

Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – UNESP  
Campus Universitário de Marília  
Faculdade de Filosofia e Ciências  
Programa de Pós-Graduação em Educação

Jéssica Raquel Rodeguero Stefanuto

RECUSA DESEJANTE:  
semiformação e ressentimento em relação às músicas no Brasil.

Marília  
2020

Jéssica Raquel Rodeguero Stefanuto

**RECUSA DESEJANTE:**  
semiformação e ressentimento em relação às músicas no Brasil.

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Filosofia e Ciências, da Universidade Estadual Paulista – UNESP – Campus de Marília, para a obtenção do título de Doutora.

**Área de Concentração:** História e Filosofia da Educação no Brasil.

**Orientador:** prof. Dr. Sinésio Ferraz Bueno.

Marília  
2020

S816r Stefanuto, Jéssica Raquel Rodeguero  
Recusa desejante : semiformação e ressentimento em relação  
às músicas no Brasil / Jéssica Raquel Rodeguero Stefanuto. --  
Marília, 2020  
229 f.

Tese (doutorado) - Universidade Estadual Paulista (Unesp),  
Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília  
Orientador: Sinésio Ferraz Bueno

1. Formação. 2. Cultura popular. 3. Indústria cultural. 4.  
Musica Analise, apreciação. 5. Ambivalencia. I. Título.

Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp. Biblioteca da  
Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília. Dados fornecidos pelo autor(a).

Essa ficha não pode ser modificada.

Jéssica Raquel Rodeguero Stefanuto

RECUSA DESEJANTE:  
semiformação e ressentimento em relação às músicas no Brasil.

Tese para obtenção do título de Doutora em Educação da Faculdade de Filosofia e Ciências, da Universidade Estadual Paulista – UNESP – Campus de Marília, na área de concentração de Filosofia e História da Educação no Brasil.

MEMBROS DA BANCA EXAMINADORA:

---

Presidente e orientador: Professor Doutor Sinésio Ferraz Bueno  
Departamento de Filosofia e Programa de Pós-Graduação em Educação/ UNESP, Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília.

---

Membro titular: Professor Doutor Renato Bueno Franco  
Departamento de Antropologia, Política e Filosofia /UNESP, Faculdade de Ciências e Letras, Araraquara.

---

Membro titular: Professor Doutor Luiz Roberto Gomes  
Departamento de Educação e Programa de Pós-Graduação em Educação / Universidade Federal de São Carlos.

---

Membro titular: Professora Doutora Monique Andries Nogueira  
Departamento de Didática e Programa de Pós-Graduação em Educação / Universidade Federal do Rio de Janeiro, Faculdade de Educação.

---

Membro titular: Pesquisador Titular Doutor José Antonio Zamora Zaragoza  
Departamento de Filosofia Teórica y Filosofía Práctica / Instituto de Filosofia (CSIC), Madrid, Espanha.

Marília, 19 de fevereiro de 2020

## AGRADECIMENTOS

Ao professor Doutor Sinésio Ferraz Bueno agradeço por possibilitar a existência deste trabalho. Agradeço o apoio, a confiança, as provocações e a liberdade com que me permitiu pensar e escrever.

Às professoras Doutora Ana Clara Bortoleto Nery e Doutora Rosane Michelli de Castro agradeço a arguição cuidadosa deste trabalho ainda em fase de projeto, realizada no Seminário de Pesquisa. Ao professor Doutor Alonso Bezerra de Carvalho agradeço as discussões e reflexões em aula. Ao professor Doutor Luiz Roberto Gomes e à professora Doutora Monique Andries Nogueira agradeço as contribuições na banca de qualificação e defesa. Também ao professor Doutor Renato Franco, as contribuições na banca de defesa.

Aos integrantes do Grupo de Pesquisa “Teoria Crítica: Filosofia, Educação e Cultura”, vinculado à UNESP de Marília, agradeço as discussões, os diálogos e a possibilidade de dedicarmos horas ao pensamento e à reflexão.

À Renata Barbosa, pelas dicas, partilhas e torcida. À Juliana Duci, pela amizade, pelo incentivo, pelos encontros e pelas conversas.

Ao pessoal da Seção Técnica de Pós-Graduação, do Escritório de Pesquisa e da Seção Técnica de Apoio ao Ensino, Pesquisa e Extensão, em especial à Regina, à Karina e à Ana Paula.

Agradeço à CAPES o financiamento do período sanduíche no exterior.

*Al Doctor José Antonio Zamora Zaragoza agradezco la confianza, las conversaciones, los textos, la acogida en los seminarios, la participación en el tribunal de defensa de esta tesis y la acogida generosa y cordial en el Instituto de Filosofía del Centro de Ciencias Humanas y Sociales del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid. Bajo la dirección de la Doctora Concha Roldán, el Instituto me permitió tener condiciones para construir elementos claves de la investigación. Agradezco al personal de la biblioteca Tomás Navarro Tomás por toda la atención. A los compañeros que compartieron el despacho, especialmente a Tulia y Ana.*

*Gracias a Valentina Caballero Pérez, quien me recibió con los brazos abiertos y me hizo sentir como en casa desde nuestro primer contacto. A las que compartieron el piso madrileño, especialmente a María, Mónica y Begoña. A Dácil Mateo, quien, mismo sin compartir el piso, me presentó a Madrid del Matadero, de la Calle Argumosa, de la Sala Metáfora de Teatro y compartió charlas, reflexiones, batucadas y risas.*

À equipe gestora e aos meus colegas da Fundação Educacional de Penápolis, em especial aqueles que me substituíram no período do meu afastamento e aqueles que participaram mais de perto dos anos do doutorado conversando, perguntando, partilhando, torcendo. Aos meus alunos, que me fazem professora e mobilizam meus melhores esforços no sentido da formação.

Agradeço aos meus pais, José Antônio e Maria Ângela, pelo apoio com o qual sempre pude contar e aos meus irmãos, Miriam, Lucas e André, pelas conversas, pelas risadas, pelos auxílios e pelas consultorias profissionais.

Aos amigos que compuseram encontros felizes e partilharam conversa, comida, bebida e música.

À Mainara, pela amizade que permanece.

À Olívia e Nina, pela companhia quando todos dormem.

Ao Ari, pelo companheirismo.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

*Quem tem consciência para ter coragem  
Quem tem a força de saber que existe  
E no centro da própria engrenagem  
Inventa a contra-mola que resiste*

*Quem não vacila mesmo derrotado  
Quem já perdido nunca desespera  
E envolto em tempestade decepada  
Entre os dentes segura a primavera*

(Primavera nos dentes, João Apolinário e João Ricardo)

## RESUMO

A tese que aqui se apresenta acolhe a tarefa de interpretar o fenômeno do ressentimento em relação à música considerando, principalmente, o contexto brasileiro. Fundamentada na tradição da Teoria Crítica da Sociedade, objetiva seguir pensando a partir dos princípios, problemas e conceitos indicados por esse conjunto de autores, em especial por Theodor W. Adorno - filósofo e músico. Busca também atualizar esse pensamento contextualizando-o a uma outra realidade e a um outro tempo histórico que, mesmo guardando permanências, explicita importantes rupturas. Para tanto, o primeiro movimento foi trazer à tona uma constelação conceitual que iluminasse o conceito de ressentimento, principalmente no interior da obra de Adorno, em sua ambiguidade de recusa e desejo; o segundo movimento foi situar histórica e socialmente o conceito em um exercício de interpretação da realidade em que, *grosso modo*, se configuraria o ressentimento em relação às músicas no Brasil, confrontando alguns aspectos dessa realidade também com o conceito adorniano de “ouvinte do ressentimento”; por fim, o terceiro movimento foi retomar o conceito de ressentimento em suas dimensões semiformativas, entendendo que a constelação afetiva do ressentimento é um fator que se relaciona de modo conspícuo a impedimentos formativos. Concluiu-se que o ressentimento frente às músicas deve ser pensado em relação à personalidade autoritária, ao preconceito e ao narcisismo ferido, problemáticas fortemente vinculadas à condição de subjetividades danificadas e que as raízes de tais manifestações devem ser buscadas nas condições concretas de vida e nos diferentes sacrifícios que são exigidos dos sujeitos para a manutenção da autoconservação. Torna-se possível afirmar que o ressentimento atinge de modo peculiar um estrato médio da sociedade e que não deve ser necessária e imediatamente atribuído aos estratos historicamente oprimidos. Por fim, entende-se como necessária e delicada a implicação dos processos formativos que visem, afinal, constituir sujeitos capazes de resistir às não desprezíveis imposições para recusar-se à individualidade. Se as escassas possibilidades de formação, num contexto de ubiquidade da semiformação, tanto se relacionam com as raízes do ressentimento quanto são diretamente afetadas por ele, é o esforço formativo que se constitui como aposta enquanto ainda ensaiamos as potencialidades de imaginar uma realidade que só existe como utopia.

**Palavras-chave:** Teoria Crítica da Sociedade; semiformação; ouvinte do ressentimento; indústria cultural; apreciação musical.

## ABSTRACT

The present thesis aims to interpret the phenomenon of resentment towards music considering, mainly, the Brazilian context. Based on the tradition of the Critical Theory of Society, it aims to continue thinking from the principles, problems and concepts indicated by those authors, especially by Theodor W. Adorno - philosopher and musician. It also aims to update this thinking by contextualizing it to another reality and another historical time that, even keeping permanencies, makes important breakthroughs explicit. To this, the first movement was to bring a conceptual constellation that illuminated the concept of resentment, especially within Adorno's work, in its ambiguity of refusal and desire. The second movement was to contextualize the concept historically and socially in an exercise in interpreting reality in which resentment towards music in Brazil would take shape, confronting some aspects of this reality with the Adornian concept of "resentment listener". Finally, the third movement was to take up the concept of resentment in its semi-formative dimensions, understanding that the affective constellation of resentment is conspicuously related to formative impediments. One conclusion is that the resentment towards the music must be thought about the authoritarian personality, prejudice and injured narcissism, problems strongly linked to the condition of damaged subjectivities and that the roots of such manifestations should be sought in the concrete conditions of life and different sacrifices that are required of the subjects for the maintenance of self-preservation. It is possible to affirm that resentment peculiarly affects a middle stratum of society and should not be attributed necessarily and immediately to the historically oppressed strata. Finally, it is understood as necessary and delicate the implication of the formative processes that aim, after all, to constitute subjects capable of resisting the not insignificant impositions to refuse individuality. If the scarce possibilities of formation, in a context of semi formation ubiquity, both relate to the roots of resentment and are directly affected by it, it is the formative effort that constitutes a gamble while still rehearsing the potentialities of imagining a reality that only exists as utopia.

**Keywords:** Critical Theory of Society; semi formation; resentment listener; culture industry; music appreciation.



## RESUMEN

La tesis presentada aquí acoge la tarea de interpretar el fenómeno del resentimiento hacia la música considerando, principalmente, el contexto brasileño. Basado en la tradición de la Teoría Crítica de la Sociedad, su objetivo es seguir pensando en los principios, problemas y conceptos indicados por este grupo de autores, especialmente por Theodor W. Adorno, filósofo y músico. También busca actualizar este pensamiento contextualizándolo a otra realidad y a otro tiempo histórico que, aunque manteniendo permanencias, hace explícitos importantes rupturas. Con este fin, el primer movimiento fue sacar a la luz una constelación conceptual que iluminó el concepto de resentimiento, especialmente desde el trabajo de Adorno, en su ambigüedad de rechazo y deseo; El segundo movimiento consistió en situar el concepto histórica y socialmente en un ejercicio de interpretación de la realidad brasileña en que se pasaría el resentimiento hacia la música, confrontando algunos aspectos de esta realidad también con el concepto adorniano de "oyente resentido"; Finalmente, el tercer movimiento consistió en retomar el concepto de resentimiento en sus dimensiones semiformativas, entendiendo que la constelación afectiva del resentimiento es un factor que está notablemente relacionado con impedimentos formativos. Se concluyó que el resentimiento hacia la música debe pensarse junto a la personalidad autoritaria, el prejuicio y el narcisismo herido, problemas que son fuertemente vinculados a la condición de subjetividades dañadas, y que las raíces de tales manifestaciones deben buscarse en las condiciones concretas de la vida y en los diferentes sacrificios que se requieren de los sujetos para el mantenimiento de la autoconservación. Es posible afirmar que el resentimiento afecta peculiarmente un estrato medio de la sociedad y no debe atribuirse necesariamente e inmediatamente a los estratos históricamente oprimidos. Finalmente, se entiende como necesaria y delicada la implicación de los procesos formativos que tienen como objetivo, después de todo, constituir sujetos capaces de resistir las imposiciones no despreciables de rechazar la individualidad. Si las escasas posibilidades de formación, en un contexto de ubicuidad de semiformación, se relacionan tanto con las raíces del resentimiento cuanto son directamente afectadas por él, es el esfuerzo formativo lo que constituye una apuesta, mientras si ensaya las potencialidades de imaginar una realidad que existe solo como una utopía.

