sem violência nem dominação já era a idéia reguladora que já orientava toda a crítica de Adorno na Dialética do esclarecimento ¹⁸⁷.

Se o conceito de formação ainda conserva a esperança de que esse sentido de *mimesis* seja experienciado, não se pode fechar os olhos para a atual falsa reconciliação. Destarte, a gnose da dialética negativa expressa, por assim dizer, a falsidade da totalidade, dominada pela universalização da indústria cultural, quanto à sua pretensão de reconciliação com o particular. Diante dessas observações, poder-se-ia dizer que qualquer possibilidade de reconciliação entre sujeito e objeto já está prejudicada de antemão pelo modo de pensar que denuncia a impossibilidade de reconciliação numa sociedade de relações materiais desiguais.

Entretanto, vale resgatar a dialeticidade do pensamento de Adorno ao identificar a verdade de conteúdos ideológicos que são falsamente cumpridos na prática. Quando se denuncia a mentira da troca de equivalentes no transcorrer das relações de trabalho atuais, ao se admitir que há muito desagregou-se do processo de trabalho aquele conceito de experiência que uma vez a formação

¹⁸⁷Gagnebin, Jeanne Marie, op. cit., p.103.

designou ¹⁸⁸, fala-se também em nome da esperança de que a abstração da troca de verdadeiros iguais se concretize, de que se efetive aquilo que até o presente momento não passou de uma promessa:

A crítica do princípio da convertibilidade como instância identificadora do pensamento busca a realização do ideal da troca livre e justa, que até agora não foi mais do que um pretexto. Só assim superar-se-ia a troca. Ainda que a teoria crítica tenha desmascarado a troca do igual que é, no entanto, desigual, a crítica da desigualdade na igualdade busca também a igualdade ¹⁸⁹.

Ora, há uma grande diferença entre, por um lado, buscar a identidade entre o pensamento e o mundo fenomênico, impulso e cultura, sujeito e objeto numa sociedade que ofereça realmente as condições necessárias para que se cumpra a promessa da ideologia liberal e, por outro lado, a conversão da identidade em acomodação ou, melhor dizendo, integração.

A legítima representante dessa transformação é a consciência feliz que se acomodou em lutar com todas as suas energias para que possa ser reconhecida como “sujeito”, nem que para isso pague o preço da confirmação da sua pseudo-individualidade. O novo Fausto faz mais do que vender a alma para que possa ser um “interventor”. O martírio nunca pode ser encarado como realmente é, pois ele precisa desprender um esforço descomunal para a renovação perene da sua própria debilidade, tal como foi mencionado anteriormente na análise do texto *Sobre música popular*. Definitivamente desmorona a idéia, a qual já indica a banalização do próprio conceito, de que a indústria cultural precisa de consumidores passivos.

Na verdade, os pseudo-indivíduos necessitam combater, principalmente em si próprios, de forma enérgica, qualquer tipo de práxis contrária à integração pelo consumo. Para poder ser passivo, o pseudo-indivíduo deve antes vivenciar

¹⁸⁸Cf. Adorno, Theodor, W. “Einleitung zu einer Diskussion über die “Theorie der Halbbildung””. In *Gesammelte Schriften 8 - Soziologische Schriften 8*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1972, p.575.

¹⁸⁹Adorno, Theodor, W. “Sobre a dialética da identidade”. In *Dialéctica negativa*, op. cit., p.149.

ativamente a negação de si mesmo. O dessabor, derivado da substituição do prazer pelo pré-prazer, é cotidianamente apaziguado pela delirante sensação de poder estar integrado a um grupo e de muitas vezes satisfazer os seus desejos sem o importúnio da obediência das normas sociais.

Com o objetivo de se elaborar uma crítica a essa situação, há uma série de pesquisadores educacionais que almejam identificar subsídios relevantes dos teóricos da chamada teoria crítica que poderiam auxiliar o discernimento e a oposição das conseqüências da produção da semiformação, ou seja, da conquista do espírito pela lógica do fetiche da mercadoria. Na conclusão da tese esses nomes serão destacados. De qualquer modo, seria interessante avultar nesse momento as contribuições de Adreas Gruschka, Norbert Hilbig e F. Hartmut Paffrath.

O título da obra de Gruschka fala por si só: “A pedagogia negativa: uma introdução à pedagogia com teoria crítica” (*Negative Pädagogik: Einführung in die Pädagogik mit Kritischer Theorie*). Evidentemente, o autor presta os devidos créditos à *Dialética negativa* de Adorno nessa sua empreitada de pensar as contribuições do pensador frankfurtiano para as questões pedagógicas.

Aliás, não é inócua e muito menos completamente resolvida a discussão sobre as relações que poderiam ser desenvolvidas entre as contribuições dos chamados teóricos frankfurtianos e a própria pedagogia. Gruschka afirma em seu livro que refletiu muito sobre como denominar essa relação entre pedagogia e teoria crítica, especialmente após deparar-se com os títulos de obras tais como: “Teoria crítica e pedagogia” ou “Pedagogia da teoria crítica”.

De acordo com o pesquisador, dificilmente poder-se-á localizar nem nos poucos textos e notas de rodapé explicitamente pedagógicos de Adorno e Horkheimer e nem nos textos implicitamente pedagógicos desses autores uma pedagogia de forma incontestada. Ao invés disso, o autor prefere destacar dos textos de Adorno e Horkheimer um meio de conhecimento (*Erkenntnismittel*) e conhecimentos (*Erkenntnisse*) que poderiam ser úteis à própria práxis pedagógica. Há uma certa semelhança com a postura de Gabriel Cohn, tal como foi observado anteriormente, no que se refere à atualidade dos constructos da teoria de Adorno

residir num modo de pensar que precisaria ser devidamente matizado na crítica da cultura, por exemplo. De qualquer modo, evitar-se-ia a precipitação da utilização imediata desses conceitos que seria feita em nome da urgência da resolução dos problemas educacionais ¹⁹⁰.

Porém, essa justa temeridade não afastaria a possibilidade da construção de uma práxis pedagógica negativa. O próprio título do livro já é indicativo dessa alternativa se converter numa realidade. Para Gruschka, haveria alguns aspectos centrais que confirmariam essa sua hipótese de extrair da teoria crítica um meio de conhecimento pertinente aos assuntos pedagógicos. Primeiramente, tal proposta deveria resgatar o sentido de um procedimento crítico semelhante àquele desenvolvido por Horkheimer no texto *Teoria tradicional e teoria crítica*, sobretudo na investigação da relação antagônica entre ambas.

Há uma explícita intenção de consubstanciar às questões pedagógicas um determinado juízo de valor que se comprometa com a oposição à reprodução da miséria e da barbárie. Gruschka elabora uma questão que já demanda uma resposta afirmativa se considerarmos as idéias de Horkheimer contidas nesse texto de 1937, a saber: será que tal concepção pedagógica, balizada nos conhecimentos da teoria crítica, teria um procedimento metodológico e conceitual que seria ancorado à crítica da ideologia do poder, tal como por exemplo na crítica da naturalização dos fenômenos sociais?

A confirmação positiva dessa questão já indica a propensão de uma práxis pedagógica que se opõe ao discurso de neutralidade do objeto da ciência e expressa o juízo de valor de que a produção científica não pode se afastar do compromisso de combater sua própria fetichização, auxiliando a obtenção de uma vida mais digna e menos injusta. Outra contribuição de Adorno em relação às questões pertinentes à uma possível pedagogia negativa seria a sustentação da prioridade do objeto (*Vorrang des Objekts*). Na verdade, essa é uma das principais elucubrações de Adorno contidas no texto da *Dialética negativa*.

¹⁹⁰Cf. Gruschka, Andreas, *Negative Pädagogik: Einführung in die Pädagogik mit Kritischer Theorie*. Band 1 der Schriftenreihe des Instituts für Pädagogik und Gesellschaft, Münster, Büchse der Pandora Verlags, 1988, p.38.

Novamente, o frankfurtiano se posiciona criticamente contra o solipsismo filosófico que procura resolver as antinomias com a realidade por meio da aplicação do correto procedimento metodológico, como se as contradições sociais se reduzissem apenas a alguma falha cognitiva que poderia ser sanada através da aplicação dos indefectíveis subsídios lógico-dedutivos.

E o combate a esse procedimento também se faz atuante na crítica às práticas individualistas que são reforçadas no consumo de objetos que ocupam o ideal do ego numa escala global, tal como foi apontado no capítulo anterior. A defesa da prioridade do objeto é cada vez mais urgente numa sociedade cuja tendência para a desrealização é cotidianamente revigorada. É por isso que, para Adorno, *o pensamento identificante é subjetivista* ¹⁹¹.

Se, por um lado, o filósofo frankfurtiano alicerça seu ponto de vista na prioridade do objeto isso não quer dizer que se esvaece a dialética entre sujeito e objeto, tal como foi exposto anteriormente na investigação do caráter ambíguo da cultura e da própria educação enquanto emancipação.

O próprio Gruschka questiona qual seria o tipo de experiência social que é reverberada no pensamento cotidiano, sobretudo quando se fala sobre talento (*Begabung*), educação (*Erziehung*) e didática (*Didaktik*) ¹⁹². Esses conceitos não podem ser hipostasiados entre si de tal modo que se impeça a análise do clima cultural que determina a forma como estes interagem numa constelação. E é justamente nesse sentido que o modo de pensar adorniano mais uma vez contribui para que a própria pedagogia reflita sobre a sua ambição de resolver os conflitos sociais apenas através do emprego de “salvadoras” reformas pedagógicas. A teoria e a prática pedagógica, destarte, não podem ser inscritas num *continuum*, como se houvesse apenas um progresso linear da aprendizagem.

Uma práxis pedagógica negativa precisa aceitar o desafio de realizar a sua própria autocrítica almejando impedir que ocorra a absolutização tanto da teoria quanto da prática. Desse modo, Andreas Gruschka elabora uma tentativa de definição do que seria o objetivo essencial dessa práxis pedagógica:

¹⁹¹Adorno, Theodor, W. “Prioridade do objeto”. In *Dialéctica negativa*, op. cit., p.185.

Da contradição entre a pretensão e a realidade, entre uma consciência esclarecida sobre as condições de uma práxis pedagógica e suas possibilidades de mudanças, desdobra-se não uma progressiva conversão das promessas em um “fazer emancipado” (Mündig-Machen) através da educação, mas sim no contrário, na aceitação de seus déficits com a conseqüência que aquela pretensão faz cumprir freqüentemente apenas por meio das funções de legitimação ideológica ¹⁹³.

Percebe-se como o momento da autocrítica dessa proposta de práxis pedagógica é enfatizado. O tão desejado “fazer-se emancipado” pela educação que se julga auto-suficiente acaba por referendar sua participação na manutenção da proposta pedagógica tradicional alemã de incentivo ao chamado talento do aluno, por exemplo. A ideologia do processo educacional, que caminha numa rua de mão única, isolando-se das contradições sociais que medeiam o seu desenvolvimento pretensamente linear, deve ser objeto do exercício de uma crítica imanente que relaciona esses seus prejuízos não apenas com falhas decorrentes de algum distúrbio afetivo ou mesmo cognitivo.

Na análise imanente desses problemas observa-se a crítica de que se não foi cumprido o ideal pedagógico pautado na resolução das contendas entre educador e educando, através da aplicação de um infalível procedimento metodológico, isso se deve à prioridade das relações materiais desiguais que oferecem às crianças subsídios afetivos e cognitivos e, por que não dizer, alimentares, de forma diferenciada.

Termina por se esfacelar a pretensão do sonho liberal burguês de proporcionar condições igualitárias para todos e de assim poder consagrar aqueles que foram mais talentosos do que os outros. Não obstante, a verdade de seus conteúdos ideológicos educacionais não pode ser abandonada pelo fato de não estarem ainda efetivados. Pelo contrário, a mentira do atual descumprimento confirma ainda mais a veracidade do conteúdo ideológico que precisa de outras relações sociais não tão desumanas para poder ser concretizado.

¹⁹²Cf. Gruschka, Andreas, *Negative Pädagogik: Einführung in die Pädagogik mit Kritischer Theorie*, op. cit., p.39.

¹⁹³Idem. p.33.

É por isso que Gruschka distingue explicitamente uma teoria pedagógica sistemática da teoria pedagógica ancorada nas contribuições teóricas da *Dialética negativa*. Uma proposta pedagógica sistemática descreveria construtiva e positivamente aquilo que a educação pode realizar. Os entraves possíveis durante o trajeto do processo educacional seriam certamente solucionados, pois ela alcança aquilo que foi desejado teoricamente, mesmo que sejam ignorados os problemas de boa parte do alunato que é encaminhada para as famosas classes especiais, tal como acontece aqui no Brasil, por exemplo.

Já uma pedagogia negativa investiga em cada momento específico a diferença entre a pretensão e realidade dos objetivos educacionais, identificando a tensa disparidade entre a teoria e a práxis pedagógica, bem como que tipo de clima cultural imputa a construção de diferentes experiências pedagógicas e quais seriam as possibilidades de ser encetada uma práxis pedagógica comprometida com a sua autocrítica e com a ciência de não se deixar absolutizar em relação à realidade. Assim, para o autor, a pedagogia negativa consolida-se ao mesmo tempo como uma crítica da pedagogia e como uma introdução na terminologia pedagógica ¹⁹⁴.