**Palabras clave:** Teoría Crítica de la Sociedad; semiformación; oyente resentido; industria cultural; apreciación musical.

## SUMÁRIO

À GUIA DE APRESENTAÇÃO – TRAJETÓRIA E DELIMITAÇÃO DO OBJETO .....	10
INTRODUÇÃO.....	12
1. T. W. ADORNO, TEORIA CRÍTICA DA SOCIEDADE E O CONCEITO DE RESSENTIMENTO: COM NIETZSCHE, PARA ALÉM DE NIETZSCHE.....	16
1.1 A que se refere o termo ressentimento .....	18
1.2 O contexto e o projeto da Teoria Crítica da Sociedade .....	31
1.3 A leitura adorniana: a dialética da constelação do ressentimento .....	34
1.3.1 Teoria social e psicanálise no pensamento de Adorno: a dialética indivíduo – sociedade .....	36
1.3.2 Preconceito .....	51
1.3.3 Personalidade autoritária .....	56
1.3.4 Narcisismo ferido e subjetividade danificada.....	86
2. MÚSICAS E RESSENTIMENTO NO BRASIL: “AMBIVALÊNCIA, DESPEITO, FÚRIA” .....	91
2.1 Cultura, música e sociedade: o contexto brasileiro. ....	94
2.1.1 Situando o ressentimento em relação às músicas: Brasil, o século XVI no século XXI. 95	
2.1.2. Indústria cultural no Brasil contemporâneo: internet, contradições da circulação de bens e ressentimento .....	129
2.2 Uma interpretação sobre o ressentimento no Brasil .....	145
2.2.1. Cumplicidade com a não-individação: aprofundando a interpretação acerca do ressentimento em relação às músicas .....	146
2.2.2 O indivíduo também se ressent? Ressentimento e música séria.....	160
3. DA SEMIFORMAÇÃO AO RESSENTIMENTO, DO RESSENTIMENTO À SEMIFORMAÇÃO: ENCRUZILHADAS .....	166
3.1 (Semi)formação, música, ressentimento e sociedade .....	167
3.1.1 Experiência, sensibilidade, apreciação artística e ressentimento: por uma crítica da racionalidade instrumental.....	177

3.1.2 “Se parassem para raciocinar, só lhes restaria entrar em pânico” .....	188
3.2 O que pode a formação frente ao ressentimento?.....	192
3.3 Utopia, sensibilidade e imaginação política: caminhos para além do ressentimento? .....	205
Considerações finais .....	211
REFERÊNCIAS .....	220

## À GUISA DE APRESENTAÇÃO – TRAJETÓRIA E DELIMITAÇÃO DO OBJETO

Os objetos de investigação que capturam nosso interesse e dedicação tendem a individualmente nos afetar, pelas mais diversas razões e de diferentes modos. Trajetórias pessoais, vivências e temas de interesse podem figurar entre as razões que nos guiam a dedicar anos de estudo a um objeto e não a outro. Retomar esses percursos e justificativas pode auxiliar o leitor a se envolver com as temáticas tratadas e trazer algo de proximidade, familiaridade e até cumplicidade. Apesar de eventualmente interessante, essa não é, por si só, uma justificativa suficiente. A escolha do objeto também tem algo dele próprio, que clama por investigação e compreensão, que pede por averiguação aprofundada – porque complexo – em tempos nos quais o pensamento encontra sérios empecilhos à profundidade. Essa peculiaridade da relação com o objeto solicita aqui uma permissão para o uso da primeira pessoa do singular.

O trabalho que aqui se apresenta, mesclando temas da Filosofia, da Educação, da Sociologia, da Psicologia, da Psicanálise e da Música, carrega o desafio e a responsabilidade de transitar por essas diversas áreas do saber, almejando seguir pensando a partir da tradição da Teoria Crítica. Delimitar o ressentimento em relação à música como objeto tanto se desdobra de múltiplos interesses como também os exige. Se é possível afirmar um começo, a delimitação desse objeto tem sua origem nebulosa na minha trajetória pessoal em que foi possível transitar da formação em música no conservatório, para o curso de formação de psicólogos, realizado concomitantemente ao meu trabalho como professora de piano. O esforço em unir áreas do saber aparentemente tão distantes se materializou na realização da pesquisa de iniciação científica que buscou confrontar o conceito adorniano de regressão da audição com os então avançados – e aparentemente libertários - aparelhos de execução musical em formato mp3. A conclusão básica dessa investigação – de que ainda é possível falarmos em regressão da audição – trouxe novos questionamentos que já acolhiam a profícua relação entre música e psicologia. E mais: apontavam para a necessidade de se pensar a formação dos sujeitos. Afinal, a relação dos ouvintes médios com as músicas parecia trazer algo do âmbito da idolatria. Ao mesmo tempo, tais ouvintes não se dedicavam a *conhecer* música, o que parecia resultar numa adoração apartada de componentes reflexivos e cognitivos.

A pesquisa de mestrado sobre o conceito adorniano de fetichismo na música buscou trabalhar essas questões, almejando compreender mais profundamente o fetiche, tanto arcaico e encantatório quanto mercadológico, as relações fetichistas com a obra musical e vislumbrar apontamentos para o âmbito educativo escolar. Afinal, as relações com a música provavelmente se constituíam a partir de relações libidinais justamente por desconhecimento e falta de

formação que instrumentalizasse os ouvintes a pensar com os ouvidos, para usar a expressão de Adorno, reconhecendo e compreendendo as minúcias da estrutura musical e estabelecendo juízos sobre a obra. O desenvolvimento da pesquisa, os diálogos com o então orientador e os colegas, o aprofundamento dos estudos e discussões, além das valiosas contribuições da banca de qualificação e posteriormente de defesa, me mostraram que apontar afirmativamente para questões educativas na escola era uma ingenuidade. A vida danificada engendra impossibilidades formativas que ultrapassam o acesso à formação. Não que pensar essas questões fosse irrelevante, mas era insuficiente. Pela complexidade do objeto era necessário ir além.

Nessa altura, o problema acolhido já trazia marcas tanto de uma trajetória pessoal como de questões do aspecto macro, envolvendo problemáticas educativas, de constituição e formação dos sujeitos e da estrutura musical. Derivada desse percurso, emergiu, então, a hipótese sobre o ressentimento se manifestar como uma dessas amarras impeditivas que resultariam de uma complexa relação entre a constituição subjetiva dos sujeitos e das condições concretas de vida que, por sua vez, demandavam ser melhor conhecidas e interpretadas. As generosas conversas com o orientador e as reuniões junto ao grupo de pesquisa foram fundamentais para se desenhar o trabalho que aqui se apresenta. As transformações sociais, políticas e econômicas pelas quais o Brasil passou nos últimos anos trouxeram mais razão ao objeto deste trabalho do que eu poderia ter imaginado no momento de construção da proposta de investigação e, desse modo, também trouxeram um novo fôlego e novas motivações para que uma pesquisa dessa natureza fosse realizada. O período de estágio no exterior foi significativo tanto num sentido de aprofundamento das temáticas já delimitadas, possibilitando acesso a textos, a eventos, a perspectivas e a diálogos importantes, quanto num sentido de redimensionar algumas reflexões, algumas ideias derivadas, por exemplo, da condição e das implicações de experienciá-las de um outro ponto geográfico. E é assim, como resultado sempre inacabado das leituras, das conversas, dos encontros e desencontros, do pensamento e do trabalho que se apresenta esta tese.

## INTRODUÇÃO

O termo ressentimento tem sido – de modo sintomático, talvez valha acrescentar - significativamente utilizado nas interpretações do presente. Diferentes autores em diversas propostas textuais – livros e artigos acadêmicos, colunas jornalísticas, textos religiosos ou de autoajuda - tem lançado mão do conceito buscando respostas para algumas questões, sofrimentos e demandas do presente<sup>1</sup>. Essas discussões partem de diferentes pressupostos e não é incomum, nem surpreendente, que cheguem a diferentes conclusões e apontamentos. No entanto, é notório como o termo ressentimento atravessa distintos espectros políticos e assuntos que vão de infidelidade conjugal a política econômica, passando por discussões de cunho espiritual, análise literária e condições de trabalho. Algo do conceito de ressentimento parece ser partilhado por autores e leitores dos mais diversos conteúdos e parece encontrar respaldo na atualidade, o que indica a polissemia do termo e também uma certa aceitação de que tal conceito nomeie um fenômeno da contemporaneidade.

O presente trabalho nasce motivado pela necessidade de maior compreensão do(s) fenômeno(s) que leva(m) o nome de ressentimento e, entendendo que o aprofundamento da análise de tal conceito pode lançar luz à compreensão do presente, pela necessidade de interpretar uma especificidade desse fenômeno tal como ele ocorreria na contemporaneidade e no contexto brasileiro. A especificidade a que este trabalho se dedica é a interpretação do ressentimento em relação à formação estética, principalmente musical. Para a construção dessa investigação partiu-se de algumas hipóteses, a saber, de que o ressentimento, ao mediar a relação dos sujeitos com a cultura, a arte e a música enquanto um correspondente subjetivo do atual contexto social, cultural e econômico, *impede* que esses conteúdos sejam objeto de uma experiência e configura-se como um sério obstáculo à formação – mesmo quando são

---

<sup>1</sup> Uma busca pelo termo “ressentimento” em todo o acervo online da Folha de São Paulo, por exemplo, indicou 3296 resultados (busca realizada em 14 de janeiro de 2019. Disponível em: < <https://search.folha.uol.com.br/?q=ressentimento&site=todos> >). No acervo online do jornal El País em português, a mesma busca reportou 188 resultados. Já na busca pelo termo no acervo espanhol do mesmo jornal foram 2374 resultados (busca realizada em 14 de janeiro de 2019. Disponível em: < <https://brasil.elpais.com/buscador/> >). O levantamento no Portal de Periódicos da Capes, por sua vez, retornou 349 resultados para o conceito em questão (busca realizada em 14 de janeiro de 2019. Disponível em: < [http://www.periodicos.capes.gov.br/?option=com\\_pmetabusc&mn=88&smn=88&type=m&metalib=aHR0cDo vL3JucClwcmItby5ob3N0ZWQuZXhsaWJyaXNncm9lcC5jb20vcHJpbW9fbGlicmFyeS9saWJ3ZWVvYWN0aW9uL3NIYXJjaC5kbz9kc2NudD0wJnBjQXZhaWxhYmVsdHlnb2RlPWZhbHNlJmZyYmc9JnNjcC5zY3BzPXByaW1vX2NlbnRyYWxfbXVsdGlwbGVfZmUmdGFpWRlZmF1bHRfdGFiJmN0PXNIYXJjaCZtb2RlPUJhc2ljJmR1bTl0cnVlJmluZHg9MSZmbj1zZWYyY2gmdmlkPUNBUEVTXlYx&buscaRapidaTermino=ressentimento](http://www.periodicos.capes.gov.br/?option=com_pmetabusc&mn=88&smn=88&type=m&metalib=aHR0cDo vL3JucClwcmItby5ob3N0ZWQuZXhsaWJyaXNncm9lcC5jb20vcHJpbW9fbGlicmFyeS9saWJ3ZWVvYWN0aW9uL3NIYXJjaC5kbz9kc2NudD0wJnBjQXZhaWxhYmVsdHlnb2RlPWZhbHNlJmZyYmc9JnNjcC5zY3BzPXByaW1vX2NlbnRyYWxfbXVsdGlwbGVfZmUmdGFpWRlZmF1bHRfdGFiJmN0PXNIYXJjaCZtb2RlPUJhc2ljJmR1bTl0cnVlJmluZHg9MSZmbj1zZWYyY2gmdmlkPUNBUEVTXlYx&buscaRapidaTermino=ressentimento) >

possibilitados espaços e condições para tal -; de que o ressentimento é uma constelação afetiva (ANSART, 2004; KEHL, 2015) que encontraria condições bastante férteis de desenvolvimento numa sociedade como a brasileira que, apesar de apreço a uma potência artístico-musical, é fundamentalmente marcada por antagonismos culturais e pelas mais crassas violências que fundaram-na a partir de uma lógica marcada pela cultura do colonizador em oposição policialesca a qualquer aspecto da cultura do colono<sup>2</sup>.

Ao contrário do que uma inferência apressada pode supor, o que a pesquisa parece indicar é que o ressentimento, ainda que possa existir sob estas condições, não é típico dos estratos da população que representam culturas secularmente oprimidas, mas tende a ser mais fortemente associado, dito de um modo geral, a uma camada média da população identificada às elites financeiras ainda que economicamente próxima aos estratos mais pobres da população. Essa camada média, não homogênea, ainda que não venha sendo absolutamente privada do acesso à educação, tende a acessar *simulacros* da formação. Além disso, precisa *recusar* o pensamento e a sensibilidade, que tampouco lhe é permitido desenvolver plenamente, para conseguir o precário posto de poder que ocupa nessa sociedade. Distrair-se dessa condição danificada é um serviço prestado pelos sempre renovados mecanismos da indústria cultural. A formação, nesse caso, seria um desvio que a adaptação exigida não pode suportar e a manutenção desse posto exige que se recuse, a si mesmo e ao outro, qualquer possibilidade formativa que paradoxalmente venha a existir. A contradição evidenciada aqui é que, para garantir a autoconservação, muitas vezes é preciso, justamente, *deixar de ser*. É quando o sujeito, mais ou menos conscientemente, é cúmplice dessa situação que podemos apontar com mais clareza o fenômeno do ressentimento. Eis, brevemente, a complexidade do problema educacional e formativo.

O primeiro capítulo deste trabalho, então, acolhe a tarefa exploratória de investigar a que se refere o termo ressentimento. Trata-se do exercício de construção de um percurso histórico-filosófico - não exaustivo, o que fugiria das possibilidades deste trabalho - que indique o surgimento do conceito na história do pensamento ocidental e o modo como este se consolidou. A partir da atenção ao pensamento do filósofo Friedrich Nietzsche (1844 – 1900), a proposta é ancorar a fundamentação teórica na Teoria Crítica, fundamentalmente, no

---

<sup>2</sup> A proposição acerca do colonizador e do colono é do psicanalista Contardo Calligaris que escreve o seguinte: “Esteja claro que o povo brasileiro não se divide em colonizadores e colonos. [...] O certo seria dizer que, no discurso de cada brasileiro, seja qual for a sua história ou a sua posição social, parecem falar o colonizador e o colono” (2017, p. 37).

pensamento crítico, dialético e negativo de Theodor Wiesengrund Adorno (1903 – 1969). Sob o olhar deste último, também o pensamento de Sigmund Freud (1856 – 1939) se fará presente. Nesse contexto, então, o conceito do ressentimento será pensado em constelação junto a outros conceitos caros ao pensamento adorniano, a saber, o preconceito, lido a partir dos estudos sobre o antissemitismo, a personalidade autoritária e o narcisismo ferido, entendido como afim à subjetividade danificada. A proposta, então, é tecer condições interpretativas para o fenômeno do ressentimento na contemporaneidade e na conjuntura brasileira.

O segundo capítulo, por sua vez, busca interpretar o ressentimento em relação à música no contexto brasileiro. Para isso, o exercício é trazer à tona condicionantes sociais que tanto diferenciam o desenvolvimento histórico do Brasil quanto o igualam e o inserem em uma dinâmica político-econômica mundial. A partir desses fatores materiais e históricos, o objetivo é compreender como teria se constituído, tendencialmente, um modo de relação entre os sujeitos, a formação, as artes e, em especial, a música e como se caracterizaria um modo predominantemente ressentido de se relacionar com obras musicais, seja como ouvinte, seja como produtor. Esse percurso requereu que se dedicasse atenção às formas hodiernas de organização da indústria cultural e seu papel no fomento da semiformação e de posturas ressentidas em relação à música.

É o terceiro capítulo que acolherá o desafio de pensar as encruzilhadas formativas oriundas da complexidade do fenômeno do ressentimento, que tanto tem suas raízes determinadas por cenários de precariedade semiformativa quanto também fortalece a manutenção da semiformação. Nesse sentido, é tanto urgente que pensemos formas coletivas de atuar na educação com vistas ao fortalecimento dos indivíduos, quanto é preciso ter mente a complexidade do fenômeno com o qual se lida. A dificuldade da tarefa e a ausência de um vislumbre de transformação no horizonte não devem fazer com que o trabalho formativo se esvazie de sua força e de sua finalidade. Afinal, é necessário seguir trabalhando para a formação das pessoas; seguir trabalhando no sentido de que o desastre seja menor; seguir trabalhando para que, tendo em conta os limites da tarefa, não se percam as finalidades emancipatórias que lembram que uma outra vida é possível.



*“El proceso se nutre del hecho de que los hombres deben su vida a eso mismo que se le inflige”.*

(Theodor W. Adorno, Escritos Sociológicos I, p. 17)

## **1. T. W. ADORNO, TEORIA CRÍTICA DA SOCIEDADE E O CONCEITO DE RESENTIMENTO: COM NIETZSCHE, PARA ALÉM DE NIETZSCHE.**

Um olhar atento para as transformações dos modos como a nossa sociedade lida com a vida afetiva será capaz de perceber uma oscilação dicotômica: a manifestação de emoções pode ser punida severamente e desencorajada – porque é associada às mais profundas fraquezas e irracionalidades que nos rememoram sobre um antigo estado animalesco e primitivo -, ou pode ser cultuada, como sendo aquilo de mais puro, honesto e espontâneo que cada ser humano guarda dentro de si. Tal dicotomia, longe de expressar diferentes modos de lidar com a vida afetiva, evidencia que separações antigas entre mente e corpo, entre espírito e matéria e entre natureza e civilização não estão próximas de serem pensadas dialeticamente. A racionalidade vigente, afinal, expulsa ou administra ferozmente a vida afetiva, ao mesmo tempo em que aceita de bom grado irracionalidades que lhe são caras. Essa condição aponta para a necessidade de uma crítica das lógicas vigentes de racionalização e, para tanto, é necessário que se investigue o caminho que nos trouxe a esse estado de coisas.

Para a discussão que se pretende desenvolver neste trabalho é necessário que se anuncie o recorte específico de objeto dentro do vasto campo das paixões e da vida afetiva. Trata-se neste caso de pensar o que será chamado aqui de ressentimento. Para pensar esse conjunto de afetos a partir de uma fundamentação teórica que possibilite superar dicotomias do pensamento, os trabalhos desenvolvidos pela chamada Teoria Crítica da Sociedade, em especial Theodor W. Adorno, serão a referência fundamental e o ponto de partida para necessárias reinterpretações e atualizações do fenômeno considerando, por exemplo, um outro contexto cultural e uma outra configuração histórica. Caso exemplar de filósofo-músico forjado numa rica educação burguesa na Alemanha do século XX, Adorno é leitor de vasta tradição do pensamento filosófico, o que se evidencia na amplitude do alcance e da fundamentação da crítica que realiza da cultura e da sociedade moderna. O reconhecimento do legado adorniano muitas vezes pode fazer com que sua obra seja localizada entre os grandes clássicos, os quais passam a ser dignos de uma idolatria ao mesmo tempo em que, contraditoriamente, se atesta sua obsolescência. Não é o que se pretende realizar neste trabalho. Ao contrário, pretende-se, a partir do estudo dessas obras interpretar em que medida elas são aportes para a compreensão do presente.

Vale considerar que o legado adorniano não é um sistema fechado de ideias que tem seu alcance circunscrito ao período histórico estudado. É fato que a interpretação proposta por

este autor tem seu núcleo de verdade determinado temporalmente, mas também é fato que o projeto da Teoria Crítica foi desde o início crítico dos sistemas teóricos que, fechados como um molde, apenas verificam variáveis da sociedade sem serem capazes de interpretá-la, compreendê-la e explicá-la em seu movimento intrínseco e contraditório, determinado historicamente. Ao contrário de um modelo de teoria social que se ressentia da objetividade das ciências naturais, a Teoria Crítica é uma proposta em aberto cuja verdade está na continuidade do pensamento que se sabe atividade social e segue buscando lançar luz ao momento presente. No interior do pensamento adorniano, a contemporaneidade com a ocorrência de Auschwitz demonstrou a impossibilidade de retorno a explicações anteriores e alertou para a urgência de revisar o alcance de uma teoria que se pretende emancipatória.

Quando se considera o objeto “ressentimento”, a obra adorniana traz algumas vezes referências mais ou menos diretas ao conceito nietzschiano do termo. É levando isso em consideração, que se construiu o título desse capítulo: sim, Adorno é leitor de Nietzsche e essa influência é bastante notória em sua obra. Mas Adorno é um pensador a contrapelo e, em função disso, não se pode afirmar que a noção de ressentimento na sua obra seja equivalente à moral do ressentimento do autor da “Genealogia da Moral”. O autor da “Dialética Negativa” faz um giro importante ao pensar mais ampla e dialeticamente o sujeito do ressentimento. Adorno levará em conta que as condições concretas que forjam os sujeitos são pautadas no antagonismo e que os sujeitos, por sua vez, não são tábulas rasas ou determinados mecanicamente por uma realidade externa, mas possuem elementos pulsionais que enfrentam demandas internas de satisfação e exigências externas de adaptação a uma vida danificada ao mesmo tempo em que se constituem como uma personalidade mais ou menos estável.

Para fazer alguma justiça tanto ao objeto quanto ao contexto da produção das obras desses autores e das questões filosóficas com as quais eles lidam considera-se necessária uma investigação histórica das proposições, desdobramentos e movimentos de problemáticas filosóficas que se relacionam intimamente com a semântica do termo ressentimento e, de modo mais geral, com a discussão aqui proposta. Ao mesmo tempo, tal perspectiva histórica comporá parte importante do argumento em defesa da ideia de que a vida afetiva tende a ser considerada, *grosso modo*, como um aspecto menor da vida humana, calcado na irracionalidade ou como um aspecto genuinamente humano ainda não capturado pela racionalidade. Espera-se, com esse percurso, tecer condições para uma compreensão mais aprofundada da noção de ressentimento e da tese que se apresentará.

## 1.1 A que se refere o termo ressentimento

A construção do termo “ressentimento” remete, em função do prefixo, à ideia de sentir novamente: re-sentir algo já sentido, já vivenciado mas que, por alguma razão, ainda se faz sensível. Trata-se de um retorno, de uma reiteração, de uma recuperação, havendo um peculiar propósito de cultivo daquilo que foi percebido como agravo, como injustiça ou como prejuízo. Uma consulta a um dicionário confirma o que mesmo o senso comum já conhecia: ressentir é guardar e reviver injúrias; é melindrar-se, o que indica a suscetibilidade à mágoa e à ofensa. Se na língua portuguesa a partícula *re* assinala o retorno e a reiteração, também em outros idiomas tal prefixo se faz presente: *ressentiment*, no francês; *resentimiento*, no espanhol; *resentment* ou *resentful*, no inglês. No alemão, percebe-se uma incorporação do termo francês, o qual supre uma carência de precisão na tradução do termo ressentimento<sup>3</sup>. No inglês, apesar da existência do vocábulo, também é possível distinguir o fenômeno<sup>4</sup> incorporando o termo francês. Este corresponderia, na classificação de Konstan (2004), a uma conotação existencial do fenômeno, remetendo à tradição do pensamento desde Nietzsche ou Dostoiévski, até Scheler ou Heidegger (KONSTAN, 2004, p. 62). Já a palavra *resentment* seria utilizada num sentido liberal, psicológico e social do termo, a partir da proposta de Adam Smith (KONSTAN, 2004).

A carência de precisão não se dá sem razões, já que a polissemia é uma característica do termo ressentimento. No uso atual do conceito, pode-se afirmar que ele remete a uma *constelação duradoura de afetos* (KEHL, 2015) que abarca sentimentos como ódio, raiva, rancor, amargura, desejo de vingança, inveja e impotência. Nesse sentido, não se pode dizer que o ressentimento seja uma emoção, já que esta nomenclatura remete a reações mais pontuais frente a um estímulo externo; nem um sentimento, que apesar de remeter a um estado de ânimo mais duradouro, não abarca toda a complexidade do termo; também não seria o caso de definir o ressentimento como *um* afeto. Ainda que a nomenclatura afeto ou vida afetiva remeta a uma amplitude de questões do sentido e da percepção e abarque tanto as emoções como os sentimentos, é importante considerar que o ressentimento remete, por sua vez, a uma gama de

---

<sup>3</sup> Sobre essa questão, Paschoal (2014) afirma o seguinte: “Na segunda metade do século XIX, não existia na língua alemã uma palavra cunhada especialmente para expressar a ideia de ressentimento [N.A. Cf., por exemplo, GRIMM, J. e GRIMM, W. Deutsches Wörterbuch (1893)], que poderia ser traduzida, de forma imprecisa pela palavra “*Groll*” (em português “rancor”) ou “*Grollen*”, que mantém certa proximidade com a noção de ressentimento, significando “guardar rancor”, sem perder de vista a conotação de “sentimento de amargura, rancor e sede de vingança” (*Langenscheidts: Großwörterbuch Französisch-Deutsch*)” (PASCHOAL, 2014, p.30).