Se no livro de Gruschka podemos identificar certa ênfase no resgate dos elementos teóricos da *Dialética negativa* para a construção de uma pedagogia negativa, o livro de Norbert Hilbig objetiva esclarecer quais seriam as principais características de uma escola cuja concepção educacional fosse pautada nos escritos de Theodor W. Adorno. O título da obra é: “Fazer escola com Adorno - contribuições para uma pedagogia da teoria crítica: teoria e práxis da prevenção da violência” (*Mit Adorno Schule machen - Beiträge zu einer Pädagogik der Kritischen Theorie: Theorie und Praxis der Gewaltprävention*).

Como se pode notar, há uma clara intenção de não apenas investigar as contribuições dos conceitos desenvolvidos por Adorno nos textos explícita ou implicitamente pedagógicos, mas, especialmente, construir uma proposta pedagógico-metodológica respaldada no pensamento filosófico-educacional do

¹⁹⁴Cf. Gruschka, Andreas, *Negative Pädagogik: Einführung in die Pädagogik mit Kritischer Theorie*, op. cit., p.36.

teórico frankfurtiano. No final do mês de fevereiro do ano de 1992 foi inaugurada na cidade de Elze na Alemanha a escola chamada Theodor W. Adorno. Seus idealizadores publicaram este livro três anos após a sua inauguração em meio a uma grande repercussão nas rádios, jornais e emissoras de televisão.

O aspecto essencial dessa proposta pedagógica refere-se à atualização de um dos objetivos mais relevantes do texto *Educação após Auschwitz*, ou seja, a defesa intransigente do combate aos elementos objetivos e, sobretudo, subjetivos debilitadores do ego através da própria educação. Nesse texto, se impera a desesperança do frankfurtiano concernente à inevitável perpetuação dos chamados assassinos de escrivania, por outro lado, não é menor a sua esperança de que o processo educacional possa ser útil na luta para que o servo, o pseudo-indivíduo, reflita cada vez mais sobre sua participação na reprodução da barbárie.

Talvez haja a recuperação da dignidade que se fôra com a servidão, na medida em que se conteste as ordens desses tiranos e não mais as execute, deixando de eliminar tanto o “diferente” como a si próprio ¹⁹⁵. Fazer escola tendo por base as idéias de Adorno, segundo Hilbig, significa, antes de mais nada, recuperar suas intenções de procurar realizar a denominada desbarbarização (*Entbarbarisierung*) através de um projeto escolar humanizador; significa construir uma casa, ou uma escola, nas quais torna-se possível ter uma vida que não se petrifique e nem se endureça ¹⁹⁶.

Os educadores procuram aduzir que é possível elaborar uma práxis pedagógica baseada nos fundamentos teóricos de Adorno sem que essa própria práxis caia na armadilha ideológica de se auto-intitular a proposta que acabará de uma vez por todas com as práticas preconceituosas e com as atitudes sadomasoquistas dentro ou fora das salas-de-aula.

¹⁹⁵Adorno, Theodor, W. *Educação após Auschwitz*, op. cit., p.45.

¹⁹⁶Hilbig Norbert, *Mit Adorno Schule machen - Beiträge zu einer Pädagogik der Kritischen Theorie: Theorie und Praxis der Gewaltprävention*, Bad Heilbrunn, Verlag Julius Klinkhardt, 1995, p.43.

Seguindo essa linha de raciocínio, um dos principais temas desenvolvidos nesse livro é o da prevenção da violência na escola (*Gewaltprävention in der Schule*). Com efeito, a proliferação de atitudes neofascistas também por parte das crianças e adolescentes nas escolas da Alemanha requer uma prática de prevenção contrária a essas ações. Porém, a tentativa de formalizar esse projeto encontra várias dificuldades entre os educadores preocupados com a questão.

Entre os principais obstáculos, destaca-se o de que dificilmente se poderá descobrir as causas da atual brutalidade em relação aos estrangeiros (*Ausländer*) se dominar a conclusão precipitada, mas em geral bem aceita, de que os estrangeiros que partiram de seus países de origem nunca foram capazes de abandonar a emoção que ficou preservada nos seus lares e que, dessa forma, podem até mesmo produzir em terras distantes, mas nunca serão completamente felizes.

Infere-se que os atritos entre os povos de fora e os “filhos da terra” seriam conseqüência dessa incompatibilidade de comportamentos e valores díspares pois, se nos estrangeiros que seriam considerados e se considerariam forasteiros prevaleceria o rancor de nunca poderem ser completamente integrados à nova vida, já nos aborígenes predominaria a falta de tolerância e o receio de que alguém de fora poderia “usurpar” o posto de trabalho de alguém de dentro.

Ora, a aceitação generalizada dessa racionalização sócio-psicológica não pode obstaculizar a investigação desse fenômeno cuja amplitude se faz presente em todas as instituições sociais. É por isso que para Norbert Hilbig as causas da atual barbárie devem ser observadas

...junto aos jovens nos estádios de futebol, na vida em comum na família, no abuso sexual e no estupro, na televisão e no vídeo, nos setores das lojas de brinquedos ou na violência pornográfica. A brutalidade localiza-se nos fenômenos sociais de massa ¹⁹⁷.

Essa observação serve também para apoiar o raciocínio exposto anteriormente de que a indústria cultural reproduz uma clima cultural propício para

¹⁹⁷Hilbig Norbert, *Mit Adorno Schule machen...*, op.cit., p.86.

a reincidência das práticas fascistas. De fato, a perpetuação dos egos debilitados é uma exigência central da sociedade cuja integração dos pseudo-indivíduos se dá por meio do reforço ao narcisismo coletivo e à intolerância para com o outro.

Deve-se preferencialmente procurar compreender quais são as características predominantes de uma sociedade cuja produção cultural parece não conhecer uma outra forma de existência que não seja a da técnica entrelaçada com a barbárie.

Hilbig afirma categoricamente que contra o terror do fascismo não se pode haver qualquer tipo de hesitação. Mas não podemos por isso mesmo confundir a hesitação com a ausência de reflexão sobre as particularidades da estigmatização fascista. Tendo por base a pesquisa de W. Thierse denominada: “Das causas da violência da juventude de extrema direita da Alemanha Oriental” (*Von den Ursachen rechtsextremer Jugendgewalt in Ostdeutschland*), Norbert Hilbig pondera sobre a assertiva desse autor de que a estigmatização da violência e da ideologia fascista é algo um tanto diferente do que a criminalização das crianças e dos adolescentes, pois a estigmatização igualar-se-ia a uma obstacularização (*Zugangssperre*) para o diálogo.

Desse modo, os pesquisadores preocupados com a amplitude cada vez maior da barbárie deveriam ser mais atentos sobre quais são as emoções que afloram nos jovens quando praticam os atos de vandalismo e expõem o ódio atrelado ao preconceito de forma avassaladora. Se o olhar for um pouco mais apurado nas conversas das pessoas bem “educadas” em suas salas-de-visita, as quais entre um gole de chá e a degustação de um pedaço de bolacha sorriem de satisfação quando alguém menciona o espancamento de estrangeiros nas periferias de Berlim, dificilmente poder-se-á ter sucesso a manutenção da aparência de um bucolismo e de uma singeleza já há muito carcomidos pelo ódio e pela perversão.

Ora, de uma forma ou de outra esse ódio acaba por se fazer presente. Pode estar tanto no riso zombeteiro da anedota racista como na intolerância muitas vezes não tão velada dos torcedores de uma agremiação de futebol em relação a um fã de outra equipe. E é interessante notar que a polidez forçada dos

pais que precisam se conter para serem, fazendo uso de uma banalização atual, politicamente corretos, se esfacela justamente nas conversas cotidianas com os filhos sobre a relação entre autoridade e força que facilmente converge para o autoritarismo. Como se sabe, as crianças são porta-vozes perfeitos para, num mecanismo projetivo patológico, exprimirem os valores e normas de um ideal egóico alicerçado no desejo do poder exercido pela violência.

Para que se possa oferecer certa resistência à propagação desses comportamentos tanto nas escolas quanto fora delas, Hilbig discute sobre a necessidade de uma práxis pedagógica emancipatória que atenda tanto o setor secundarista, por meio de uma análise da violência (*Gewaltanalyse*), quanto as etapas da educação da primeira infância através de uma prevenção da violência (*Gewaltprävention*).

Certamente o educador está se referindo ao texto de Adorno *Educação após Auschwitz*, principalmente se essa práxis pedagógica for fundamentada na utilização de uma idéia adorniana essencial, a saber, o incentivo à liberdade de se ter medo:

Em outras palavras, a educação deve dedicar-se seriamente à idéia que não é em absoluto desconhecida da filosofia: que não devemos reprimir o medo. Quando o medo não for reprimido, quando nos permitirmos ter tanto medo real quanto essa realidade merecer, então possivelmente muito do efeito destrutivo do medo inconsciente e reprimido desaparecerá ¹⁹⁸.

Essa comparação entre a educação e a filosofia não é fortuita. No primeiro capítulo dessa tese destacamos o exemplo do próprio Descartes que corresponde a essa idéia de que não devemos reprimir o medo. É o esforço volitivo do filósofo que o possibilita assumir o receio dos riscos de sua empresa em utilizar-se do argumento da dúvida enquanto um subterfúgio metodológico. No final da primeira de suas meditações metafísicas, a coragem que Descartes demonstra é mais do que qualquer outra coisa resultado da sua humildade em admitir os perigos da universalização da dúvida, mesmo que posteriormente o desenvolvimento de seu método conduza à supremacia do ser de natureza pensante que, pela mediação

divina, garante a legitimidade da veracidade das relações entre sujeito e objeto. Ora, esse mesmo ímpeto também está presente no imperativo de Kant: *Sapere aude!*, ou seja, na defesa da necessidade de que os homens tenham coragem de fazer uso do próprio entendimento.

De forma análoga, essa mesma atitude deve também ser desenvolvida na esfera da educação. Há que se opor de todas as formas à chamada educação pela dureza. Esse tipo de postura pedagógica é comumente rotulada como o tipo correto de procedimento educacional, pois forma os futuros homens de decisão e de personalidades fortes. Na verdade, observa-se uma verdadeira deformação no caráter desses indivíduos, pois há o reforço indubitável de uma prática sadomasoquista que garante ao que sofre hoje o direito de fazer sofrer amanhã.

No doloroso processo de formação de personalidades que se confrontam com a figura do professor deve acontecer um processo psicossocial no qual tanto a autoridade quanto o aluno precisam ceder em seus argumentos aparentemente indestrutíveis, posto que a autocrítica de ambos fornece as condições para a tolerância recíproca e para a comparação de conceitos contraditórios que se transformam em novos conceitos gerando novos valores e comportamentos. Os alunos e os mestres podem assumir para si próprios o receio de errar, já que não são seres perfeitos, por mais que sejam idealizados como tais.

Já na situação em que prepondera o autoritarismo há uma só fala, pois os outros que escutam já se encontram conformados com a veleidade de que no futuro serão eles os senhores. Não há espaço para autocrítica e muito menos para a confrontação de opiniões divergentes. O medo das suas próprias debilidades precisa ser afastado e sempre projetado naquele que não faz parte do grupo; naquele cuja fraqueza chega a ser um insulto para o paranóico que por um instante se recorda do processo de dessensibilização que lhe foi imposto. Ora, é exatamente essa falta de predisposição para a angústia que está por detrás da defesa da denominada educação pela dureza. O entorpecimento da capacidade

¹⁹⁸Adorno, Theodor, W. *Educação após Auschwitz*, op. cit., p.39.

empática deixa de ser questionado e passa a ser cada vez mais merecedor dos mais glamorosos elogios.

O que prevalece é esse arrefecimento da preocupação com o outro, a ponto de, como bem disse Adorno, os que pensaram sobre quais seriam os meios de transporte mais adequados para conduzir os judeus aos campos de concentração nazistas não se importaram com as conseqüências de seus eficientes cálculos matemáticos. Se uma sociedade tecnológica exige esse tipo de caráter, então consagra-se ao mesmo tempo a fetichização das relações sociais e a reificação das consciências que, ao julgarem os outros como coisas, disfarçam a sua própria coisificação ¹⁹⁹.

Frente a esse contexto, Hilbig menciona a obra de Wolfgang Benz cujo título é: “A violência começa com palavras” (*Gewalt beginnt mit Wörter*). Nesse trabalho, publicado em dezembro de 1992, o autor assevera a existência de um sentimento que seria sinônimo de um caloroso aconchego perdido (*verlorene Nestwärme*). Esse tipo de sentimento poderia ser hegemonicamente observado num mundo *no qual identifica-se uma sensação de perda, de inferioridade e de inutilidade no dia-a-dia. Assim, manifesta-se algumas vezes a defesa agressiva do nacionalismo como a última possibilidade de preservação da identidade* ²⁰⁰.