<sup>4</sup> A diferenciação entre os termos *resentment* e *ressentiment* no inglês é explanada, por exemplo, em FASSIN, D. *On Resentment and Ressentiment – The Politics and Ethics of Moral Emotions*, 2013, sendo o primeiro vinculado à concepção de Adam Smith em sua Teoria das Emoções e o segundo à concepção de Friedrich Nietzsche.

reações emotivas, percepções e interpretações dos fatos e a uma variedade até mesmo ambígua de afetos. Daí a importância de se pensar o ressentimento como constelação.

Paschoal (2014), em tópico dedicado aos elementos semânticos da palavra “ressentimento”, no livro “Nietzsche e o ressentimento”, afirma que tal polissemia acompanha o vocábulo, em língua francesa, desde as origens no século XVI. Consultando o verbete “*ressentiment*” do *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (1971, p. 921, *apud* PASCHOAL, 2014) traz os seguintes exemplos:

Um primeiro exemplo dessa variação é verificado do Théophile de Viau, que lança mão do termo para designar um sentimento de dor associado à impotência e ao desejo de vingança. Outro exemplo dessa polissemia no uso do termo se encontra em Molière, que no século XVII usa a palavra “ressentimento” numa conotação positiva, como uma afeição de gratidão. O termo é utilizado ainda por Corneille, também no século XVII, para designar um sentimento interior negativo, e por Honoré de Balzac, no século XVIII, que confere ao verbo “ressentir” tanto uma acepção positiva quando negativa no sentido de sentir novamente tanto a dor quanto a felicidade. É com Montaigne, contudo, em seus *Ensaïos*, que o termo recebe uma conotação marcadamente negativa e que ganha relevo a persistência daquele sentimento ruim (PASCHOAL, 2014, p. 30-31).

Na tradição da filosofia, o que prevalece é a conotação negativa da constelação de afetos do ressentimento, enquanto persistência de sentimentos nocivos. Mas não é só a polissemia que eventualmente dificulta a precisão dos termos. Também o percurso histórico e social dessa constelação de afetos merece destaque. É interessante perceber que esse vocábulo, que peculiarmente remete a uma ruminação de injúrias, não está presente entre os filósofos gregos, por exemplo, emergindo na literatura principalmente a partir do século XVI (PASCHOAL, 2014) e como objeto de reflexão filosófica principalmente a partir do século XIX (PASCHOAL, 2014; KONSTAN, 2004; KEHL, 2015). Konstan (2004) realiza o trabalho de buscar um termo correlato às traduções modernas de ressentimento no grego e no latim antigos, investigando obras de Aristóteles e dos estoicos em suas descrições acerca das paixões humanas. Ao se defrontar com o termo numa tradução moderna de textos estoicos compilados por Diógenes Laércio (séc. II d. C.), o autor busca o original e encontra *zêlotupia*, usualmente traduzida por “inveja”. Ainda que a inveja seja um dos afetos que compõem o que se entende por ressentimento, a tradução de um termo pelo outro não soa como o procedimento mais adequado. A carência de um vocábulo correlato que abarque as idiosincrasias semânticas indica diferentes construções emocionais e afetivas em diferentes períodos da História e em diferentes organizações sociais.

Na Antiguidade, a título de comparação, a percepção de uma ofensa é notadamente diferente se quem perpetra a desfeita é alguém considerado superior ou inferior ao ofendido, mas de todo modo, não se trata de um equivalente ao ressentimento. Na “Retórica”, Aristóteles discute que a raiva é uma emoção individual e que pode se dirigir a outros indivíduos, especificamente quando esses, não possuindo mérito, nem exigindo deferência, têm alguma atitude que fomenta a ideia de que o ofendido não tem valor. A raiva, então, se dirige contra aquele que insinua o desvalor quando este, por seu lugar inferior na sociedade em termos de poder, família ou dinheiro, *não deveria ofender seus superiores*. Se a ofensa é desferida por quem, nos mesmo termos, é considerado superior, então ele estaria autorizado a agir desse modo e a percepção e reação à desfeita sofrida não se caracterizaria da mesma forma, mas nos termos de, ao contrário, uma prestação de respeito (BESNIER, 2003; KONSTAN, 2004; CAMPS, 2011).

Em casos de extrema desigualdade de status social, onde impera o medo, a raiva seria uma reação impossível. A reação do escravo perante o seu senhor não se manifestaria como raiva: esta deveria ser reprimida e substituída por humilhação e reverência, mais no sentido de se acusarem de suas faltas do que se indignarem frente ao senhor. O estabelecimento dessa hierarquia rigidamente estabelecida, no período pré-moderno ainda não é questionado como injusto, visão que se desenvolverá nas sociedades modernas com pretensões de uma democracia universal e que dará um novo sentido à noção de ressentimento. Na perspectiva aristotélica, portanto, tal raiva contra uma ofensa cometida se manifesta fundamentalmente quando quem a comete o faz de um modo considerado presunçoso, pressupondo uma igualdade que não é considerada devida, ou seja, quando alguém, de um lugar considerado inferior, questiona a honra ou a dignidade de quem estaria num lugar superior (BESNIER, 2003; KONSTAN, 2004; CAMPS, 2011). O melindre seria, então, desse sujeito melhor posicionado socialmente, perante alguém socialmente inferior e, vale acrescentar, provavelmente incapaz de provocar qualquer alteração nessa estrutura de poder.

Tal configuração social em que as pessoas ocupam os lugares de poder, que por determinação supostamente natural *deveriam* de fato ocupar, não fornecerá um exato correlato à concepção moderna do termo ressentimento, embora tampouco seja possível afirmar que essa noção tenha completamente desaparecido das sociedades modernas, com destaque aqui para a sociedade brasileira. Ainda que outras formas de reações a ofensas sejam possíveis, a noção de injustiça ou de privilégio é fundamentalmente diferente da que se constitui numa lógica de universalização das pretensões democráticas. Também a concepção antiga traz a ideia de emoções que encontram um alvo mais evidente: tem-se raiva ou inveja de alguém, em função

de uma dada ocorrência. Algumas constelações de afetos na modernidade terão a característica de não possuírem um alvo muito claro: sente-se culpa num sentido mais existencial do que exatamente relacionado à responsabilidade de um erro em particular; sente-se melancolia ou depressão ao invés de uma tristeza por algo específico; sente-se ansiedade em relação a uma série de coisas muitas vezes não específicas, por exemplo (KONSTAN, 2004). Esse parece ser também o caso do ressentimento: o inimigo não é claro, nem necessariamente é aquele que cometeu aquilo que se percebe como injúria; também pode ser inventado ou escolhido aleatoriamente - daí sua proximidade, em constelação, com a paranoia.

A Antiguidade possuía modos diferentes de pensar as paixões de um modo geral, quando comparada à Modernidade. Todavia, não é temerário afirmar que a vida afetiva na história do pensamento ocidental tendeu a ser deslegitimada e secundarizada como um aspecto menor da vida, mais vinculado à natureza da qual era importante diferenciar os superiores aspectos racionais da humanidade, considerada radicalmente a partir do olhar do homem branco, burguês e ocidental. Sentir-se afetado indica, desde a Antiguidade, o aprisionamento por *paixões*, que não esconde sua raiz comum com um certo estado patológico, passivo ou indeliberado, distante da racionalidade reconhecidamente objetiva e historicamente legitimada. As paixões embaçariam juízos, condenariam decisões e envolveriam as pessoas nas mais lamentáveis penúrias humanas por evidenciar vulnerabilidades e faltas que não são exatamente consideradas elogiosas. Não por acaso a valorização da vida afetiva e a autorização resignada para as paixões sempre foi uma prerrogativa das mulheres que, afinal, já estariam mesmo degraus abaixo no desenvolvimento racional do intelecto e das ações humanas.

Lebrun (1987) aponta que a desqualificação das paixões – *paschein; pathos* - nos clássicos gregos se deve ao fato de estas indicarem uma *mobilidade* de quem, afinal, é constituído por matéria e é, por isso, indeterminado. As paixões, enquanto tendências capazes de dominar a vida mental e de perdurarem no tempo, são capazes de sujeitarem quem padece delas. Por surgirem como reação geralmente improvisada a uma intervenção externa, elas modificam as qualidades e tendências dos sujeitos indicando que estes são indeterminados a ponto de não possuírem todas as qualidades de uma só vez: “Ela é então o sinal de que eu vivo na dependência permanente do Outro. Um ser autárcico não teria paixões” (p. 18). A paixão seria algo que diz respeito a seres imperfeitos, incompletos: “Portanto não existe paixão, no sentido mais amplo, senão onde houver mobilidade, imperfeição ontológica. Se assim for, a paixão é um dado do mundo sublunar e da existência humana. Devemos contar com as paixões” (p.18). O poder daquele que é afetado é um poder-tornar-se.

Ainda que o pensamento canônico ocidental e mesmo os clássicos gregos tenham *contado* com as paixões, isso não se deu no sentido de uma compreensão ampliada ou crítica do que seria considerado racionalidade ou de uma relação dialética entre agir e padecer, por exemplo. Ao contrário, as paixões, mesmo quando reconhecidas, foram tratadas como aspectos inevitáveis a serem geridos, podendo-se, inclusive, tirar proveito delas. Na “Retórica”, já referida, por exemplo, Aristóteles se ocupa da arte da comunicação e do discurso com fins persuasivos pensando o orador como aquele que deve ser capaz de afetar o ouvinte, provocando ou apaziguando paixões. Na síntese de Lebrun:

O objetivo do orador, e, mais ainda, o do poeta, não consiste apenas em convencer através de argumentos. É necessário também que ele toque a mola dos afetos, e utilize os movimentos da alma que prolongam certas emoções. Desta forma, é preciso então saber a propósito de que objeto determinado e por que disposição determinada do autor se realizam essas variações afetivas (1987, p. 19).

A análise e o conhecimento acerca das paixões nesse contexto desempenham o papel de meios que possibilitam atingir a finalidade de persuadir um auditório. Acolhidas como um fato da existência humana, as paixões não são pensadas em si mesmas nesse momento. Tampouco se pode, numa concepção aristotélica, julgar uma pessoa como boa ou má pela paixão da qual ela padece, pois não se poderia deixar de sentir. Por não escolherem sentir algo, mas serem acometidas por uma paixão, as pessoas não poderiam ser responsabilizadas por elas. No entanto, emerge uma questão ética referente ao como se age em relação às paixões sentidas. A capacidade humana de dosá-las permite que se pense uma escala de valores éticos a partir da qual é possível, em Aristóteles, se pensar a excelência ética: “A excelência ética (*areté*) – que traduziremos muito imperfeitamente por virtude - só pode ser determinada pelo modo de reagir às paixões e, mais precisamente, pelo modo como um homem pode temperá-las” (LEBRUN, 1987, p.19).

A proposta aristotélica não é reprimir as paixões ou deixar de senti-las. Trata-se da proposição de aprender a dosá-las de tal modo que seja possível atuar em harmonia ou coerência com elas, evitando posturas estereotipadas como a apatia ou insensibilidade e a extrema suscetibilidade e vulnerabilidade: “O homem virtuoso ou ‘bom’ é o que aprimora sua conduta de modo a medir da melhor maneira possível e em todas as circunstâncias o quanto de paixão seus atos comportam *inevitavelmente*” (LEBRUN, 1987, p. 20). No caso do sujeito virtuoso, bem-nascido e bem-educado, Aristóteles afirma que as paixões, o *pathos*, não o tornariam meramente passivo, uma vez que este seria capaz de colocar as paixões a serviço do *logos*. No entanto, essa postura ética seria muito mais um exercício constante, passível de ser aprendido,



ainda que derive de forças naturais do humano, do que algo que se aprende e se executa de modo concluinte. Daí a necessidade das paixões para o exercício que forja a pessoa ética. Moreau (2003) sintetiza os diferentes tratamentos dispensados às paixões no pensamento filosófico antigo:

Na Antiguidade, portanto, o conhecimento das paixões é antes de tudo um conhecimento da ação sobre as paixões. A própria pluralidade das atitudes a seu respeito remete a diferenças na concepção dessa ação. As paixões não são de modo algum consideradas por si mesmas e em si mesmas, mas se inserem em uma estratégia mais vasta com o intuito de ordenar (Platão), persuadir (retórica aristotélica), emocionar (Horácio) ou curar (paradigma estoíco) (2003, p. 11.).

Se nas sociedades pré-modernas, ainda que houvesse mal-estares em decorrência da organização dos papéis sociais, não é possível afirmar que tais afetos se manifestassem ou fossem percebidos nos termos de um ressentimento, o que, ao contrário, se fará notar na modernidade. Inaugurada no bojo das promessas de igualdade, de secularização da justiça e de rompimento dos lugares sociais estipulados por nascimento, a modernidade possibilitou a alguns estratos sociais o vislumbre de mobilidade social, e também suscitou novas configurações afetivas gestadas a partir dessas novas formas de sociabilidade. Não é possível afirmar, no entanto, que tais promessas tenham sido cumpridas ou que tal reconfiguração social tenha possibilitado o fim dos mal-estares. Ao contrário, as sociedades modernas instalaram também outras possibilidades e expressões de descontentamentos, sofrimentos e paixões (MOSCOSO, 2017).

Já no século XIX, voltando-se para a obra de F. Nietzsche, para quem a temática é bastante cara e cuja obra não pode não ser mencionada quando se discute tal gama de afetos, a concepção de ressentimento refere-se fundamentalmente a um auto envenenamento: um redirecionamento de afetos como rancor, raiva e inveja para o interior do indivíduo. Predomina o sentido de um ódio não elaborado, de uma energia psíquica não movimentada que, putrefata, é frequentemente revisitada e ressentida de modo desproporcional ao ato que a gerou, mesmo quando tal estímulo causante não existe mais. Na filosofia nietzschiana, o conceito ganha uma conotação fisiológica, de adoecimento tanto físico quanto mental e moral, mas também adquire uma conotação social, no sentido de a moral escrava ter sido a vitoriosa no mundo ocidental e provocar, então, uma decadência da vitalidade e das potências dos indivíduos (BITTENCOURT, 2008; 2009; GIACOIA, 2014; PASCHOAL, 2014).

O conceito de ressentimento na obra de Nietzsche se apresenta em um lugar de destaque entre os seus argumentos, fundamentalmente a partir da obra “Genealogia da moral –

uma polêmica”, publicada pela primeira vez em 1887, e se relaciona com conceitos como o de culpa, de má consciência, de ascese, constituindo um campo que pode ser chamado de valores do ressentimento. Ainda que já existam obras que se dedicaram a investigar mais profundamente a concepção de ressentimento nos escritos nietzschianos<sup>5</sup>, é válido para os objetivos aqui propostos que se retome, ao menos brevemente, os sentidos que o termo adquire e a que se refere enquanto caracterização e explicação de um fenômeno no interior dos trabalhos de Nietzsche.

Na primeira dissertação da obra supracitada, o autor associa o ressentimento à moral escrava, em contraposição à moral nobre, cuja vitória no âmbito dos costumes e da moral inaugurada pelo sacrifício de um deus cristão *para a salvação dos homens*, corresponde a um envenenamento no qual o ressentimento se torna gerador de valores. O ressentimento, nesse caso, seria próprio daqueles aos quais é negada a possibilidade de uma reação verdadeira e aos quais resta apenas obter alguma reparação através de uma vingança imaginária:

Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um “fora”, um “outro”, um “não-eu” – e *este* Não é seu ato criador. Esta inversão do olhar que estabelece valores – este *necessário* dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si – é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior para poder agir em absoluto – sua ação é no fundo reação (NIETZSCHE, 1998, p.29).

Nessa primeira dissertação, Nietzsche fará tanto referência ao “homem do ressentimento”, quanto à “moral do ressentimento” e, se por um lado afirma que o sujeito do ressentimento é fraco, impotente e incapaz de reagir frente às adversidades da vida, atribuindo a origem de seus infortúnios ao “inimigo mau”, acusado de ser o culpado de seu sofrimento, de outro lado esse sujeito é capaz de conquistar um lugar de dominância a ponto de impor a moral do ressentimento como culturalmente vitoriosa, ainda que a essa forma de valoração corresponda um envenenamento. “Nesse ponto”, ressalta Paschoal (2014, p.44), “a própria passividade já não remete à ideia simples de não ação, mas passa a caracterizar o princípio básico de um modo de agir que impõe consequências para toda a civilização ocidental, e é vitorioso em relação àquela moral nobre, operando uma transvaloração dos seus valores”. O sujeito do ressentimento adquire, então, mais características:

---

<sup>5</sup> Destaco a obra já citada PASCHOAL, A.E.: *Nietzsche e o ressentimento*. São Paulo: Humanitas, 2014, dedicada inteiramente a pensar a questão do ressentimento; também GIACOIA JR. O.: *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*. 2. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

[...] o homem do ressentimento não é franco, nem ingênuo, nem honesto e reto consigo. Sua alma *olha de través*; ele ama os refúgios, os subterfúgios, os caminhos ocultos, tudo escondido lhe agrada como seu mundo, sua segurança, seu bálsamo; ele entende do silêncio, do não-esquecimento, da espera, do momentâneo apequenamento e da humilhação própria (NIETZSCHE, 1998, p. 30).

Esses sujeitos, no entanto, resultariam necessariamente mais inteligentes e sagazes, por essa ser uma condição de primeira ordem para a sua existência, uma vez que não são capazes de esquecer ou desconsiderar suas desventuras. O oposto dessas características – confiança e franqueza diante de si mesmo, sinceridade e, eventualmente, ingenuidade, capacidade de esquecer e de não levar a sério seus inimigos por muito tempo – são próprias da força do nobre. E o nobre seria justamente aquele que ganha a conotação de “mau” na moral no ressentimento: “perguntemo-nos *quem* é propriamente “mau”, no sentido da moral do ressentimento. A resposta, com todo rigor: *precisamente* o “bom da outra moral, o nobre, o poderoso, o dominador, apenas pintado de outra cor, interpretado e visto de outro modo pelo olho de veneno do ressentimento” (NIETZSCHE, 1998, p. 32).

O sujeito do ressentimento e a transvaloração de valores operada que lhe permite ser vitorioso é mais profundamente caracterizado por Nietzsche quando este indica os conceitos de má consciência e culpa, ambos melhor discutidos na segunda dissertação da obra referida, quando escreve Nietzsche: “[...] já se sabe quem carrega na consciência a invenção da ‘má consciência’ - o homem do ressentimento!” (1998, p. 63-64). Também a partir da discussão sobre os ideais ascéticos, desenvolvida na terceira dissertação, nos quais dominaria “um ressentimento ímpar” (p.107) e por meio dos quais seria possível inocular nos ressentidos a culpa, é possível compreender melhor a que se refere o termo ressentimento na obra de Nietzsche. Essa composição, quase como em constelação, fornece mais indícios tanto das proposições nietzschianas acerca do ressentimento quanto da leitura que, posteriormente, fará Adorno.

Acerca dos ideais ascéticos, Nietzsche aponta uma ambiguidade fundamental para se pensar o ressentimento: a recusa da vida se daria justamente a partir de uma intenção de conservá-la e, tal movimento se daria em função de se perceber a vida degenerada. Evidentemente, para Nietzsche, a saída pelo ressentimento é uma saída doentia, mas ainda assim evidencia a preservação da vontade:

[...] o ideal ascético nasce do instinto de cura e proteção de uma vida que degenera, a qual busca manter-se por todos os meios, e luta por sua existência; indica uma parcial inibição e exaustão fisiológica, que os instintos de vida mais profundos, permanecidos

intactos, incessantemente combatem com novos meios e invenções. O ideal ascético é um tal meio: ocorre, portanto, exatamente o contrário do que acreditam os adoradores desse ideal – a vida luta nele e através dele com a morte, *contra* a morte, o ideal ascético é um artifício para a *preservação* da vida (NIEZTSCHÉ, 1998, p. 109-110, grifos do autor).

Essa tentativa doentia de preservação da vida contra a vida se relaciona com a necessidade de atribuir sentido aos sofrimentos da vida que o sujeito não tem forças para enfrentar. Nesse sentido, mais do que sofrer em função das dores da vida, ele sofreria pela *falta de sentido* do sofrimento (NIEZTSCHÉ, 1998), o que seria habilmente gerido pelos sacerdotes ascéticos que, no movimento de atribuir a culpa do sofrimento ao próprio sujeito, o tornaria ainda mais fraco e inofensivo. O exercício desse “médico”, também um doente, ainda que seja um habilidoso consolador, levaria ao esforço de combater o desprazer de pelo menos quatro modos, todos se aproveitando da culpa inoculada no sujeito e do sofrimento agora ressignificado como castigo que clama por redenção. Esses quatro modos seriam os seguintes: pela redução de um sentimento vital, ou seja, pela necessidade de um embrutecimento; por uma atividade maquinal que apequena a consciência frente a sequência de afazeres e que é entendida a partir da ideia do trabalho com bênção; por uma administração de pequenas alegrias, em especial *a alegria de causar alegria*, compreendida como o amor e compaixão ao próximo que representa uma, ainda que pequena, superioridade em relação ao outro e, por último, pela formação de rebanho, através do qual livra-se do sentimento de fraqueza e impotência (NIEZTSCHÉ, 1998).

Para Nietzsche, o excesso de sentimento mascarado nos ideais ascéticos cumpre a função de uma melhoria moral da sociedade a partir do apequenamento, enfraquecimento e domesticação dos sujeitos, que também cobraria seu preço no que tange ao gosto pelas artes e pelas letras: “O sacerdote ascético corrompeu a saúde da alma em toda parte onde alcançou o poder, e em consequência também corrompeu o *gosto in artibus et litteris* [nas artes e letras]” (1998, p. 133). As artes, que a princípio seriam uma importante oposição à imensidão do poder dos ideais ascéticos, também podem ser capturadas pelo adoecimento típico da lógica do ressentimento: “A vassalagem de um artista ao ideal ascético é, portanto, a mais clara *corrupção* do artista que pode haver, e infelizmente das mais corriqueiras: pois nada é mais corruptível do que um artista” (NIEZTSCHÉ, 1998, p. 141, grifo do autor).

Ocupar-se dessa busca de atribuir sentido ao sofrimento, ocupar-se de uma moralidade despreocupando-se do percurso histórico que foi capaz de forjar uma sociedade em que sujeitos fossem capazes de fazer promessas seria típico da má-consciência do homem do ressentimento. Ele se esquece e não se esforça por saber “Quanto sangue e quanto horror há no fundo de todas

as ‘coisas boas’!...” (NIETZSCHE, 1998, p.52), mantendo uma relação frágil com a verdade que o torna incapaz de pensar a relação entre culpa e dívida e que também o impossibilita de lidar com um sofrimento que seja em vão. Nessa lógica, esse sujeito seria capaz de buscar o sofrimento, caso este lhe fizesse sentido; seria capaz de acolher castigos e vinganças, esquecendo-se que as sociedades tantas vezes castigam mais por raiva que por justiça. Aliás, o sujeito do ressentimento é aquele que atribui valor de justiça à sua vingança:

- Agora uma palavra negativa sobre as tentativas recentes de buscar a origem da justiça num terreno bem diverso – o do ressentimento. [...] hoje esta planta floresce do modo mais esplêndido entre os anarquistas e anti-semitas, aliás onde sempre floresceu, na sombra, como a violeta, embora com outro cheiro. E como do que é igual sempre brotarão iguais, não surpreende ver surgir, precisamente desses círculos, tentativas [...] de sacralizar a vingança sobre o nome de justiça – como se no fundo a justiça fosse apenas uma evolução do sentimento de estar ferido – e depois promover, com a vingança, todos os afetos reativos (NIETZSCHE, 1998, p. 62).

A menção ao antissemitismo aqui é oportuna para se pensar a constelação conceitual que o ressentimento parece ter no interior da obra de Adorno. A despeito dos diversos usos que se fez posteriormente da obra de Nietzsche, é significativo que o ressentimento e a vingança sejam aqui relacionados ao sujeito do preconceito. Note-se também que a preocupação de Nietzsche não parece ser com a busca por justiça, a qual demandaria justamente um sujeito forte e ativo, mas com a transformação da justiça – repleta de contradições e crueldades desde a origem da moralidade e da responsabilidade, aspectos que o sujeito do ressentimento faz questão de desconhecer – na mesquinhez da vingança reativa frente aquilo que incomoda o fraco, o invejoso, o rancoroso. A vingança aqui apareceria como subterfúgio do fraco, do ressentido:

Esses são todos homens do ressentimento, estes fisiologicamente desgraçados e carcomidos, todo um mundo fremente de subterrânea vingança, inesgotável, insaciável em irrupções contra os felizes, e também em mascaramentos de vingança, em pretextos para vingança: quando alcançariam realmente o seu último, mais sutil, mais sublime triunfo da vingança? Indubitavelmente, quando lograssem introduzir na consciência dos felizes sua própria miséria, toda a miséria, de modo que estes um dia começassem a se envergonhar da sua felicidade, e dissessem talvez uns aos outros: “É uma vergonha ser feliz! *existe muita miséria!*”... (NIETZSCHE, 1998, p. 113- 114, grifos do autor).