As identidades coletiva e individual que são preservadas por meio da brutalidade, de acordo com Hilbig, não possuem uma autoconsciência positiva e são, na verdade, forasteiras de si mesmas. E aquele que é estranho a si próprio, só poderá mesmo odiar o estrangeiro, afirma o educador baseando-se na pesquisa de E.Demski: “A descoloração do mundo: apenas quem é forasteiro de si próprio odeia o outro”. (*Die Entfärbung der Welt: Nur wer sich selber fremd ist, haßt das Fremde*). O ódio de si pode então ser compensado pela ilusão da opulência paranóica.

Seguindo esse ponto de vista, poder-se-ia acrescentar que o forasteiro de si próprio é aquele que não aceita o outro dentro de si, ou seja, ele não admite que a sua própria identidade é construída num movimento em que interagem a

¹⁹⁹Idem, p.39.

²⁰⁰Hilbig Norbert, *Mit Adorno Schule machen...*, op.cit., p.88.

conservação e a negação de suas potencialidades que são confrontadas com as dos outros, ou melhor, num processo em que ela se conserva pela sua própria negação, transformando-se num ser diferente, porém igual.

O choro de complacência e o toque de carinho são característicos dos fracos, das mulheres, ou das crianças que ainda não foram “educadas”. Destarte, quem não aceita o outro dentro de si só poderá mesmo usufruir do que é invejado implicitamente, mas que é negado explicitamente, na *mimesis* compulsiva do “diferente” que muitas vezes paga com a vida o fato de mostrar à paranóia a sua verdadeira face. Se nas escolas essa atitude extremista não é observada com tanta frequência, por outro lado, a brutalidade, o narcisismo coletivo e o ego debilitado estão bem presentes tanto nas salas de aula quanto nas atividades extra-classe dentro da própria instituição.

Apesar de os educadores da escola *Theodor W. Adorno* estarem conscientes da desproporcionalidade de forças entre, por um lado, o poder da mídia e das famílias que incentivam práticas sadomasoquistas simpáticas à reincidência da barbárie e, por outro lado, a capacidade de intervenção dos educadores que buscam promover uma prática de prevenção da violência, há uma certa confiança de que tais atitudes possam surtir algum efeito positivo.

Para isso, uma práxis pedagógica que pretenda ser emancipada e emancipadora não pode se furtar da responsabilidade de promover um clima cultural que favoreça o desenvolvimento de uma identidade autocrítica, de uma proposta pedagógica que permita com que os agentes educacionais experienciem verdadeiramente tanto os vínculos entre si quanto também os fracassos amealhados no processo ensino-aprendizagem que podem se transformar em sucessos; que conceda a oportunidade de que o aluno e o mestre enfrentem seus medos e percebam que é o trabalho coletivo, que respeita as diferenças, aquele que produz uma individualidade não-patológica. Nesse sentido, há uma nítida aproximação com as idéias de Andreas Gruschka apontadas anteriormente.

A meu ver, tal práxis pedagógica precisa voltar-se também para a discussão coletiva de temas que muitas vezes determinam qual será a direção do

processo educacional cognitivo e afetivo, tais como a competição desenfreada entre os alunos pelas melhores notas e desempenhos esportivos que tolhe o surgimento de um espírito de grupo; a discriminação mútua entre os alunos e os mestres; a construção dos rótulos entre os próprios alunos que tanto valorizam a capacidade teórica e a iniciativa prática como desvalorizam a bajulação dos mestres e ausência de civilidade dos alunos considerados os pequenos “gênios”, os quais ficam logo nas primeiras fileiras e os “rebeldes” que sentam nas últimas cadeiras da sala-de-aula, respectivamente.

É claro que não será realizada uma terapia coletiva entre os agentes educacionais por causa das discussões sobre essas questões, embora tal práxis possa estimular o desenvolvimento de uma personalidade confiante e segura de si, ou seja, uma personalidade que não tenha receio de expressar suas dúvidas e seus questionamentos porque sabe que será respeitada pelo outro da mesma forma como também respeitou e tolerou a divergência de opiniões que é central para a constituição da sua própria identidade.

No debate com Hellmut Becker, transmitido pela rádio de Hessen em 1969 e que deu origem ao texto *Educação e Emancipação*, Adorno defende a atualidade da proposta de Kant sobre a necessidade de que os homens abandonem o estado de menoridade em que se encontram. Eles devem se emancipar da tutela feita pelos outros, ousando fazer uso público de sua própria razão.

Uma leitura equivocada poderia argumentar ser essa uma defesa de um individualismo inseqüente, que desconsidera a relevância das normas sociais para a vida em conjunto. Adorno certamente não compactuará com uma visão tão simplista, pois a preocupação do frankfurtiano se esmera pelo ponto de vista de que a democracia, corporificada na instituição de eleições representativas, depende do desenvolvimento moral de cada indivíduo.

Há uma crítica, também compartilhada por Becker, de que o sistema educacional alemão da época, dividindo-se em escolas para os altamente dotados, para os medianamente dotados e para os desprovidos de talento,

praticamente se afasta de uma proposta de educação para a emancipação ²⁰¹. Enquanto for mantido a ideologia do talento as condições objetivas desiguais são plenamente justificadas, ainda que não sejam tão exasperadamente injustas, tal como ocorre na Alemanha unificada, embora já haja uma preocupação cada vez maior com o recrudescimento da pobreza e, especialmente, do desemprego.

Ora, e são essas condições materiais que determinam a formação educacional daqueles que são identificados como sujeitos que tiveram a "sorte" de já nascerem privilegiados, enquanto boa parte da população não foi tão agraciada pelo destino. A conservação do fetiche do princípio do eu resplandece novamente numa sociedade que antecipadamente nega as condições para a sua afirmação em toda coletividade.

Apesar de reconhecer a existência de um certo resíduo do natural, Adorno concorda com as explicações de que a própria possibilidade do sucesso depende das condições sociais. Na verdade, a atualização da proposta emancipadora de Kant deve ser ainda mais radical posto que, se no final do século XVIII a defesa da saída da minoridade se fazia pelo direito ao uso público da razão, o que dizer da sociedade atual na qual o uso que se faz publicamente da racionalidade, na maioria das vezes, contribui para a perpetuação do próprio irracional estado de minoridade, sobretudo no que se refere ao educador que já se julga educado porque tem o acesso pseudo-democrático tanto à técnica fetichizada como aos produtos semiculturalizados?

Outra oposição ao sistema educacional alemão é a de que este enfatiza a perpetuação da relação de autoridade e de submissão entre os agentes educacionais, em detrimento de propostas curriculares e de atitudes que seriam reforçadoras de um comportamento não autoritário e auto-reflexivo.

Percebe-se que, nesse debate com Becker, Adorno resgata as idéias desenvolvidas nos textos *Educação após Auschwitz* e *Tabus a respeito do professor*, entre outros. Para o filósofo frankfurtiano, tanto a ideologia vulgar do

²⁰¹Cf. Adorno, Theodor, W. *Educação e emancipação*, op.cit., p.170. Vale mencionar que, nesse debate com Adorno, Becker se refere à Mittelschule, Realshule e Gymnasium, as três carreiras do ensino médio alemão que objetivam abrigar os "diferentes" tipos do alunato. Devo essa lembrança a Pedro L. Goergen.

pragmatismo norte-americano, como a filosofia heideggeriana na Alemanha concordam precisamente num ponto: a glorificação da subordinação no transcender do processo educacional ²⁰².

Tanto Becker quanto Adorno são favoráveis à presença da autoridade nos processos sociabilizadores, inclusive nos que ocorrem dentro das instituições escolares. Apoiado nos escritos freudianos, Adorno declara que autoridade é um conceito psicossocial que ocupa papel central na consolidação de egos consistentes e, conseqüentemente, na formação de pessoas emancipadas. O frankfurtiano confirma, portanto, o mesmo ponto de vista desenvolvido alguns anos antes na *Teoria da semicultura* a respeito da importância, ainda que discutível, da autoridade na formação da personalidade não-patológica ²⁰³.

Estes são indivíduos que, nas suas infâncias, introjetaram as figuras parentais e, após um período de dolorosa conscientização, perceberam que não há uma correspondência direta entre o pai real e o pai idealizado. A dor de tal descoberta é proveniente da desilusão de que o objeto amado não é tão poderoso como parecia ser e a criança que projeta parte de sua libido narcísica em tal objeto sente-se também, de certa maneira, impotente.

A frustração proporciona condições psicológicas para que o ego conteste a identificação com o modelo idealizado e suas respectivas interdições, tomando contato com outras figuras sociabilizadoras, ou seja, com outros sentimentos, valores e opiniões. Evidentemente, a contestação que provém dessa relação não solapa definitivamente a imago paterna, objeto tanto de ódio, como também de amor. Estrutura-se, dessa forma, as circunstâncias para que o ego exerça sua função de relativa autonomia na ordenação dos processos mentais. A possibilidade de emancipação depende do contato com um modelo de autoridade. Mas, de acordo com Adorno,

...de maneira alguma isto deve possibilitar o mau uso de glorificar e conservar essa etapa, e quando isso ocorre os resultados não serão apenas mutilações psicológicas, mas justamente aqueles fenômenos do estado de

²⁰²Adorno, Theodor, W. *Educação e emancipação*, op. cit., p.176.

²⁰³Adorno, Theodor, W. *Teoria da semicultura*, op. cit., p.397.

menoridade, no sentido da idiotia sintética que hoje constatamos em todos os cantos e paragens ²⁰⁴.

Becker concorda com o argumento de Adorno de que seria impossível a formação de uma identidade sem o contato com alguma figura que representasse um modelo de autoridade. Por outro lado, também afirma que o movimento de libertação dessa figura é central.

Os professores são necessários, mas não tão relevantes a ponto de se suprimir os questionamentos dos alunos. Adorno corrobora esse pensamento e acrescenta a crítica do fato das pessoas desempenharem uma série de papéis que não permitem o contato com várias outras identidades. Para a maior parte dessas pessoas, a identificação superegóica sempre redundava num fracasso, pois internalizaram um pai repressor e, devido às pressões sociais, não conseguiram se libertar dessa identificação com o agressor.

São indivíduos que não hesitam muito em se identificar com algum tipo de discurso fascista. Ilusoriamente sentem um incremento das capacidades egóicas, posto que acabam por desempenhar os papéis que lhes são correspondentes e que são legitimados pelos líderes aos quais se subordinam. Como vimos anteriormente, a permanência de um clima cultural, cuja instrumentalização da racionalidade se realiza de forma irracional, pressupõe o retorno da barbárie que foi o nazismo.

E o entrelaçamento, entre o progresso da técnica - que exalta o cumprimento de papéis sociais específicos de cada circunstância - e os atos regressivos expostos nos estádios esportivos e nas escolas, por exemplo, é testemunho de uma sociedade marcada pela perene tensão entre o particular e o geral. Quanto às tensas relações estabelecidas entre os agentes educacionais, não se pode desconsiderar que há uma série de manifestações de caráter afetivo que estão presentes e que não são admitidas pelo currículo oficial.

Desse modo, Adorno investiga justamente a aversão dos alunos referentes aos seus mestres. No texto *Tabus a respeito do professor*, o frankfurtiano define tabus como representações subjetivas, de caráter inconsciente ou pré-consciente,

²⁰⁴Adorno, Theodor, W. *Educação e emancipação*, op.cit., p.177.

contra a docência ²⁰⁵. Com o passar do tempo, essas representações têm perdido em grande medida suas bases reais. Mas os prejuízos psicológicos sentidos não deixam dúvidas sobre a influência das condições objetivas nas suas formações.

O menosprezo pelo mestre é de longa data, podendo ser localizado desde a antigüidade, quando os inimigos derrotados pelos romanos se transformavam em escravos, cuja função, entre outras, era a de exercer a profissão de ensinar. Há indícios históricos de repulsa ao mestre também no feudalismo e no começo do renascimento. Talvez esse desprezo esteja relacionado com a separação e conseqüente valorização da força física sobre a força intelectual, pois, mesmo durante o histórico desenvolvimento da divisão do trabalho social, a força física sempre ditou qual seria a palavra de ordem.

Segundo Adorno, na Alemanha, pode-se definir essa atitude aos intelectuais como o ressentimento do guerreiro, que logo, por um interminável mecanismo de identificação, penetra no povo. Essa afirmação faz recordar imediatamente a ameaça do porta-voz da câmara cultural do regime nazista: *Quando ouço falar em cultura, destravo o meu revólver*, exposta no segundo capítulo. O alastramento desse sentimento pode muito bem ser observado no comportamento das crianças que brincam alegremente de bandido e mocinho ²⁰⁶.

Na verdade, a relação entre o particular e o geral nunca deixou de ser mediada pela força física. Todos os processos de sociabilização são construídos, direta ou indiretamente, sob a ameaça da violência exposta nas punições e nos castigos. Até bem pouco tempo atrás eram famosas as palmadas nas mãos do alunos que não conseguiam decorar as tabuadas.

As escolas são, portanto, marcadas por uma hierarquia oficial, segundo rendimentos, capacidades intelectuais, notas; e outra hierarquia que permanece latente, não oficial e que se baseia na valorização da força física. Na sociedade capitalista contemporânea, deparamo-nos com mais uma contradição, ou seja, por detrás do discurso liberal que é repetido pelos docentes, encontra-se a ameaça de punições exemplares. A própria sociedade exige isso.

²⁰⁵Adorno, Theodor, W. "Tabus a respeito do professor". In Ramos-de-Oliveira, Newton, *Quatro textos clássicos*, op. cit., p.58.

Há uma contradição social que medeia a perpetuação dessa representação aversiva em relação aos mestres. O fato é que, se a sociedade capitalista precisa ser mantida também pela ideologia de que os agentes educacionais são livres e capazes de exercer dignamente nas salas de aula seus respectivos papéis, ao mesmo tempo ancora-se no poder da violência física que já nega de antemão a concretização dos seus conteúdos ideológicos. A figura do professor situa-se, portanto, no decorrer do processo educacional, no limiar da transgressão e da legalidade. De acordo com Adorno, essa contradição imanente ao próprio capitalismo:

...determina tanto a delegação da força – um senhor não espanca – como o desprezo pelo professor, que atua sem desconhecer o que, no fundo, se sabe: que isso é errado e que acaba duplamente desvalorizado porque, ao mesmo tempo que se lhe dá apoio se está bem alertado para não executar diretamente. Minha hipótese é que a imagem inconsciente de aplicador de castigos exerce maior influência sobre as representações relativas ao professor do que as próprias aplicações de castigos...Na imagem do professor se reproduz, mesmo que abrandada, um pouco da imagem do carrasco, carregada de afetividade ²⁰⁷.

Ora, no íntimo, os alunos percebem essa incongruência e associam a imagem do professor com a do verdugo. Um verdugo travestido de uma fala mansa e até mesmo supostamente compreensiva que em certas situações deixa a máscara cair e demonstra toda a sua fealdade quando contradiz, por meio do castigo moral e/ou físico, as suas atitudes liberais iniciais. Aparentemente há uma certa desilusão do alunato na medida em que a personagem idealizada do preceptor não corresponde à realidade. A confluência da libido narcísica projetada na representação da figura do mestre e a libido que permaneceu atrelada ao ego do aluno proporciona um certo desprazer que pode muito bem desembocar em aversão.

Entretanto, apesar do fracasso dessa idealização, será que essa projeção do ideal de ego que alimenta a esperança de que os desejos serão atendidos pela

²⁰⁶Idem, p.60.

²⁰⁷Idem, p.64.

identificação com o professor só se faz presente no aluno, numa rua de mão única? A resposta para essa questão pode ser vislumbrada no livro de Heinrich Mann “Professor Bagunça” (*Professor Unrat*) que foi citado por Adorno no texto *Tabus a respeito do professor* ²⁰⁸. A trama do livro gira em torno das relações entre o professor, seus alunos e a prostituta chamada Rosa Fröhlich.

As relações desenvolvidas na sala-de-aula primam pela predominância de um sadomasoquismo à flor da pele. A postura autoritária do mentor Bragança, que faz questão de humilhar aqueles incautos que não decoraram devidamente os textos da tarefas de casa, é desforrada pelos risos e pilhérias dos alunos que associam seu sobrenome com a palavra “bagunça”.

Num determinado dia, o professor descobre que alguns de seus alunos mais rebeldes estavam freqüentando um prostíbulo denominado “Anjo azul”, mantendo relações sexuais com a prostituta e cantora Rosa Fröhlich. Imediatamente, o professor revolta-se e sai à procura dos pervertidos que precisariam aprender uma lição. O fato é que ele acaba por se tornar um freqüentador do lugar até se apaixonar perdidamente por Rosa, casando-se com a artista feliz. É claro que seus alunos e a cidade inteira tomam conhecimento dessa paixão e Bragança é convidado a abandonar a carreira do magistério pela direção da escola em que leciona. O professor acata a decisão e termina por acompanhar a trupe das prostitutas e de outros artistas de cidade em cidade.

A sua inevitável decadência é consubstanciada com a humilhação de ser também um artista, só que não tão feliz. Mas o ápice de suas apresentações estava reservado para o retorno à sua cidade de origem, na qual todos queriam conferir se existiria algum limite para sua degradação. O ex-mentor sofre a humilhação suprema ao se apresentar diante de todos como membro da trupe, mas acaba por se vingar fundando uma espécie de casa de jogo que se

²⁰⁸Mann, Heinrich, *O anjo azul ou o fim de um tirano*, tradução de Flávio R. Kothe, Rio de Janeiro, editora Paz e Terra, 1985. A opção pela tradução do livro de Mann por esse título provavelmente seja decorrente do fato de que o filme estrelado por Marlene Dietrich e Emil Jannings foi um estrondoso sucesso de bilheteria. Vale ainda mencionar que o tradutor coerentemente traduziu *Unrat* como “Bagunça”, preservando a intenção do trocadilho feito com o sobrenome real “Bragança”, pois no original alemão H. Mann utilizou-se do recurso de correlacionar *Rath* a *Unrat* (literalmente imundície, lixo).

transforma na principal diversão e também na causa da ruína material e espiritual da cidade.

Após tentar assassinar Rosa, pois ela ainda se encontrava furtivamente com um ex-aluno chamado Lohmann, Bragança e a prostituta são presos e, como bem diz Heinrich Mann, no dia da prisão...*A cidade estava em júbilo porque fora tomada a decisão de prender Bagunça. Finalmente! A pressão sobre os pecadilhos da própria cidade havia sido retirada dela, pois a oportunidade para eles fora afastada* ²⁰⁹.

O sadomasoquismo parece transparecer em todas as relações desse livro que poderia ser lido e discutido por todos aqueles que são ou que pretendem ser educadores. Ele está presente nas atitudes do professor e dos alunos na sala-de-aula; na relação entre o mestre e a prostituta que percebe o quanto a sua sedução domina o embasbacado preceptor; na desforra do mestre cujo riso zombeteiro é encarado com um direito seu diante daqueles que perderam tudo na sua casa de jogos e que foram os mesmos que o humilharam durante a sua encenação no palco.

Mas o sadomasoquismo está presente, principalmente, na sociedade, cuja explosão de felicidade diante da prisão dos professor e da prostituta mal consegue disfarçar sua sensação de desafogo pelo fim da tentação da deliciosa degradação através do carteadado e do sexo praticado às escondidas. Nota-se a presença de um conteúdo projetivo que não pode ser ignorado também pelo próprio professor. A repressão da sua sexualidade que lhe é imputada socialmente e também acatada poderia ser aparentemente negada se ele se portasse da mesma forma que seus rebeldes alunos.

Se, no início da trama, o professor ao punir a presença de seus alunos no bordel também desfruta do proibido através da defesa da formação reativa de que, como professor, deveria se responsabilizar e tentar remediar os atos incoseqüentes desses adolescentes e que necessitaria, portanto, se sacrificar a ponto de ir até ao “Anjo azul”, no transcorrer da estória o mestre abandona qualquer tipo de pudor e assume para si próprio que desejou desde o início aquilo

²⁰⁹In Mann, Heinrich, op.cit., p.209.

que seus alunos também desejaram. Adorno destaca esse processo de identificação ao opinar que:

Na verdade, ele (o professor Bagunça - A.A.S.Z) se comporta com a prostituta – a quem chama de “A artista feliz” – exatamente como se comportam seus alunos de ginásio. Iguale-se a eles, como Heinrich Mann diz expressamente numa das passagens do romance, por todo seu horizonte espiritual e por sua forma de reagir: ele é, na verdade, uma criança ²¹⁰.

Ora, o preço pago pela ousadia de regredir a um estado mimético que foi tão duramente recalcado pela cultura tem que ser a sua degradação até chegar à ruína completa. E esse castigo deve ser mais ainda duramente aplicado porque o professor e a prostituta tiveram a petulância de incitar a sociedade a participar dessa regressão. Novamente, a punição exemplar surge como conseqüência “natural” não sem antes as pessoas gozarem a satisfação da identificação com o proibido por meio da objetivação compulsiva do impulso mimético.

No texto *Tabus a respeito do professor*, Adorno menciona em vários momentos as decepções dos alunos que projetaram seus ideais de ego na figura do professor e, posteriormente, descobriram da forma mais amarga que não houve correspondência com o modelo idealizado tanto cognitiva quanto afetivamente.

A meu ver, o grande mérito do pensador frankfurtiano nessa palestra, ministrada no instituto de pesquisas educacionais de Berlim em 1965, foi o de demonstrar que os conflitos do mestre vinculados à sexualidade, à sua infantilização, à atribuição de um poder que é legitimado pelo discurso oficial mas repudiado na prática educacional, enfim, todos esses conflitos não são apenas idiosincrasias psicológicas dos preceptores, pois nas suas imanências estão presentes as mediações de uma sociedade cujos conteúdos humanistas verdadeiros de sua fala são negados antecipadamente pela reprodução de relações materiais cada vez mais iníquas.

²¹⁰In Adorno, Theodor, W. *Tabus a respeito do professor*, op. cit., p.65.

Sendo verdadeira essa argumentação, ainda assim caberia a pergunta: Será que o processo de idealização egóica do aluno para com o mestre torna-se realmente impedido de se perpetuar?

Como foi observado, para Adorno, apesar desse processo ocorrer, dificilmente a identificação permanece pois os professores são produtos do conformismo enquanto profissionais burgueses especializados, estando, portanto, bem distantes da imagem de homem integral projetada pelos alunos. A profissão de ensinar não possui uma divisão nítida entre o afeto e o trabalho, tal como as demais profissões liberais, o que dificulta ainda mais o processo de identificação. Além disso, eles se apresentam como indivíduos assexuados, apesar de serem adultos.

Não obstante, se os alunos temem as ameaças veladas ou não dos docentes, por outro lado, também desejam possuir o poder conferido ao mestre. Se a identificação com os professores fracassa, mediante a projeção da libido narcísica, pois eles estão distantes da idealização original, por outro lado, é verdade que os alunos também se revoltam e se sentem no direito de transgredir as regras, pois se identificam com o agressor.

A desonestidade presente no aluno que consulta o livro durante uma avaliação tem vínculo direto com o professor que se diz compreensivo e aberto ao diálogo e que, na primeira oportunidade, pune com todas as suas forças. O narcisismo secundário dos alunos é decorrente da hipocrisia de uma sociedade que considera seus agentes educacionais desprovidos de todas essas contradições.

Os alunos que triunfam são aqueles que seguem os passos não tão explícitos do mestre. Como contraponto a essa situação sadomasoquista, talvez fosse bem mais interessante o docente que assumisse ser passível de cometer falhas e injustiças. Para Adorno, os mestres não deveriam reprimir o afeto, mas sim deixá-lo transparecer de forma racional, reconhecendo-o diante dos alunos e de si mesmo:

Provavelmente seja mais convincente um professor que diga: “Tem razão. Sou injusto, sou um homem como vocês. Algumas coisas me

agradam e outras me desagradam” do que outro que se mantenha ideologicamente na defesa da justiça, mas que logo, sem poder evitar, cometa a injustiça que havia reprimido ²¹¹.

Se fosse dessa forma, o processo de identificação poderia ocorrer não com base na mentira de uma relação igualitária inexistente, mas na verdade de que há um processo doloroso em que uma autoridade está presente e que não deve ser ignorada, mas sim superada. Adorno então sustenta o argumento de que as pessoas propensas a lutar pela busca da emancipação devem trabalhar duramente para a educação que tem por finalidade a contradição e a resistência ao estado de barbárie, à educação pela dureza. Ora, esta é uma das suas colaborações ao debate filosófico-educacional. A partir desse procedimento, caminha-se em direção à formação de personalidades emancipadas, tanto por parte do alunato, quanto por parte do corpo docente.

De fato, a interpretação adorniana da psicanálise pode contribuir, e muito, para a reflexão crítica do processo de conversão da formação em semiformação. Essa auto-reflexão crítica resulta essencialmente da consolidação de uma proposta de práxis pedagógica comprometida, como foi posto no início desse capítulo, com a possibilidade de emancipação do estado de menoridade que, se pudesse ser atualizado, seria sinônimo da pseudo-individualidade, do ego debilitado, do indivíduo de consciente coisificado.

A relação entre a formação (*Bildung*) e a concepção educacional que pretende se opor àquela educação sistemática destacada anteriormente por Andreas Gruscka foi avultada por Adorno da seguinte maneira:

...a formação cultural é justamente aquilo para o que não existem à disposição hábitos adequados; ela só pode ser adquirida mediante esforço espontâneo e interesse, não pode ser garantida simplesmente por meio da frequência de cursos, e de qualquer modo estes seriam do tipo “cultura geral”. Na verdade, ela nem ao menos corresponde ao esforço, mas sim à disposição aberta, à capacidade de se abrir a elementos do espírito, apropriando-os de modo produtivo na consciência, em vez de se ocupar

²¹¹Adorno, Theodor, W. “Tabus a respeito do professor”. In Ramos-de-Oliveira, Newton, *Quatro textos clássicos*, op. cit., p.69.