Contradições importantes já estão indicadas no modo como Nietzsche entende o sujeito do ressentimento. Essas contradições fornecem também potencial crítico ao conceito, pois permitem que polos opostos sejam tensionados e confrontados com a realidade. A radical recusa dos ideais ascéticos, se relaciona, afinal, com o esforço precário em responder ao *horror*

*vacui*, em manter uma última potência de vida, qual seja, querer o nada, o que ainda é uma vontade frente ao nada querer. No entanto, esse movimento é associado à fuga do desprazer, fuga de uma tortura, fuga da ausência de sentido e da lembrança de que é em vão. Precisar fugir das dores da vida, em contraposição ao acolhimento do que o destino reserva, compõem o quadro dos valores do ressentimento e dos valores não nobres triunfando sobre a força de vida; é a transvaloração dos valores que permite que triunfem a fraqueza e a rendição que clama por uma redenção externa:

Se os oprimidos, pisoteados, ultrajados exortam uns aos outros, dizendo, com a vingativa astúcia da impotência: “sejamos outra coisa que não os maus, sejamos bons! E bom é todo aquele que não ultraja, que a ninguém fere, que não ataca, que não acerta contas, que remete a Deus a vingança, que se mantém na sombra como nós, que foge de toda maldade e exige pouco da vida, como nós, os pacientes, humildes, justos” – isto não significa, ouvido friamente e sem prevenção, nada mais que: “nós, fracos, somos realmente fracos; convém que não façamos nada *para o qual não somos fortes o bastante*” [...] (NIETZSCHE, 1998, p. 37).

O sujeito do ressentimento se relaciona assim, com alguma covardia, uma impotência de reagir com força e com vida que é substituída por afetos reativos nocivos e doentios que são, também e por isso, impotentes. Se a cultura teria o papel mais de domesticar do que de fortalecer o sujeito, é na arte que Nietzsche encontra uma importante oposição aos valores ascéticos e ressentidos, mas, como já foi dito, os artistas também seriam corruptíveis e é importante lembrar que até mesmo Wagner, no juízo nietzschiano, haveria sucumbido a esses valores ascéticos (NIETZSCHE, 1998). Sobre a temática da arte, da formação e da cultura, é no conjunto de conferências intitulado “Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino”, no qual Nietzsche traz à tona suas preocupações pedagógicas, que a ideia de um ressentimento em relação à cultura e à possibilidade de construir obras significativas aparece. Dando voz a um “grande filósofo” que não é nomeado, Nietzsche explana suas preocupações acerca de uma cultura que, na segunda metade do século XIX, dava sinais claros de um duplo movimento: estender-se tanto quanto possível e enfraquecer-se:

Duas correntes aparentemente opostas, ambas nefastas nos seus efeitos e finalmente unidas nos seus resultados, dominam hoje os nossos estabelecimentos de ensino, originalmente fundados em bases totalmente diferentes: por um lado, a tendência de *estender tanto quanto possível a cultura*, por outro lado, a tendência de *reduzi-la e enfraquece-la*. De acordo com a primeira tendência, a cultura deve ser levada a círculos cada vez mais amplos; de acordo com a segunda, se exige da cultura que ela abandone suas mais elevadas pretensões de soberania e se submeta como uma serva de outra forma de vida, especialmente aquela do Estado (NIETZSCHE, 2011, p.53).

Apresentadas originalmente como uma série de cinco conferências proferidas por Nietzsche entre janeiro e março de 1872 na Basileia, Suíça, enquanto ele era ainda professor na Universidade e no Pädagogium (mais tarde ele abandonaria as atividades como professor para dedicar-se exclusivamente ao pensamento e à escrita filosófica), a temática dessas conferências abarca problemáticas da educação e da cultura. O contexto geral no qual elas se inserem é o diagnóstico nietzschiano acerca das ideias modernas e do otimismo que as acompanhava, desdobrando-se num processo de massificação da cultura e da educação. No otimismo dispensado à relação com a cultura, Nietzsche percebia a mediocridade e a barbárie despontando como vencedoras, já que os valores próprios a uma moral do escravo, como conformismo, integração e adequação, falavam mais alto que as preocupações filosóficas. Mais especificamente, a preocupação conferida por Nietzsche à formação dos jovens encontrava, a seu ver, empecilhos derivados da incorporação da produção cultural à produção industrial e da vinculação da cultura e da pedagogia ao Estado o que, em seu diagnóstico, provocava um ressentimento em relação à cultura, uma vez que aqueles destinados a produzir grandes obras eram entorpecidos em seu processo de encontrar um verdadeiro mestre e restringidos a uma formação voltada para a mera autoconservação.

Um ponto fundamental dessa construção do ressentimento em relação à cultura seria o modo como os estabelecimentos de ensino valorizavam uma precoce autonomia do aluno, antes de ele realmente ter condições de sustentá-la. Compreendendo que o caminho para a verdadeira formação requer obediência, disciplina e o sentido do dever, ao contrário da apregoada autonomia acadêmica, Nietzsche avaliava que o aluno, que ainda teria necessidade de ser conduzido, deveria encontrar seu mestre – que já tem necessidade de conduzir – num feliz encontro de vocações. Os estabelecimentos de ensino estariam, ao contrário, justamente impedindo essa realização. Aquele aluno que foi forçado a tornar-se autônomo quando sequer tinha condições para tal, é descrito em termos que expressam um ressentimento pela violência sofrida e uma recusa em relação à verdadeira cultura:

Num estado de vazio inconsolável, ele vê seus planos desaparecerem na fumaça: sua situação é insuportável e indigna; oscila entre uma atividade frenética e uma lassidão melancólica. Então, fica cansado, preguiçoso, assustado com o trabalho, aterrorizado com tudo o que é grande e está cheio de ódio contra si mesmo. Ele disseca suas faculdades e acredita ver aí abismos fantásticos e cheios de caos. Em seguida, do alto deste conhecimento de si, que seu sonho inventou, se precipita novamente num ceticismo irônico. Não atribui o menor valor a suas lutas internas, e se sente disposto a tudo que fosse verdadeiramente útil, por mais vil que fosse. Então, busca consolar-se numa atividade precipitada e incessante, para com isso fugir de si próprio (NIETZSCHE, 2011, p. 152).

Afinal, entende Nietzsche (2011), a postura de impelir à *autonomia* seria na verdade uma recusa e uma repressão da necessidade de cultura. O efeito de tal repressão culminaria em homens de “cultura” “impulsionados por um desespero interior a um furor hostil contra a cultura, cujo acesso ninguém lhe quis mostrar” (2011, p. 153). A necessidade de cultura violentamente impedida acabaria por inflamar-se de modo selvagem até o ápice de gritar “eu sou a cultura!” (p.154). E esses homens, qualificados por Nietzsche como degenerados, não poderiam sequer esquecer-se dessa condição: “Nascestes para a cultura mas foste educado pela incultura! Tu és um bárbaro impotente, escravo do dia, atado pela corrente do momento e faminto – eternamente faminto!” (p. 154). A aproximação com um estado psicofisiológico do ressentimento faz-se notar nessa condição de ódio a si mesmo e à cultura. Aspectos da fisiologia e da raça que aparecem de modo notório nessas duas obras de Nietzsche referidas aqui aparecerão de modo radicalmente distintos em Adorno, para quem o sujeito é pensado num movimento dialético caro a quem, afinal, construiu uma teoria crítica da sociedade. Outros aspectos do conceito de ressentimento precisam ser pensados em relação ao contexto histórico no qual viveram os dois autores, mas não devem ser recusados de antemão, o que pode ser melhor esclarecido somando-se a análise acerca da leitura que Adorno realiza do conceito de ressentimento.

Adorno, no século XX, faz referência à tradição na qual se insere Nietzsche ao usar o vocábulo com o adendo: “para usar a expressão nietzschiana”. Aliás, em mais de um aspecto se pode afirmar o quanto Adorno teceu considerações concordantes com Nietzsche, principalmente em termos de diagnósticos do estado de crise da cultura e da formação. No entanto, o sentido que Adorno dá ao termo, como o explica e de que modo compreende as múltiplas determinações do objeto não pode ser identificado de todo ao sentido atribuído por Nietzsche, visto que os dois autores mantêm diferenças fundamentais acerca da constituição dos sujeitos, dos processos psicológicos e da relação destes com a cultura e as sociedades. A leitura que Adorno faz de Nietzsche, assim como de outros autores, inclui um radical giro dialético que leva a distinções fundamentais. Ambos – o primeiro no século XIX e o segundo no XX -, realizaram a crítica do modo como a cultura era falsamente democratizada, de como as pessoas poderiam ser impedidas de acessar a verdadeira formação e das implicações subjetivas desse cenário.

No entanto, uma análise crítica do percurso explicativo dessas condições somada à concepção histórica e dialética da individualidade, da constituição da subjetividade e da relação indivíduo-sociedade distanciam Adorno da concepção nietzschiana. Ao pensar o ressentimento a partir da tradição adorniana torna-se necessário considerar a trajetória, o momento histórico,



os fundamentos e propostas que situam esse autor como teórico crítico da sociedade, uma diferença fundamental daquele autor que se entende psicólogo. Essa discussão aproxima o debate acerca do ressentimento de discussões sobre a personalidade autoritária, sobre os estudos acerca do preconceito, sobre os novos sacrifícios exigidos para a autoconservação e suas condições e implicações. A investigação acerca dessas relações adquire importância crucial enquanto instrumento para leitura e compreensão das contradições do presente.

Em termos etimológicos, Adorno também utiliza, no texto alemão, o termo incorporado do francês, “*ressentiment*”, para se referir a essa constelação de afetos. Em sua tipologia de ouvintes, por exemplo, é proposto o “*Ressentiment-Hörer*”. Quando escreve em inglês, por outro lado, Adorno utiliza o termo *resentful*, como acontece, por exemplo no texto dedicado ao estudo da personalidade autoritária. Tendo indicado a complexidade semântica do termo ressentimento e também sinalizado a dimensão que ele adquire no interior da obra de Adorno, a proposta agora é atentar-se para a crítica dialética dos autores da Teoria Crítica que, na formulação desse escopo teórico teceram considerações importantes acerca da cisão entre intelecto e sensibilidade e das implicações subjetivas do contraditório processo entendido como progresso. Na sequência, a proposta é dedicar maior atenção a como, no interior do programa da Teoria Crítica, Adorno desenvolve as discussões acerca do ressentimento.

## 1.2 O contexto e o projeto da Teoria Crítica da Sociedade

Há importantes trabalhos já consolidados (BUCK-MORSS, 1979; WIGGERSHAUS, 2002; JAY, 2008) acerca dos acontecimentos que antecederam, que marcaram o surgimento do *Institut Für Sozialforschung*, em Frankfurt, na Alemanha, bem como acerca das problemáticas que foram acolhidas e enfrentadas e dos modos como os membros do *Institut* se posicionaram e trabalharam essas questões, construindo, então, o projeto de uma Teoria Crítica da Sociedade, o que permite que este percurso seja tratado aqui sumamente. Em síntese, pode-se dizer que a Teoria Crítica foi inicialmente concebida a partir do desenvolvimento dos trabalhos do *Institut Für Sozialforschung*, fundamentalmente depois que Max Horkheimer assumiu a direção, em janeiro de 1931, e foi impulsionada ao longo dessa década.

Contraditoriamente nomeada de “Escola de Frankfurt”, os intelectuais que compunham tal grupo foram alvo de perseguição do regime nazista que alcançou o poder na Alemanha em 1933, o que os levou ao exílio e à transferência do *Institut* para a Suíça, a França, a Inglaterra e, finalmente, para a universidade de Colúmbia, em Nova Iorque. A experiência do

exílio e a ascensão do nazismo em um país intelectualmente avançado como a Alemanha foi fundamental para a construção do escopo da Teoria Crítica e um ponto de não retorno em relação à crítica realizada por outras escolas de pensamento. Desde o início, ela tinha em seu cerne a proposta de construção de um projeto teórico capaz de fornecer subsídios para a compreensão da sociedade como um todo, tendo como fim a transformação da sociedade vigente no sentido da emancipação. Tal projeto era crítico dos sistemas teóricos fechados e recusou-se em constituir-se como tal, mantendo seu caráter crítico, negativo e inacabado<sup>6</sup> (JAY, 2008; MAISO, 2013).

Se no início dos trabalhos do *Institut* era praxe que seus membros se intitulassem marxistas, sob a direção de Horkheimer e frente aos novos acontecimentos com os quais tais pensadores foram confrontados – fundamentalmente: uma mudança qualitativa do capitalismo liberal ao capitalismo monopolista; um não empobrecimento do proletariado, mas uma melhoria nas condições gerais de vida e a ascensão do nazismo e do fascismo-, tal síntese já não era mais possível:

A experiência fundadora da Teoria Crítica, escrita com maiúsculas, é que o final do mundo burguês não levou – como havia esperado Marx – ao triunfo da história humana sobre a coação pseudo-natural, mas sim a um modelo social que continuava a velha heteronomia, mas em um marco qualitativamente diferente (MAISO, 2010, p. 04, tradução minha<sup>7</sup>).

A constatação de que os trabalhadores não só não fariam resistência ao nazismo como o impulsionariam exigiu novas ferramentas de análise para que se compreendesse o presente que se escancarava. E é nesse contexto que tais investigadores incorporaram os estudos em Psicanálise como um modo de revitalizar o pensamento marxista e também desvendar o “enigma da docilidade” (ZAMORA, 2007) que possibilitou a ascensão da barbárie (MAISO, 2013). Esses estudos vinham sendo realizados desde os anos de 1920, fundamentalmente por Erick Fromm, e a incorporação da psicanálise pela teoria social produzida pelo grupo foi

---

<sup>6</sup> Há uma importante crítica realizada aos autores que se intitulam herdeiros da tradição da Teoria Crítica no sentido de que, impulsionados por um revisionismo que se anuncia superando as questões deixadas pelos pensadores que os antecedem, solapam justamente os princípios estruturais da crítica radical e negativa deste projeto teórico. O próprio Adorno já havia explicitado os problemas de um revisionismo na psicanálise. Ver A psicanálise revisada. In. Ensaio sobre psicología social e psicanálise, 2007.

<sup>7</sup> No original: “La experiencia fundadora de la Teoría Crítica, escrita con mayúsculas, es que el final del mundo burgués no llevó –cómo había esperado Marx – al triunfo de la historia humana sobre la coacción pseudo-natural, sino a un modelo social que continuaba la vieja heteronomía, pero en un marco cualitativamente distinto” (MAISO, 2010, p. 04).

processual e não se deu sem conflitos mesmo entre os então membros do *Institut*. Ela foi sendo concebida a partir do estudo de como se dá a internalização da coerção e da violência externa de tal modo que isso constitua a subjetividade e se converta em auto coerção. Esse movimento remete à dialética entre civilização e natureza e torna inescapável pensar o destino das paixões e impulsos reprimidos no processo da civilização. As considerações de S. Freud acerca do mal-estar nos rememoram de que uma norma persistente no processo civilizatório é justamente garantir a conservação do sujeito cobrando o preço do sacrifício (MAISO, 2013).

Investigar quais são os sacrifícios tipicamente exigidos e os sofrimentos caracteristicamente impostos em cada momento histórico se torna uma tarefa das mais relevantes, além de ser um exercício investigativo permanente que é deixado às gerações sucessoras enquanto um desenrolar do pensamento teórico crítico. No que tange ao contexto quando da concepção da Teoria Crítica, ao contrário dos hegelianos de esquerda que estavam em uma Alemanha em princípios de uma modernização capitalista, os teóricos de Frankfurt precisaram lidar com um cenário, no início do século XX, de modificações qualitativas do capitalismo e de reorganização da vida política e econômica marcada pela crescente concentração de poder em monopólios econômicos. As transformações industriais naquele início de século indicavam que a livre concorrência liberal dava cada vez mais lugar aos grandes conglomerados empresariais, solapando a iniciativa de empresários individuais que deveriam fundir-se ou desaparecer. Também era notória a crescente intervenção estatal na economia, sem que isso significasse, é verdade, uma apropriação das intenções socialistas. Ao contrário, os grandes conglomerados econômicos foram tornando-se, cada vez mais, o alvo dos cuidados e investimentos governamentais.

Ao mesmo tempo, ainda que de um modo radicalmente desigual e injusto, o crescimento da riqueza material das sociedades sob tais sistemas favoreceu a integração dos trabalhadores, uma vez que tal classe social passou a ter o que perder além das suas algemas, alcançando níveis de melhoria da qualidade de vida e ascensão a possibilidades de consumo que não foram previstas por Marx. Essa condição se desdobrou em uma aceitação da condição econômica vigente e trouxe novos desafios para o pensamento e para a práxis social que buscava a transformação social identificando o proletariado como classe revolucionária. A integração dos sujeitos à lógica perversa do capital monopolista não foi um indício de uma superação das classes sociais como se poderia ingenuamente supor, mas sim uma nova forma de mascarar as desigualdades sociais e as violências e sacrifícios necessários para a manutenção da autoconservação da vida. Com a economia psíquica dos sujeitos cada vez mais integrada à lógica e aos avanços do capital, a necessidade de uma máscara ideológica também se

transforma: a aparência, afinal, já era a da superação, mesmo que a sociedade estivesse longe de se identificar com a humanidade.

Ao voltar-se à questão da dominação implantada no cerne do processo civilizatório, os teóricos frankfurtianos construíram uma crítica à racionalidade que emerge como fundamental para a análise do ressentimento, pois traz à tona que as cisões entre a vida afetiva e a vida intelectual, entre natureza e cultura também estão instaladas no contraditório processo que reconhecemos como sendo a civilização, condenando à clandestinidade a sensibilidade e criando impedimentos para a experiência. Adorno e Horkheimer (2006) já haviam indicado que paira um tabu sobre o conhecimento que de fato se abre para o objeto. O pensamento ordenador, vitorioso no desenrolar de um processo em que o Eu aprendeu a sujeitar-se ao mundo e a embrutecer, acaba identificado à verdade impedindo outras formas de conhecimento que contrariem a ordenação formal.

### 1.3 A leitura adorniana: a dialética da constelação do ressentimento

Theodor W. Adorno (1903 – 1969) é um autor forjado a partir da clássica formação burguesa. Em suas obras é possível encontrar referências aos grandes autores do pensamento ocidental tanto no campo da filosofia como da música, do teatro e da literatura. Adorno não se dedicou especificamente a apenas uma disciplina e congregou ao trabalho filosófico uma peculiar sensibilidade estética. Partilhando com Horkheimer a rigorosa mentalidade filosófica, seu ingresso ao círculo que compunha o *Institut* e sua filiação oficial em 1938 foram coerentes com a modificação de rumo teórico pela qual passou o grupo após a assunção da direção por Horkheimer. Essa modificação se deu fundamentalmente em função da constatação da possibilidade de Auschwitz, que será a chave para se compreender o que viria a ser desenvolvido principalmente por T. W. Adorno:

Se quiséssemos caracterizar o pensamento de Adorno de maneira precisa e, ao mesmo tempo, concentrada, talvez sua contemporaneidade consciente com Auschwitz devesse ser destacada. Não é que Adorno tenha transformado essa catástrofe em um tópico, em um assunto entre outros. Em sua imensa obra, as referências expressas a Auschwitz não são tão numerosas, mas toda ela está escrita desde a ruptura do processo histórico que significou essa catástrofe (ZAMORA, 2004, p.14, tradução minha<sup>8</sup>).

---

<sup>8</sup> No original: “Si quisiéramos caracterizar el pensamiento de Adorno de una manera precisa y, al mismo tiempo, concentrada, quizás habría que resaltar su consciente contemporaneidad con Auschwitz. No es que Adorno

É sob essas chaves de leitura que se pretende seguir a investigação acerca do uso do termo ressentimento no interior do pensamento deste autor. Quando Adorno se refere ao conceito de ressentimento, algumas vezes indica que se refere a Nietzsche. No entanto, Adorno se referirá ao conceito do autor de “Genealogia da Moral” sem escapar da leitura de F. G. Hegel, de K. Marx e de S. Freud apenas para ficar em alguns nomes, os quais trazem novos elementos para a leitura dialética e a contrapelo que Adorno imprime ao conceito. É nesse sentido que Adorno vai além de Nietzsche: se este interpreta a noção de ressentimento à luz de uma psicologia e de uma constituição moral do sujeito, aquele trará questões e contribuições, no projeto de uma Teoria Crítica da Sociedade, acerca de quais são as condições sociais que possibilitam, historicamente, a constituição de personalidades afeitas ao ressentir-se.

A realidade forja sujeitos e, na configuração de uma sociedade pautada na exploração, tais sujeitos se constituem danificados e não plenos de possibilidades. No entanto, o círculo de integração das personalidades não está fechado – ainda é possível minimamente pensar sobre o peso e a força impositiva de tal integração -, de tal modo que as contradições e resistências ainda podem ser cultivadas e fortalecidas no âmbito de um eu consciente. Para que seja possível que essas questões sejam pensadas de um modo consequente, faz-se necessário aqui que se retome mais profundamente à relação dialética entre indivíduo e sociedade e que se discuta a construção adorniana de uma teoria social psicanaliticamente orientada para que, então, seja possível compreender o ressentimento inserido numa dinâmica de interiorização dolorosa e conflituosa da dominação social.

Ao voltar o olhar para a construção da personalidade Adorno não pretendeu separar os sujeitos das questões sociológicas ou históricas. É verdade que a própria sociedade, organizada a partir de sacrifícios, violências e antagonismos, é fermento para a constituição de subjetividades danificadas e impedidas de desenvolver-se plenamente, mas se a base material da sociedade é um aspecto no processo dessa dialética entre o indivíduo e a sociedade, a dimensão psicológica vem a ser um outro aspecto relacionado, mas não identificado às condições materiais. A partir de Adorno, se considerarmos que a sociedade hodierna oferece um sem número de condições para fomentar o ressentimento, as perguntas sobre o porquê de algumas pessoas serem afeitas ao ressentir-se e outras não, sobre o porquê de algumas pessoas

---

convirtiera esa catástrofe en un tema, en un asunto entre otros. En su inmensa obra las referencias expresas a Auschwitz no son tan numerosas, pero toda ella está escrita desde la ruptura del proceso histórico que significó dicha catástrofe” (ZAMORA, 2004, p.14).

acatarem, inclusive de bom grado, o apelo e a manipulação do ressentimento enquanto outras, também imersas em condições que favorecem tal constelação afetiva, recusam ocupar esse lugar, exigem maior atenção e anunciam que não há resposta simples.

Isso posto, chegamos a um ponto em que, se não é possível explicar o ressentimento com base em tendências individuais simplesmente, tampouco é suficiente a justificativa de que, afinal, nossa sociedade fomenta as condições para tal, como se houvesse um indivíduo *a priori* que fosse paulatinamente deformado pela sociedade. Para anunciar a compreensão adorniana que será aprofundada na sequência, é válido recorrermos às palavras do autor:

Embora a personalidade seja um produto do ambiente social do passado, não é, uma vez que tenha se desenvolvido, um mero objeto do ambiente atual. O que se desenvolveu é uma estrutura dentro do indivíduo, algo que é capaz de ação autoiniciada sobre o ambiente social e da seleção dos vários estímulos incidentes; algo que, ainda que seja sempre modificável, é com frequência muito resistente à mudança fundamental (ADORNO et. al., 2009, p. 160, tradução minha<sup>9</sup>).

Ao pensar o ressentimento, então, como uma constelação afetiva percebida no interior do indivíduo, é preciso ter em mente a complexidade da relação entre o indivíduo e a sociedade, que se expressa teoricamente no esforço em realizar a análise social com orientação psicanalítica. A deformação que se exprime nas subjetividades danificadas não é uma patologia do indivíduo, mas da sociedade: “[...] não existe substrato algum dessas ‘deformações’, nenhuma interioridade ôntica sobre a qual os mecanismos sociais atuariam de fora apenas: a deformação não é uma doença do homem, mas da sociedade, que gera suas crias com aquela ‘tara hereditária’, que o biologismo projeta na natureza” (ADORNO, 1993, p. 201).