*com os mesmos unicamente para aprender, conforme prescreve um clichê insuportável. Se não fosse pelo meu temor em ser interpretado equivocadamente como sentimental, eu diria que para haver formação cultural se requer amor; e o defeito certamente se refere à capacidade de amar*²¹².

A apropriação produtiva desses elementos do espírito na consciência difere-se sobretudo da semiformação notada nos cursinhos que incentivam a memorização das fórmulas e dos conceitos vazios que são associados às melodias das cantigas de ninar ou às marchas carnavalescas. A semiformação também é observada nos alunos que se preocupam exclusivamente com a aprovação formal tanto nas escolas de primeiro e segundo graus como nas universidades; no comportamento do pseudo-indivíduo que se ufana de ter devorado uma grande quantidade de biografias romanceadas e revistas especializadas, enfim, numa miríade de situações que se alastram tanto fora quanto dentro da chamada educação formal.

No caso dessa educação, é também notório o exemplo, já destacado por Adorno, dos professores que se transformam em verdadeiros vendedores de conhecimentos²¹³. Verifica-se a coisificação da profissão de ensinar também na aceitação recíproca do chamado pacto da mediocridade entre os mestres e os seus alunos.

O professor descarrega uma série de tópicos que deverão ser decorados pelos alunos sem que haja o aprofundamento destes e muito menos o estabelecimento de relações que poderiam fazer com que houvesse a transcendência da imediatez que aprisiona as alternativas de identidade do próprio conceito.

Ora, a mediocridade se caracteriza pelo fato de que o aluno finge que aprende e o mestre finge que ensina num clima de inexistente cobrança por um melhor desempenho. Poder-se-ia deduzir que essa é apenas uma etapa do processo formativo que seria superada com o tempo. Na verdade, tal dissimulação

²¹²Adorno, Theodor, W. "A filosofia e os professores". In *Educação e emancipação*, op.cit., p.64.

²¹³Adorno, Theodor, W. *Tabus a respeito do professor*, op. cit., p.62.

mútua contribui efusivamente para a morte da formação e pela sua falsa redenção da sua metamorfose em semiformação.

Não é por acaso que Adorno enfatiza a relação entre a formação e a capacidade de amar, reiterando um modo de pensar já observado no texto *Educação após Auschwitz*. Longe de qualquer conotação sentimentalista, a capacidade de amar à qual o filósofo frankfurtiano alude, é cada vez mais arrefecida numa sociedade cuja projeção libidinal, ao invés de ser projetada na representação de outras pessoas, associa-se preponderantemente às imagens de objetos ou então a indivíduos coisificados.

Já a formação é a consequência da experiência educacional que se pauta pelo imperativo moral de tentar aproximar o conceito do mundo fenomênico, contestando a falsidade do real cumprimento dos conteúdos verdadeiros da ideologia da sociedade democratizada.

Desse modo, os conceitos psicossociais que elucidam a gênese a sobrevivência de práticas preconceituosas não são apreendidos apenas porque fazem parte da estrutura curricular que deve ser respeitada ou porque é “politicamente correto” não permitir que transpareça algum tipo de concepção valorativa preconceituosa.

Esses conceitos passam a ser experienciados quando desenvolve-se a formação cuja autocrítica faz justiça àqueles injustiçados que forneceram as condições materiais para a existência da própria cultura. A vivência das situações pedagógicas suprassuma-se em experiência educacional emancipadora quando o conceito não é mais estéril e a práxis educacional não é mais produzida cegamente sem que haja a necessária reflexão das suas possíveis consequências.

Essa é a diferença demonstrada por Adorno entre o que significa vivenciar forçosamente os vínculos, tais como nos encontros programados entre filhos de israelenses e de alemães ²¹⁴, e experienciar efetivamente esses vínculos, pois isso significa antes de mais nada que o indivíduo não apenas tem a consciência

²¹⁴Adorno, Theodor, W. *O que significa elaboração do passado*, op. cit., p.28. Conferir também o texto *Educação após Auschwitz*, op. cit., p.36.

como também sente que a tolerância e a aceitação do outro é possível porque ele aceitou e tolerou o outro dentro de si próprio.

A experiência educacional emancipadora da qual resulta a formação engendra a identidade ciente de que suas potencialidades são objetivadas no confronto e na comparação de valores e opiniões de outras identidades. E é o agir formativo que se torna responsável pela contestação das situações sociais que reduzem as relações afetivas àquelas que são legitimadas pelas necessidades de consumo dos produtos semiculturalizados, por exemplo.

A redenção desse sentido da categoria formação por meio dessa experiência educacional desemboca na confrontação da conquista do espírito pelo caráter de fetiche da mercadoria, cuja lógica exclui de antemão a continuidade e a permanência de vínculos que não sejam aqueles consubstanciados à identidade de consumidores.

E essa redenção significa especialmente o reconhecimento de que a prioridade do objeto não é sinônimo de absolutização do próprio objeto, ou seja, se realmente as relações materiais determinam a maneira como se desenvolve a pedagogia isso não quer dizer que não se possa engendrar uma concepção educacional e uma práxis pedagógica que seriam contrárias ao seu processo de coisificação. Mesmo que o seu poder transformador não corresponda à idealização megalômana que é tão corrente nos dias atuais.

O professor F. Hartmut Paffrath pondera em seu texto que a educação e formação fazem parte tanto de um sistema social quanto da própria teoria crítica da sociedade. Já nos estudos sobre *Autoridade e família*, Horkheimer e Fromm identificaram a forma como a autoridade parental, a estrutura familiar e a educação pela dureza foram determinantes para a reprodução do caráter autoritário dos trabalhadores e funcionários públicos alemães.

Foram pesquisas como essa que levaram Adorno a reconhecer que educação e formação não são constituídas apenas por um processo individual, pois deve-se considerar sobretudo o processo social no qual ambas são estruturadas. Essa foi uma inferência visceralmente corroborada após a pesquisa da *Personalidade autoritária*.

Para Paffrath, apenas o esclarecimento (*Aufklärung*) e o fazer consciente (*Bewußmachen*) dessas estruturas sociais é que poderiam, após as convicções de Adorno, inaugurar alguma esperança ou chance de mudança ²¹⁵. Diante desse contexto, a possibilidade da redenção da formação pela educação como emancipação numa sociedade cujas relações já a negam *a priori* pode tanto convergir para a preservação da ideologia das salvadoras propostas educacionais, quanto para a postura de autocrítica que busca reapropriar o não-idêntico imanente ao próprio idêntico.

A luta pela desbarbarização das relações sociais também se alicerça no reavivamento da formação pela educação, ou seja, na recuperação daquelas potencialidades emancipatórias que foram impedidas de se objetivar porque tiveram a audácia de se insurgir contra sua própria fetichização.

²¹⁵Paffrath, Hartmut F. *Die Wendung aufs Subjekt: Pädagogische Perspektiven im Werk Theodor W. Adornos*, Weinheim, Deutscher Studien Verlag, 1992, p.34. Vale também destacar o texto de Bruno Pucci denominado “A teoria da semicultura e suas contribuições para uma teoria crítica da educação”, sobretudo no momento em que o autor reflete sobre a passagem da semiformação para a formação, o que significa pensar numa forma de “desentravar” a Bildung. In Pucci, Bruno, Ramos-de Oliveira & Zuin, Antônio Álvaro Soares (orgs.) *A educação danificada: contribuições à teoria crítica da educação*, Petrópolis, São Carlos, editoras Vozes/EDUFSCar, 1998, p.106.

Conclusão:

Pessimismo teórico e otimismo prático: desejo de resistência à barbárie.

“O pensamento aguarda que, um dia, a lembrança do que foi perdido venha despertá-lo e o transforme em ensinamento”.

Adorno

Nos debates atuais, observa-se um número crescente de pesquisadores interessados em investigar as possíveis contribuições dos teóricos da chamada Escola de Frankfurt em relação à problemática educacional.

Pode-se afirmar que, na Alemanha, atualmente há uma forte tendência de se pesquisar quais seriam os subsídios teóricos de autores tais como Horkheimer, Marcuse, Benjamin, Habermas e, principalmente, Adorno, pertinentes para a construção de uma práxis pedagógica ancorada nesses constructos ou mesmo para uma concepção educacional que se fundamentasse nas categorias implícita ou explicitamente pedagógicas desses pensadores.

Os trabalhos de Andreas Gruschka, Norbert Hilbig, F. Hartmut Paffrath, Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Helmut Peukert, Detlev Claussen, Christoph Türcke, Werner Markert, Helmut Thielen, entre outros, são exemplos que confirmam a veracidade dessa asserção.

No Brasil, podemos destacar os escritos de Barbara Freitag, Olgária C.F. Matos, José Leon Crochik, Pedro L. Goergen, Eldon H. Mühl, Bruno Pucci, Belarmino Cesar G. da Costa, Newton Ramos-de-Oliveira, Antônio Álvaro Soares Zuin, Nadja Hermann Prestes, Wolfgang Leo Maar, Iraí Carone, Jeanne Marie Gagnebin, Henrique G. Sobreira, Wagner Luís Weber, Rodrigo Duarte, Douglas G. Alves Jr., Luiz Antônio Calmon Nabuco Lastória etc, que utilizaram os conceitos dos frankfurtianos direta ou indiretamente para o revigoremento teórico de questões educacionais.

No que se refere a grupos que pesquisam essa relação entre teoria crítica e educação vale ressaltar o grupo formado por docentes e discentes das universidades UFSCar e UNIMEP que, desde 1991, pesquisa o potencial pedagógico da teoria crítica ²¹⁶. Durante todos esses anos, após a publicação de livros e artigos, exposições de palestras em universidades, apresentações de trabalhos em congressos, pode-se afirmar que, mesclado ao interesse despertado, encontrou-se também uma atitude, de certa forma generalizada, que imprime nos chamados frankfurtianos os rótulos de pensadores elitistas e, principalmente, pessimistas.

Se é benéfico o interesse cada vez maior na leitura das obras desses autores, não se pode desconsiderar que a própria teoria crítica corre o sério risco de ser totalmente banalizada. Como foi observado anteriormente, Detlev Claussen alertou sobre essa possibilidade ao dizer que o próprio termo midiático “Escola de Frankfurt” pode fornecer a sensação de que há uma completa linearidade no desenvolvimento de modos de pensar a relação entre a cultura e barbárie que foram, na realidade, muitas vezes conflituosos entre si.

Talvez a principal pecha, sobretudo em relação aos chamados pensadores frankfurtianos clássicos – Adorno, especialmente – refira-se ao seu visceral niilismo, ou seja, um modo de pensar que conduz ao desespero e à impotência frente à reincidência cada vez maior da barbárie. Ora, se em Adorno existe o pessimismo teórico, por outro lado, também se faz presente uma atitude otimista

que procura em todos os momentos compreender o hiato existente entre o conceito e o mundo fenomênico, entre a ideologia da igualdade de oportunidades e a sua concreta realização.

O próprio Horkheimer, ainda abalado pela morte recente do amigo Adorno, finaliza a sua palestra intitulada *Teoria crítica: ontem e hoje*, conclamando para a renovação do lema principal desses dois pensadores, ou seja, a necessidade de ser um pessimista teórico, mas um otimista prático ²¹⁷. O interessante é que, justamente na realização deste fracasso em aproximar esses conceitos do mundo material, se nota a verdade dos conteúdos ideológicos da democracia liberal burguesa, tal como foi destacado nessa tese.

É sintomática a maneira como Adorno enfatiza que, em tempos da consolidação da indústria cultural e de tantas antinomias entre o pensamento e a realidade, a existência da *Bildung* está condicionada à auto-reflexão do seu próprio processo de conversão em *Halbbildung*. Mas o que significa refletir sobre o processo de conversão da formação em semiformação? É justamente neste momento que podemos observar as possíveis contribuições do frankfurtiano para a dimensão do educativo. É verdade que não se pode afirmar que Adorno propôs a construção de uma nova pedagogia, composta por procedimentos metodológicos que, uma vez executados, forneceriam as respostas para todos os problemas educacionais.

Adorno é enfático ao dizer que as crises cultural e educacional não poderão ser resolvidas apenas pela realização de reformas pedagógicas. Sabemos que apenas por essas medidas, a concretização de uma sociedade mais justa não poderá ser experienciada, dado o enorme divórcio entre as vontades individuais e as regras e leis gerais.

Por outro lado, podemos pensar um tipo de concepção de educação que permita o fortalecimento do sujeito, ao reconhecer os mecanismos objetivos e

²¹⁶Com coordenação de Bruno Pucci, esse grupo de pesquisa é composto por profissionais de vários campos, tais como: filosofia, psicologia, letras, jornalismo, pedagogia, etc.

subjetivos que estabelecem atitudes irracionais, buscando evitar que se manifestem novamente, promovendo uma conscientização geral deles. Espera-se que, como bem disse Adorno, o particular rompa seu caráter monadológico, possibilitando a descoberta do geral no seu núcleo. A esperança de intervenção encontra-se na desesperada tentativa de se estabelecer uma crítica imanente às fáceis soluções propostas pelas reformas pedagógicas. Em tempos nos quais a ideologia está "colada" à realidade, controlada pela indústria cultural globalizada, a intervenção teórica possui uma consequência prática.

Como não poderia deixar de ser, novamente nos remetemos ao duplo caráter do educativo, proposto por Adorno. A necessária relação entre teoria e prática precisa ser feita sem que ambas as dimensões sejam absolutizadas entre si, perdendo suas respectivas identidades. O exercício da reflexão encontra-se consubstanciado à identificação dos mecanismos psicológicos e objetivos que impedem a sua concretização. É verdade que isso apenas não basta para a verdadeira emancipação, mas não deixa de ser uma etapa fundamental para a defesa intransigente do resgate da dimensão emancipatória da formação.

Nos dois primeiros capítulos desse texto pôde-se observar de que forma o acalentado desejo de que a universalização da formação corresponderia ao ápice do processo de esclarecimento da civilização ocidental transformou-se, na verdade, na negação da equivalência entre a justiça e a liberdade no transcorrer da consolidação das relações materiais capitalistas de produção e na conversão da formação na semiformação.

Apesar das divergências filosóficas entre o racionalismo cartesiano e as teorias de Bacon e Comte, identificou-se a defesa do argumento de que o raciocínio disciplinado e disciplinador propiciaria subsídios para o que o homem pudesse intervir na transformação das naturezas interna e externa, a ponto de poder assumir a direção desse processo ao abandonar a sua posição de ser coadjuvante. Não haveria mais espaço para a ênfase nas atitudes de contemplação que apenas reconheceriam a força determinante da entidade divina

²¹⁷Cf. Horkheimer, Max, "La teoría crítica, ayer y hoy". In *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*, tradução de Noan Godo, Costa, Barcelona, ediciones Península, 1976,

na condução das aspirações humanas. Pelo contrário, a confirmação da existência de Deus serviria sim para certificar a robustez da ação humana. A coragem da utilização da dúvida enquanto recurso metodológico representa o auge da capacidade de crítica filosófica aos preconceitos adquiridos durante o processo educativo e que muitas vezes obstaculizaram o próprio desenvolvimento do raciocínio e do progresso.

Esses preconceitos precisariam ser combatidos em nome da esperança de que a objetivação da subjetividade não mais conduziria ao elogio da “estérril” filosofia aristotélica ou mesmo da sua aproximação, feita por São Tomás de Aquino, por exemplo, com os preceitos religiosos. E foi por esse motivo que Bacon elaborou a chamada teoria dos ídolos. Seria fundamental que se contestasse aquelas representações equivocadas da realidade que teriam como função precípua a de obstar o desenvolvimento do esclarecimento e, principalmente, a instrumentalização da subjetividade na produção de objetos úteis para a satisfação das necessidades de todos.

Se Bacon, Comte e Descartes podem ser identificados como alguns dos principais defensores da realização do esclarecimento, então Kant e Hegel podem também ser avultados como dois dos mais importantes filósofos que sustentaram em suas obras a relevância da universalização da formação (que seria o auge do esclarecimento) como condição de emancipação do estado da minoridade. É justamente nos escritos desses autores que vislumbramos a expectativa de que o homem abandonaria gradativamente a sua condição de tutelado, quer seja pela utilização pública da sua razão, quer seja pela ação formativa do trabalho. É interessante destacar a forma como esse espírito objetivo que é caracterizado pela euforia de se estar experienciando a passagem para uma sociedade aparentemente mais humana encontrou eco não só na filosofia como também na música e na literatura, tal como foi apontado na análise dos *Anos de aprendizado de Wilhelm Meister*, de Goethe.

Entretanto, como bem disse Peter Gay no livro *A cultura de Weimar*, a fundação de um país na cidade de Goethe nunca foi garantia de que se teria um

país cuja construção balizar-se-ia na imagem de Goethe. Ora, a ascensão do nazismo e as práticas de barbárie conseqüentes corroboram o argumento de que a indústria cultural da época teve participação central não só no financiamento material do nacional-socialismo, em virtude dos recursos amealhados pela exibição dos filmes, como também foi fundamental para a integração subjetiva de classes objetivamente divididas. Os exemplos analisados dos filmes sobre *Frederico, o grande* e *A rua* confirmam a veracidade dessa afirmação. A relação entre a consolidação do nazismo e a indústria cultural do período representam o que há de mais significativo no que concerne ao rompimento da veleidade que tanto inspirou os textos dos iluministas, a saber: a humanidade não poderia mais retroceder no caminho que conduziria inevitavelmente para a democratização da cultura e da universalização da própria cidadania.

Porém, textos como os de Benjamin tratam logo de contestar esse raciocínio de rua de mão única. *Sobre alguns temas em Baudelaire* é uma dessas obras que possui o mérito de identificar num produto cultural, no caso a poesia do autor das *Flores do Mal*, a presença de um certo espírito objetivo que demarca a passagem da formação para a semiformação, ou seja, a hegemonia da vivência (*Erlebnis*) sobre a experiência (*Erfahrung*). De fato, o poeta experiencia em sua obra a própria decadência da experiência.

É sintomática a utilização de Benjamin do texto de Freud *Mais além do princípio do prazer*, sobretudo na relação estabelecida entre o choque traumático, a falta de predisposição para a angústia e o arrefecimento da experiência. O embotamento dos sentidos é condição essencial para a propagação da semiformação e para a ruína do desfrute da poesia lírica. A ironia de Baudelaire já sinaliza algo que se confirmará algumas décadas depois: o entorpecimento da sensibilidade como condição de defesa para a difícil sobrevivência no capitalismo contemporâneo não se limitará apenas às classes marginalizadas, pois estará presente também nas entranhas das personalidades dos dominantes, ou seja, naqueles que se julgavam dispensados do contato com a perversidade material que deveria ser limitada à chamada “cultura popular”.

Não deixa de ser doloroso constatar que o progresso da universalização da lógica do equivalente cada vez mais faz com que as possibilidades emancipatórias da cultura só se conservem na dimensão ideológica. Todavia, um procedimento crítico torna-se relevante, sobretudo quando a amplitude tecnológica fornece a sensação da efetiva democratização da produção cultural. Como pudemos observar anteriormente, o desejo de que as informações veiculadas no plano global contribuam para a realização da emancipação ainda não se realizou. A indústria cultural globalizada afirma-se como princípio (des)educativo cada vez mais. Faz-se necessária uma atitude de resistência frente a esse processo.

Trata-se de identificar na aparente democratização da produção simbólica o seu inerente potencial fascista. O preço pago pela ilusão da “inevitável” emancipação da condição de minoridade através do consumo dos produtos da indústria cultural globalizada precisa ser sentido, no íntimo, como sendo alto demais. Confirma-se, portanto, uma das principais hipóteses de Adorno e Horkheimer contidas na *Dialética do esclarecimento*: a exacerbação da indústria cultural – incrivelmente potencializada pelo avanço das forças produtivas do capitalismo transnacional – legitima a reincidência da barbárie.

A fissura entre a promessa da democratização da cultura e a conseqüente universalização da formação (*Bildung*) é fator indicativo da cumplicidade entre o arrazoado oficial emancipatório e as relações materiais que se aferram na dominação e na exploração das naturezas interna e externa. A sociedade tecnologicizada, a qual se afasta cada vez mais da sua função original de contribuir para o fim das necessidades, exige a manutenção do sofrimento humano para a consagração de sua existência.

Destarte, a reincidência da barbárie não é apenas observada nos atos mais explícitos tais como o recente assassinato do índio Galdino, citado na introdução desse texto, ou no caso do atropelamento da empregada doméstica Rosileine de Almeida, tão bem observado por Jurandir Freire Costa. Ela também é notada no sorriso conivente daquele “indivíduo” que acha graça na anedota preconceituosa, pois teme não ser considerado membro do grupo ao qual pertence caso não proceda dessa forma ou mesmo no consumo de produtos simbólicos que

incentivam a sexualidade precoce das crianças que ainda não possuem as capacidades afetivas e cognitivas necessárias para poderem refletir que o modelo de sexualidade imposto pelo consumo desses produtos não pode ser considerado a única alternativa para a concretização do processo de individuação.

O conceito de mentalidade do ticket, elaborado por Adorno e Horkheimer, denuncia essa padronização do comportamento e, principalmente, a estimulação da atitude conformista de que a sexualidade, a identidade, a auto-estima só podem ser exercidas se forem simpáticas à hegemonia das necessidades de consumo dos produtos da indústria cultural. A segunda natureza produzida se insurge contra o olhar desconfiado de que a realização da sexualidade e da identidade poderiam divergir do padrão atual. A complacência diante da própria dominação precisa daquela energia que poderia eventualmente transformar o homem em sujeito e não em coisa, tal como acontece na atualidade.

A barbárie nunca deixou de ser aliada da indiferença e do entorpecimento da sensação incomodativa que, em certas circunstâncias, poderia fornecer condições para uma reflexão inicial daquele que, ao massacrar o outro, o “diferente”, comete uma atrocidade consigo mesmo. Nos capítulos anteriores procurou-se demonstrar como esse processo de dessensibilização ancora-se numa sociedade cujas relações primam pela reprodução de atitudes sadomasoquistas num clima cultural favorável à destruição da crítica e do inconformismo. Ora, a essência desse processo de construção de identidades patológicas não se esvaeceu com a derrocada dos regimes políticos explicitamente autoritários.

A sociedade da indústria cultural globalizada insiste em decretar a supremacia do princípio do prazer sobre o princípio da realidade mas não consegue solapar a sensação de insatisfação crescente do pseudo-indivíduo. Na sua intimidade, ele percebe que compactua com o próprio logro ao qual é submetido toda vez que se esforça para acreditar que, ao se divertir fora do local de trabalho, consegue se reapropriar daquelas suas potencialidades que foram obstaculizadas na obediência mecânica das tarefas padronizadas presentes nas relações de trabalho.

É por isso que Adorno asseverou que a liberação prometida pela diversão é a liberação do pensamento como negação. Para poder se integrar e se sentir efetivamente integrado, o pseudo-indivíduo precisa abandonar qualquer tipo de questionamento referente à sua evidente debilitação. A liberação prometida pela diversão na sociedade da indústria cultural globalizada também não pode ser contrária ao raciocínio estereotipado, presente tanto dentro quanto fora do trabalho, cujas tonalidades parecem sempre se restringir ao predomínio da opacidade de uma lógica binária que está presente tanto na estrutura da atual música estandardizada quanto no reconhecimento daqueles que são amigos e dos que são considerados inimigos, ou seja, daqueles que são de “dentro” e daqueles que são “de fora”.

Quando Adorno e Horkheimer afirmaram no final do texto *A indústria cultural: o esclarecimento como mistificação das massas*, presente na *Dialética do esclarecimento*, que a personalidade não significava nada além do que ter dentes brancos e corpos livres do suor das axilas, então poder-se-ia concluir que fora alcançado o apogeu da pseudo-individualidade. Na verdade, o escárnio à individualidade parece não encontrar mais limites na sociedade da indústria cultural globalizada. Hoje existem os meios técnicos que possibilitam a sensação “real” da substituição do prazer pelo pré-prazer durante o consumo das mercadorias simbólicas.

Freud já havia asseverado que o choque traumático dos neuróticos pode ter como consequência o entorpecimento observado na falta de predisposição para a angústia. O sonhos dos neuróticos seriam interpretados como a tentativa da reapropriação da angústia atrelada ao acontecimento que originou o trauma ²¹⁸. O pedido de socorro feito pelo paciente neurótico – que sente no íntimo a dificuldade de experienciar a sensibilização necessária para que a consciência das causas do choque traumático possa ser mesclada às cargas afetivas e agressivas correlatas – é sinal de que a aparente busca do usufruto do desprazer de sentir tal tensão tem como objetivo central a dolorosa, mas também prazerosa, ab-reação experienciada no processo terapêutico bem sucedido. A máxima liberdade é a

²¹⁸ Freud, Sigmund, *Mas alla del principio del placer*, op.cit., p.2522.

liberdade com limites, tal como disse Kant no texto *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*.

Ora, no contexto social no qual impera a indústria cultural globalizada aparentemente são fornecidas as condições para o gozo total do prazer. Contudo, o que se observa na realidade é que o pré-prazer impõe-se frente ao prazer e que a técnica possibilita tal substituibilidade. O consumo dos produtos por meio da técnica da realidade virtual confirma os *insights* de Adorno, Horkheimer, Benjamin e Marcuse de que o narcisismo secundário do pseudo-indivíduo é estimulado na aproximação pernicioso do ego com a libido projetada no objeto que ocupa o ideal de ego tal como no caso dos Tamagoshis. Dificulta-se o estabelecimento da noção de limites, bem como o doloroso, mas necessário, exercício de reflexão sobre as conseqüências dos atos nos comportamentos do outro.

A opulência de um ego doentio é estimulada numa sociedade cujas bases da experiência (*Erfahrung*) sofrem diariamente abalos talvez irreparáveis. Dessa forma, o entorpecimento que tantas vezes Adorno denunciou em seus textos é combatido não através daquele pedido de ajuda, o qual permitia ouvir o sussurro de um ego combalido que clamava pelo fim de sua própria debilidade. Ele é “contestado” através de mecanismos de defesa que comprazem aos ditames do consumo dos produtos “culturais”, tais como os produtos que prometem o “rápido e milagroso” emagrecimento às custas da anorexia ou dos brincos e tatuagens colocados nos lábios e narinas dos jovens.

O recalcitrante anseio de que essa sensação de insatisfação pode ser amainada pelas práticas sadomasoquistas, as quais já são verificadas com uma frequência que não deve ser subestimada, precisa ser cada vez mais investigado por aqueles que não se conformam com a mentira que afirma a concretização da felicidade aqui e agora. É nesse sentido que a possibilidade da reapropriação das potencialidades emancipatórias da formação não se faz apenas desejada. Ela é uma das principais condições de resistência à reprodução da dessensibilização e da barbárie.

Ora, a reapropriação da capacidade de autocrítica da formação perpassa também por uma concepção educacional pautada nos escritos dos pensadores da

chamada teoria crítica. Talvez algumas das principais contribuições desses autores refiram-se mesmo à oposição das tendências de naturalização e personalização dos fenômenos sociais; à defesa intransigente de que a luta pela desbarbarização implica numa práxis que não reprima o medo fazendo com que se questione a atitude megalômana de auto-suficiência que nunca deixou de ser simpática à paranóia fascista; e, sobretudo, à defesa da prioridade do objeto.

Se a tendência atual do desenvolvimento das forças produtivas caminha para o incentivo da chamada desrealização, a ponto de nossa libido ser projetada para representações de seres cuja existência depende de uma máquina, então faz-se urgente a sustentação do raciocínio crítico de que na imanência das práticas solipsistas encontram-se presentes relações sociais calcadas na dor e na exploração do outro. A defesa da prioridade do objeto contesta o esquecimento de que o sofrimento é, antes de mais nada, físico, apesar da angústia ser cotidianamente mitigada por meio do consumo dos produtos da indústria cultural globalizada.

A busca pela efetiva aproximação entre os desejos individuais e as regras e leis sociais deve ser baseada na constatação de que na atual sociedade observa-se um hiato muito grande entre os conteúdos das promessas de igualdade e suas respectivas realizações. Essa crítica da ideologia também necessita estar presente durante a realização do educativo dentro ou fora das escolas. Não há mais como aquietar-se diante da dissimulação do processo “formativo” atual que, desde o início, compraz sim à semicultura e não ao sentido emancipatório da *Bildung*. Assim, faz-se justiça àqueles que são cotidianamente injustiçados, justamente porque suas existências desiguais são verdadeiramente afirmadas como tais, sem eufemismos. A luta pela verdadeira felicidade deve estar atrelada ao reconhecimento do estado atual de infelicidade.

É nesse sentido que uma concepção educacional que se julga crítica poderia contribuir para o processo de auto-reflexão da formação que se converteu em semiformação. Talvez esse procedimento corresponda ao alento de Adorno de que a educação tenha como seu propósito básico a emancipação. É verdade que essa significação nos remete a pensar de que forma a proposta de Kant, tal como

foi observado nos textos analisados sobretudo no primeiro capítulo, poderia ser atualizada. O próprio Adorno, que mencionou essa possibilidade no início do texto *Educação e emancipação*, reafirma a relevância do incentivo à formação de cada indivíduo para as balizas da democracia.

A meu ver, a atualização dessa proposta de Kant perpassa também pela elaboração de uma concepção educacional crítica que denuncie tanto as discrepâncias entre a veracidade dos conteúdos ideológicos e as suas efetivas realizações quanto elabore a sua própria autocrítica com o intuito de evitar a sedução de se transformar numa prática pedagógica redentora de todos os problemas educacionais. É por isso que nas bases dessa concepção ressoa, sobretudo, a epistemologia da *Dialética negativa* que se inspira na consideração de que, no estado atual das coisas, é uma atitude de não-identidade entre o conceito e a realidade que pode oferecer resistências ao fato de que a realidade determina a produção do conceito ou, melhor dizendo, é esse tipo de práxis que poderá abalar aquela nociva autoconfiança do conceito que não permite a realização da sua própria transcendência e, portanto, da expressão do não-conceitual que poderia, ao ser reapropriado, cooperar para a transformação do pensamento em ensinamento.

Se essa concepção educacional crítica também assume como sua a tarefa de auxiliar o exercício da crítica da ideologia, então talvez não fosse equivocado aludir à observação de Adorno de que também tem algo de prático a denúncia de que a exigência, cotidianamente reiterada, de submissão da teoria em relação à prática significa *anular o conteúdo da verdade e condenar a prática à loucura* ²¹⁹. Sabemos que Kant defendeu a necessidade de que os homens se esforçassem para que pudessem sair do estado da menoridade, pois estavam, naquele período, experienciando a sociedade em processo de esclarecimento. Contudo, nos dias atuais, o resgate do sentido da emancipação (*Mündigkeit*) talvez esteja também atrelado à necessidade de que uma concepção educacional crítica incentive a auto-reflexão daqueles que se julgam educados mas que colaboram decisivamente tanto para sua própria debilidade quanto para a dos outros.

²¹⁹ Cf. Adorno, Theodor, W. Anotações sobre teoria e prática, op.cit., p.79.

Seria importante investigar as contribuições dos chamados pensadores da teoria crítica e, principalmente, as de Adorno para a problemática educacional no sentido de compreender criticamente a relação entre sujeito e a realidade social. Talvez dessa forma a educação corresponda à conscientização para a emancipação. Como bem disse Gabriel Cohn, antes mesmo de se tentar escrever de maneira adorniana, como se isso fosse possível e/ou desejável, talvez a sua atualidade resida na permanência de um *modo de pensar*. A meu ver, esse modo de pensar é relevante para a investigação da pseudo-democratização da produção simbólica. Em virtude disso, são fornecidos subsídios fundamentais para o entendimento das transformações resultantes na nossa estética, na nossa psique e, principalmente, na nossa educação.

Para terminar, seria relevante destacar novamente que a gênese e o conseqüente desenvolvimento da filosofia ancorou-se sempre na defesa da dúvida, do questionamento, mesmo diante das mais terríveis intempéries, mesmo frente aos obstáculos que incentivaram o desejo da atitude conformista que evitou qualquer sensação de angústia ou de incômodo pois sempre foi amiga do raciocínio estéril. Destarte, a práxis pedagógica que objetiva ser emancipatória tem diante de si esse belo exemplo que se opõe ao ímpeto autoritário daquele que, com o punho cerrado, bate com força no próprio peito estufado, apregoando para todos a sua auto-suficiência. Ora, a obediência às ordens desse ímpeto é condescendente à tentação de se esquivar do cotejo com o próprio medo de perceber que precisamos uns dos outros não para a afirmação doentia da nossa pseudo-individualidade mas sim para a negação da nossa desumanidade.

Summary

The so called democratization in information, as well as those not so gradual transformations in perception, in aesthetics, give the impression that our subjectivity conquers properties, which enable the understanding and intervention

into society so that contradictions between the particular and the totality become just technical details whose solution can come without any alteration in the social structures.

Nevertheless it's well known that in the administered society it's more and more difficult the survival of the emancipative dimension of "Bildung", which converts itself into "Halbbildung". Dissimulative formation appears as the herald of liberty but it truly and greatly contributes to conservation of inequality and domination. But according to Adorno "if integration is ideology, it's also as ideology destructible". Then it's within the spirit of this assertion that the hypothesis of this study is rooted: if to Adorno true aesthetic experience allows reappropriation of the mimesis in relationship to the construct with no absolutization, then in equal terms can be defended that a conception of emancipative education could help in the process of critical self-reflection of formation transformed into half-formation.

Referências bibliográficas:

1) Adorno, Theodor, W., et al. *The authoritarian personality*, New York, Science editions, John Wiley & Sons Inc., 1964.

2) Adorno, Theodor, W. "Cultura y administración". In *Sociologica*, tradução de Víctor Sánchez de Zavala, Madrid, editora Taurus, 1966.

3) Adorno, Theodor, W. "La revision del psicoanalisis". In *Sociologica*, tradução de Víctor Sánchez de Zavala, editora Taurus, Madri, 1966.

4) Adorno, Theodor, W. *Sociology and Psychology*, London, New Left Review, 46, 1967.

5) Adorno, Theodor, W. "Einleitung zu einer Diskussion über die "Theorie der Halbbildung"". In *Gesammelte Schriften 8 - Soziologische Schriften 8*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1972.

6) Adorno, Theodor, W. "Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda". In *Gesammelte Schriften 8 - Soziologische Schriften 1*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1972.

7) Adorno, Theodor, W. "Preconceito". In *Temas básicos de sociologia*, São Paulo, editora Cultrix, 1973.

8) Adorno, Theodor, W. "Desmitologização do conceito". In *Dialéctica negativa*, tradução de José María Ripalda, revisada por José Aguirre, Madrid, Taurus ediciones, 1975.

9) Adorno, Theodor, W. "Expressão do inexprimível". In *Dialéctica negativa*, tradução de José María Ripalda, revisada por José Aguirre, Madrid, Taurus ediciones, 1975.

10) Adorno, Theodor, W. "Razão, ego e superego". In *Dialéctica Negativa*, tradução de José María Ripalda, revisada por José Aguirre, Madrid, Taurus ediciones, 1975.

11) Adorno, Theodor, W. “Sobre a dialética da identidade”. In *Dialéctica negativa*, tradução de José María Ripalda, revisada por José Aguirre, Madrid, Taurus ediciones, 1975.

12) Adorno, Theodor W., *Teoria estética*, tradução de Artur Morão, São Paulo, editora Livraria Martins Fontes, 1982.

13) Adorno, Theodor, W., “A indústria cultural”, tradução de Amélia Cohn. In Cohn (org.), *Theodor W. Adorno*, coleção grandes cientistas sociais, São Paulo, editora Ática, 1986.

14) Adorno, Theodor, W. “Crítica cultural e sociedade”, tradução de Flávio R. Kothe. In Cohn, G. (org.) *Theodor W. Adorno*, coleção grandes cientistas sociais, São Paulo, editora Ática, 1986.

15) Adorno, Theodor W. “Educação após Auschwitz”, tradução de Aldo Onesti. In Cohn (org.), *Theodor W. Adorno*, coleção grandes cientistas sociais, São Paulo, editora Ática, 1986.

16) Adorno, Theodor, “Sobre a lógica das ciências sociais”, tradução de Aldo Onesti. In Cohn (org.), *Theodor W. Adorno*, coleção grandes cientistas sociais, São Paulo, editora Ática, 1986.

17) Adorno, Theodor, W. & Simpson, G. “Sobre música popular”, tradução de Flávio R. Kothe. In Cohn, G. (org.) *Theodor W. Adorno*, coleção grandes cientistas sociais, São Paulo, editora Ática, 1986.

18) Adorno, Theodor W. “Progresso”, tradução de Gabriel Cohn. In *Lua Nova: revista de cultura e política*. São Paulo, editora Marco Zero, no. 20, 1990.

19) Adorno, Theodor, W. “Anotações sobre teoria e prática”. In Ramos-de-Oliveira, N., *Quatro textos clássicos*, traduções de Newton Ramos-de-Oliveira, São Carlos, UFSCar, publicação interna, 1992.

20) Adorno, Theodor, W. “O que significa elaborar o passado?” In Ramos-de-Oliveira, N., *Quatro textos clássicos*, traduções de Newton Ramos-de-Oliveira, São Carlos, UFSCar, publicação interna, 1992.

21) Adorno, Theodor, W. “Tabus a respeito do professor”. In Ramos-de-Oliveira, Newton, *Quatro textos clássicos*, traduções de Newton Ramos-de-Oliveira, São Carlos, UFSCar, publicação interna, 1992.

22) Adorno, Theodor, W., *Minima moralia*, tradução de Luiz Eduardo Bicca, São Paulo, editora Ática, 1993.

23) Adorno, Theodor, W. “Mélange”. In *Minima Moralia*, tradução de Luiz Eduardo Bicca, São Paulo, editora Ática, 1993.

24) Adorno, Theodor, W. “A filosofia e os professores”. In *Educação e emancipação*, tradução de Wolfgang Leo Maar, Rio de Janeiro, editora Paz e Terra, 1995.

25) Adorno, Theodor, “Educação e emancipação”, tradução de Wolfgang Leo Maar, in *Educação e emancipação*, Rio de Janeiro, editora Paz e Terra, 1995.

26) Adorno, Theodor, W. “Educação para quê?”, tradução de Wolfgang Leo Maar. In *Educação e emancipação*, Rio de Janeiro, editora Paz e Terra, 1995.

27) Adorno, Theodor, W., “Tempo livre”, tradução de Maria Helena Ruschel. In *Palavras e sinais*, Petrópolis, editora vozes, 1995.

28) Adorno, Theodor, “Teoria da semicultura”, tradução de Newton Ramos de Oliveira com a colaboração de Bruno Pucci e Cláudia de Moura Abreu. In *Educação e sociedade*, Campinas, editora Papyrus, ano XVII, dezembro, 1996.

29) Adorno, Theodor & Horkheimer, Max, *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*, tradução de Guido Antonio de Almeida, Rio de Janeiro, Jorge Zahar editor, 1986.

30) Adorno, Theodor, W. & Horkheimer, Max, “A indústria cultural, o esclarecimento como mistificação das massas”. In *Dialética do esclarecimento.*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar editor, 1986.

31) Adorno, Theodor, W. & Horkheimer, Max, “Elementos do anti-semitismo”. In *Dialética do esclarecimento*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar editor, 1986.

32) Bacon, Francis, *Novum Organum*, tradução de José Aluísio Reis de Andrade, coleção “Os pensadores”, São Paulo, editora Abril, 1973.

33) Baudelaire, Charles, *As Flores do mal*, tradução de Jamil Almansur Haddad, São Paulo, editora Max Limonad, 1985.

34) Benjamin, Walter, “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”, tradução de Sérgio Paulo Rouanet. In *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*, São Paulo, editora Brasiliense, 1985.

35) Benjamin, Walter, “Sobre alguns temas em Baudelaire”, tradução de José Carlos Martins Barbosa e Hemerson Alves Baptista. In *Walter Benjamin, obras escolhidas III: Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*, São Paulo, editora Brasiliense, 1989.

36) Braverman, Harry, Trabalho e capital monopolista: a degradação do trabalho no século XX, tradução de Nathanael C. Caixeiro, Rio de Janeiro, editora Guanabara, 1987.

37) Buck-Moors, Susan, *Origen de la dialéctica negativa: Theodor Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*, tradução de Nora Rabotnik Maskivker, Siglo veintiuno editores, 1981.

38) Chesnais, François, "A emergência de um regime de acumulação mundial predominantemente financeiro", tradução de Wanda Caldeira Brant. In *Praga: estudos marxistas*, São Paulo, editora Hucitec, número 3, setembro de 1997.

39) Claussen, Detlev., "Fortzusetzen: Die Aktualität der Kulturinduskriekritik Adornos", In Hager, F.& Pfütze, H. (Hrsg.) - *Das unerhört Moderne/Berliner Adorno-Tagung*, Lüneburg zu Klampen, 1990.

40) Cohn, Gabriel, "Difícil conciliação: Adorno e a dialética da cultura". In *Lua Nova: revista de cultura e política*. São Paulo, editora Marco Zero, no. 20, 1990.

41) Comte, Auguste, *Discurso preliminar sobre o conjunto do positivismo*, tradução de José Arthur Giannotti e Miguel Lemos, coleção "Os pensadores", São Paulo, Nova Cultural, 1991.

42) Costa, Jurandir F. "Desiguais na vida e na morte". In *Folha de São Paulo*, Caderno *Mais!*, 22 de maio de 1994.

43) Crochik, José, Leon: *Preconceito, indivíduo e cultura*, São Paulo, Robe editorial, 1995.

44) Duarte, Rodrigo, "Expressão como fundamentação", in *Adornos: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano*, Belo Horizonte, editora da UFMG, 1997.

45) Elias, Norbert, "Da sociogênese dos conceitos de "Civilização" e "Cultura", tradução de Ruy Jungmann. In *O processo civilizador*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar editor, 1994.

46) Enguita, Mariano F., *A face oculta da escola*, tradução de Tomaz Tadeu da Silva, Porto Alegre, editora Artes Médicas, 1989.

47) Freud, Anna, "Identificação com o agressor". In *O ego e os mecanismos de defesa*, tradução de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro, editora Civilização brasileira, 1986.

48) Freud, Sigmund, "El Malestar en La Cultura", tradução de Luis Ballesteros y de Torres. In *Obras Completas, volume 3*, Madrid, editora Biblioteca Nueva.

49) Freud, Sigmund. "Introducción al narcisismo", tradução de Luis Ballesteros y de Torres. In *Obras Completas, volume 2*, Madrid, editora Biblioteca Nueva, 1981

50) Freud, Sigmund, "Mas alla del principio del placer", tradução de Luis Ballesteros y de Torres. In *Obras Completas, volume 3*, Madrid, editora Biblioteca Nueva, 1981.

51) Freud, Sigmund. "Psicología de las Masas y analisis del Yo", tradução de Luis Lopez, Ballesteros y de Torres. In *Obras Completas, volume 3*, Madrid, editora Biblioteca Nueva, 1981.

52) Gagnebin, Jeanne Marie, *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*, Rio de Janeiro, editora Imago, 1997.

53) Gay, Peter, *A cultura de Weimar*, tradução de Laura Lúcia da Costa Braga, Rio de Janeiro, editora Paz e Terra, 1978.

54) Garcia dos Santos, Laymert, "A Televisão e a Guerra do Golfo". In Parente, André (org.) - *Imagem-Máquina: a era das tecnologias do virtual*, Rio de Janeiro, editora 34, 1993.

55) Goethe, J.W., *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*, tradução de Nicolino Simone Neto, São Paulo, editora ensaio, 1994.

56) Gruschka, Andreas, *Negative Pädagogik: Einführung in die Pädagogik mit Kritischer Theorie*. Band 1 der Schriftenreihe des Instituts für Pädagogik und Gesellschaft, Münster, Büchse der Pandora Verlags, 1988.

57) Hegel, G.W.F., *Fenomenologia do Espírito*, tradução de Paulo Meneses, com colaboração de Karl-Heinz Efen, Petrópolis, editora Vozes, 1991.

58) Hilbig Norbert, *Mit Adorno Schule machen - Beiträge zu einer Pädagogik der Kritischen Theorie: Theorie und Praxis der Gewaltprävention*, Bad Heilbrunn, Verlag Julius Klinkhardt, 1995.

59) Horkheimer, Max, "La teoria crítica, ayer y hoy". In *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*, tradução de Noan Godo, Costa, Barcelona, ediciones Península, 1976.

60) Horkheimer, Max, *Teoria tradicional e teoria crítica*, tradução de Edgard Afonso Malagodi e Ronaldo Pereira Cunha, coleção "Os pensadores", São Paulo, Nova cultural, 1991.

61) Horkheimer, Max & Adorno, Theodor, W., “Cultura e civilização”, tradução de Álvaro Cabral. In *Temas básicos de sociologia*, São Paulo, editora Cultrix, 1973.

62) Horkheimer, Max & Adorno, Theodor, W., “Ideologia”, tradução de Álvaro Cabral. In *Temas básicos de sociologia*, São Paulo, editora Cultrix, 1973.

63) Horkheimer, Max & Adorno, Theodor, W., “Indivíduo”. In *Temas básicos de sociologia*, São Paulo, editora Cultrix, 1973.

64) Ianni, Octavio. - *A Sociedade Global*, Rio de Janeiro, editora Civilização Brasileira, 1992.

65) Jamenson, F. “Pós-Modernidade e Sociedade de Consumo”, tradução de Vinícius Dantas. In *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, no.12, junho de 1985.

66) Kant, Immanuel, “Resposta à pergunta: que é esclarecimento”. In *Textos seletos*, edição bilíngue, tradução de Raimundo Vier e Floriano de Souza Fernandes, Petrópolis, editora Vozes, 1985.

67) Kant, Immanuel, *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, edição bilíngue, coleção *elogio da filosofia*, tradução de Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra, São Paulo, editora brasiliense, 1986.

68) Kant, Immanuel, *Crítica da razão pura*, tradução de Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger, coleção “Os pensadores”, São Paulo, editora Nova cultural, 1991.

69) Kant, Immanuel, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, tradução de Paulo Quintela, Lisboa, edições 70, 1995.

70) Kracauer, Siegfried, *De Caligari a Hitler: uma história psicológica do cinema alemão*, tradução de Tereza Ottoni, Rio de Janeiro, Jorge Zahar editor, 1988.

71) Kurz, Robert, *A estetização da crise*, tradução de José Carlos Macedo. In *Folha de São Paulo*, Caderno *Mais!*, 23 de novembro de 1997.

72) Lapache & Pontalis, *Vocabulário da psicanálise*, tradução de Pedro Tamen, São Paulo, editora Martins Fontes, 1992.

73) Lasch, Christopher, *O mínimo eu: sobrevivência psíquica em tempos difíceis*, tradução de João Roberto Martins filho, São Paulo, editora brasiliense, 1990.

74) Löwenthal, Leo, "Falsche Propheten: Studien zur faschistischen Agitation". In *Zur politischen Psychologie des Autoritarismus, Schriften 3*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1982.

75) Lukács, G. "Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister - anexo". In Goethe, J.W., *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*, tradução de Nicolino Simone Neto, São Paulo, editora ensaio, 1994.

76) Maar, Wolfgang, L., "Lukács, Adorno e o problema da formação". In *Lua Nova, revista de cultura e política*, São Paulo, editora Marco Zero, número 27, 1992.

77) Mann, Heinrich, *O anjo azul ou o fim de um tirano*, tradução de Flávio R. Kothe, Rio de Janeiro, editora Paz e Terra, 1985.

78) Marcuse, H. *A ideologia da sociedade industrial: o homem unidimensional*, tradução de Giasone Rebuá, Rio de Janeiro, Zahar editores, 1986.

79) Marcuse, Herbert, *Razão e revolução*, tradução de Marília Barroso, Rio de Janeiro, editora Paz e Terra, 1988.

80) Marcuse, Herbert, “Sobre o caráter afirmativo da cultura”, tradução de Wolfgang Leo Maar. In Marcuse, Herbert, *Cultura e sociedade, volume 1*, traduções de Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro e Robespierre de Oliveira, Rio de Janeiro, editora Paz e Terra, 1997.

81) Marx, Karl, “A mercadoria”. In *O capital, livro 1, volume I*, tradução de Reginaldo Sant’Anna, Rio de Janeiro, editora Civilização brasileira, 1968.

82) Marx, Karl, “Manuscritos econômicos e filosóficos”, tradução de José Arthur Giannotti. In *Os pensadores - Marx*, São Paulo, editora Abril, 1974.

83) Maugüé, Jean, “Sigmund Freud”. In Souza, Paulo César (org.) *Sigmund Freud & o gabinete do dr. Lacan*, São Paulo, editora Brasiliense, 1990.

84) Ortiz, Renato, *Mundialização e Cultura*, São Paulo, editora Brasiliense, 1994.

85) Paffrath, Hartmut F. *Die Wendung aufs Subjekt: Pädagogische Perspektiven im Werk Theodor W. Adornos*, Weinheim, Deutscher Studien Verlag, 1992.

86) Platão, *A república*, tradução e notas de Sampaio Marinho, Lisboa, editora Europa-América, 1975.

87) Pucci, B.(org.), *Teoria Crítica e educação: a questão da formação cultural na Escola de Frankfurt*, Petrópolis/São Carlos, Editoras Vozes/EDUFSCar,1995.

88) Pucci, Bruno, Ramos-de Oliveira, Newton & Zuin, Antônio Álvaro Soares (orgs.), *A educação danificada: contribuições à teoria crítica da educação* Petrópolis, São Carlos, editoras Vozes/EDUFSCar, 1998.

89) Pucci, Bruno & Zuin, Antônio Álvaro Soares, *A pedagogia radical de Henry Giroux: uma crítica imanente*, Piracicaba, editora de UNIMEP, 1998 (no prelo).

90) Quéau, Philippe, “O tempo do virtual”, tradução de Henri Gervaiseau. In Parente, André (org.) - *Imagem-Máquina: a era das tecnologias do virtual*, Rio de Janeiro, editora 34, 1993.

91) Rouanet, Sérgio Paulo, *Teoria crítica e psicanálise*, Rio de Janeiro, editora Tempo brasileiro, 1986.

92) Schmied-Kowarzik, W., *Pedagogia dialética: de Aristóteles a Paulo Freire*, tradução de Wolfgang Leo Maar, São Paulo, editora Brasiliense, 1988.

93) Teixeira, Lívio - *Ensaio sobre a moral de Descartes*, São Paulo, editora Brasiliense, 1990.

94) TÜRCKE, Christoph, *Pré-prazer, virtualidade e desapropriação: a indústria cultural hoje*, palestra proferida durante a realização do colóquio “As luzes da arte”, organizado pelo departamento de pós-graduação em filosofia da UFMG, setembro de 1997.

95) Vaz, Henrique, “A significação da Fenomenologia do Espírito”. In Hegel, G.W.F., *Fenomenologia do Espírito*, tradução de Paulo Meneses, com colaboração de Karl-Heinz Effen, Petrópolis, editora Vozes, 1991.

96) Whitebook, Joel, *Perversion and Utopia, : a study in psychoanalysis and critical Theory*, Cambridge, Massachusetts, London, England, the MIT press, 1995.

97) Zuin, Antônio, Álvaro, Soares, “A pedagogia do oprimido em tempos de industrialização da cultura”. In *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos, INEP*, Brasília, v.76, no.182/183, ja./ago., 1995.

98) Zuin, Antônio Álvaro, Soares, “Seduções e simulacros: considerações sobre a indústria cultural e os paradigmas da resistência e da reprodução em educação”. In Pucci, Bruno (org.) *Teoria crítica e educação*, Petrópolis, editoras Vozes/EDUFSCar, 1995.