### 1.3.1 Teoria social e psicanálise no pensamento de Adorno: a dialética indivíduo – sociedade

Pensar a relação entre teoria social e psicanálise no pensamento de Adorno requer alguns cuidados. Adorno foi leitor de Freud e acolheu as mudanças de rumo nos trabalhos do *Institut* concordando com as preocupações e esforços de Horkheimer em compreender os

---

<sup>9</sup> Na obra em castelhano consultada: “Si bien la personalidad es un producto del entorno social del pasado, no es, una vez que se ha desarrollado, un mero objeto del entorno actual. Lo que se ha desarrollado es una estructura dentro del individuo, algo que es capaz de la acción autoiniciada sobre el entorno social y de la selección con respecto a los variados estímulos incidentes; algo que, aunque siempre modificable, es con frecuencia muy resistente al cambio fundamental” (ADORNO et. al., 2009 p. 160).

aspectos pulsionais que seriam cruciais para a lealdade dos dominados mesmo diante das mais evidentes contradições econômicas. Para Horkheimer, essa lealdade não seria determinada pelo conhecimento ou pela cognição, mas por uma engrenagem pulsional que falsearia a consciência impedindo a percepção das forças sociais coercitivas que são, afinal, internalizadas. Apesar das posteriores diferenças entre os autores, essa ideia já estava nos trabalhos de Fromm quando este investigava a estrutura pulsional *a partir* da estrutura socioeconômica: conhecer o poder ideológico e a violência que a sociedade exercia sobre o indivíduo já não era suficiente para explicar a conformidade social dos oprimidos. Tornou-se patente que seria necessário investigar as estruturas de caráter que se consolidam ao longo do processo de desenvolvimento e que criam as condições de adesão e conformação social mesmo de modo contrário ao interesse dos indivíduos (ZAMORA, 2013).

Posteriormente, os trabalhos de Fromm culminaram em uma análise tipológica do caráter que passara a ser entendido como uma estrutura diretamente correspondente a dadas condições sociais excluindo as mediações e caindo num determinismo classificatório que não passara despercebido por Adorno e Horkheimer. Estes, por sua vez, desenvolveram concepções mais dialéticas da relação entre sociedade e os aspectos libidinais do indivíduo buscando investigar conflitos e dinâmicas pulsionais que resultariam na imposição dos processos sociais aos sujeitos pensando tais dinâmicas engendradas no movimento do processo civilizatório. Alguns elementos dessa discussão serão analisados mais minuciosamente no tópico acerca da personalidade autoritária. Por ora cabe dizer que se configurou, desse modo, uma contraposição à obra de Fromm em função de esta ter se desenvolvido num sentido de dessexualizar a teoria freudiana, abrindo mão de um elemento relevante para pensar o modo como se dá a deformação do indivíduo pela estrutura social (ZAMORA, 2007; JAY, 2008; MAISO, 2013; ADORNO, 2015a).

Não aceitando nem a sociologização da psicanálise nem a psicologização da sociedade, Adorno e Horkheimer reconheceram a relevância do pensamento freudiano por este haver assinalado a existência de uma ameaça regressiva no interior mesmo do processo que pode aparecer à consciência ingênua como progresso (ADORNO; HORKHEIMER, 2006; ZAMORA, 2007). Apesar de se haver que cuidar para não recair nos dois polos mencionados, o pensamento de Adorno deve ser compreendido a partir da primazia da sociedade frente ao indivíduo: o autor, no bojo do programa da Teoria Crítica, trabalhará pela construção de uma crítica da cultura e da sociedade fazendo uso da psicanálise enquanto um instrumental necessário para compreender as mediações entre a realidade concreta e as subjetividades que, forjadas em mediação com o conjunto de uma sociedade que é fundada no antagonismo,

constituem-se como subjetividades danificadas. Em outras palavras, a mediação psíquica é um elemento constitutivo da teoria social (ADORNO, 1993; 2004; 2015b; ZAMORA, 2007; MAISO, 2013). Nas palavras de Adorno:

Há mais de trinta anos delineia-se nas massas dos países altamente industrializados a tendência de se entregar a políticas catastróficas, em vez de perseguir interesses racionais, dentre eles, em primeiro lugar, a preservação da própria vida. Prometem-se vantagens mas, ao mesmo tempo, a ideia de sua felicidade é substituída enfaticamente por ameaça e violência; são impostos imensos sacrifícios, a existência é imediatamente ameaçada e apela-se a desejos latentes de morte (ADORNO, 2015b, p. 71).

A relação entre teoria social e psicanálise na Teoria Crítica emerge no exercício de investigar como a coerção externa de uma sociedade cindida, fundada na dominação e no antagonismo, mas que ao mesmo tempo está supostamente organizada para garantir a sobrevivência do indivíduo e cuja retroalimentação também depende da autoconservação das pessoas, é convertida em autocoerção enquanto violência internalizada durante o processo de constituição das subjetividades. O mecanismo psíquico que possibilita tal conversão remete ao que Zamora (2007) chamou de “enigma da docilidade” e indica também o momento em que, no interior do pensamento adorniano a psicanálise tornou-se necessária e foi, pela primeira vez, pensada dialeticamente:

Não é suficiente apenas a velha explicação de que os interessados controlam todos os meios da opinião pública, pois as massas dificilmente seriam cativadas por falsas propagandas, toscas e capciosas, se nelas mesmas não houvesse algo que correspondesse às mensagens de sacrifício e vida perigosa. Por isso se considerou necessário, com relação ao fascismo, completar a teoria da sociedade com a psicologia, sobretudo a psicologia social analiticamente orientada (ADORNO, 2015b, p. 71-72).

O contexto histórico em que essas construções teóricas se fazem, a saber, a transição de um capitalismo liberal para um capitalismo monopolista, suscitaram as seguintes questões: qual seria a dinâmica libidinal engendrada nesse momento histórico? Quais seriam as coerções e sacrifícios, bem como os ganhos adaptativos, possibilitados por uma reconfiguração do capital? Qual a função do indivíduo nessa configuração? O diagnóstico de Adorno não é desconhecido: o capital monopolista não só requer cada vez menos individualidade como tampouco quer ser molestado por ela: “Se, no liberalismo, a individuação de uma parte da população era uma condição da adaptação da sociedade em seu todo ao estágio da técnica, hoje, o funcionamento da aparelhagem econômica exige uma direção das massas que não seja



perturbada pela individuação” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 167-168). E nos escritos de Horkheimer (2015):

[...] a necessidade de ajustamento por certo existiu também no passado; a diferença está no *tempo* da conformidade, no grau em que essa atitude permeou todo o ser das pessoas e alterou a natureza da liberdade conquistada. Acima de tudo, está no fato de que a humanidade moderna capitula a esse processo não como uma criança que tem uma confiança natural na autoridade, mas como um adulto que abre mão da individualidade já adquirida. A vitória da civilização é demasiado completa para ser verdadeira. Logo, ajustar-se, em nossa época, envolve um elemento de ressentimento e fúria suprimida (HORKHEIMER, 2015, p.113).

Para aprofundar essas questões, Adorno voltou a atenção para os trabalhos freudianos, entendendo que a psicanálise é “a única que investiga seriamente as condições subjetivas da irracionalidade objetiva” (ADORNO, 2015b, p. 72) e compreendendo que Freud apresentou a pequena empresa psicológica no interior do indivíduo, em cuja esfera estariam as marcas da socialização numa sociedade que dispensa a individualidade (ADORNO; HORKHEIMER, 2006). Adorno e Horkheimer mantiveram uma certa ortodoxia na leitura da tradição freudiana, porém realizando-a no interior de uma teoria social negativa e dialética. É importante assinalar que a leitura psicanalítica realizada por Adorno não o realoca de seu lugar de teórico social, pois ele segue entendendo que a sociedade se configura a partir da lei de troca, por meio da qual cada indivíduo é socializado e a qual todos que não querem sucumbir devem submeter-se. E, sendo essa sociedade fundada no antagonismo, os psicologismos que buscam essências individuais não servem a não ser para mascarar tais contradições e constituem-se como ideologia: “O psicologismo em todas as suas formas, que toma o indivíduo como ponto de partida incondicional, é ideologia” (ADORNO, 2015b, p. 89). O desafio é, então, pensar as dinâmicas subjetivas e os sofrimentos individuais que são engendrados na relação com uma cultura contraditória que produz subjetividades danificadas.

Em função disso, a compreensão sobre o modo como o ressentimento em relação à cultura é hoje fomentado, produzido e/ou acolhido pelas condições materiais da vida concreta requer que se interprete como ele se manifesta na contemporaneidade e a quais condições da sociedade ele corresponde, considerando os sacrifícios que são tipicamente impostos aos sujeitos na fase atual do modo de organização da vida. Isso inclui necessariamente pensar tanto uma dinâmica social como uma dinâmica psíquica, ambas envolvidas em uma relação inescapável. Ainda que Adorno não pudesse escrever sobre o ressentimento à cultura no século XXI, numa sociedade constituída com as peculiaridades da sociedade brasileira, como já foi dito, trata-se de, a partir de suas contribuições, que são retomadas neste capítulo, exercitar o

pensamento para a interpretação do presente sob novas condições, assunto que será mais profundamente desenvolvido no próximo capítulo.

Voltar o olhar para as determinações históricas nos confronta inclusive com o fato de que a própria categoria “indivíduo” não é natural: “Enquanto falam incessantemente sobre a influência da sociedade sobre o indivíduo, eles esquecem que não apenas o indivíduo, mas a própria categoria da individualidade são um produto da sociedade” (ADORNO, 2015a, p. 52). Nesse contexto, “uma psicologia que nada quer saber da sociedade e que insiste idiossincraticamente no indivíduo e em sua herança arcaica exprime mais da fatalidade social do que uma que se integra à não mais existente *universitas literarum* [...]” (ADORNO, 2015b, p. 75). Se nas preocupações ao longo do século XIX ainda se percebe a manutenção da ideia de um indivíduo fechado e autossuficiente, bem como de uma caracterização idealista da subjetividade, será aos finais desse mesmo século que se vislumbrará questões sobre a relação entre indivíduo e sociedade. O século XX fornecerá maiores condições para que diferentes áreas do conhecimento se dediquem à investigação acerca da composição interna do indivíduo e sua dinâmica. A percepção de si como um sujeito no mundo também encontrará condições de desenvolver-se nesse cenário de mudanças sociais, econômicas, políticas e culturais obrigando o desenvolvimento do pensamento no sentido de considerar sem desculpas a relação entre indivíduo e sociedade e também em relação à natureza, interna e externa. O conceito de “pessoa”, como nos explicam Adorno e Horkheimer (1973) será importante por abarcar tais relações superando a ideia de indivíduo como uma categoria indivisível e autodeterminada a princípio:

[...] Se o homem, na própria base de sua existência, é para os outros, que são seus semelhantes, e se unicamente por eles é o que é, então a sua definição última não é a de uma indivisibilidade e unicidade primárias mas, outrossim, a de uma participação e comunicação necessária com os outros. Mesmo antes de ser indivíduo o homem é um dos seus semelhantes, relaciona-se com os outros antes de se referir explicitamente ao eu; é um momento das relações em que vive, antes de poder chegar, finalmente, à autodeterminação. Tudo isso se expressa através do conceito de pessoa [...] (ADORNO; HORKHEIMER, 1973, p.47)

A pessoa, e as manifestações de ressentimento, portanto, não podem ser compreendidas como fatos meramente psicológicos e frutos de uma dinâmica interna que se manifestaria em função de forças psíquicas e características de personalidade. O conceito mesmo de personalidade será discutido aqui considerando a historicidade e a dialética desse sujeito, neste caso, afeito ao ressentimento, num esforço também de evitar que concepções individualistas e psicologizantes da vida afetiva, bem como as concepções mecanicistas que

enxergam relações causais diretas na relação entre sujeito e sociedade, se sintam corroboradas por esta discussão. Dito de um outro modo, nem o sujeito recortado é causa primeira das suas próprias manifestações afetivas – ainda que haja uma pessoa que sinta e se perceba individualmente -, nem tal sujeito, ainda que se desenvolvendo em relação à sociedade, é um mero efeito de seu entorno. Nesse sentido, a compreensão da dialética entre o indivíduo e a sociedade se relaciona intimamente com a proposição de aproximação entre teoria social e psicanálise – ou uma psicologia social analiticamente orientada:

Em vez de destacar o indivíduo dos processos sociais, para então descrever as influências formadoras dos últimos, uma psicologia social analítica teria que descobrir forças sociais determinantes nos mecanismos mais íntimos de indivíduo. [...] Quanto mais profundamente a psicologia sonda as zonas críticas no interior do indivíduo, tanto mais pode perceber de forma adequada os mecanismos sociais que produziram a individualidade (ADORNO, 2015a, p. 52).

Esse movimento emerge como fundamental para a investigação acerca do ressentimento, mas é preciso analisa-lo com mais atenção. Se, por um lado, a separação entre a sociedade e a psique, tal como apregoa a divisão das ciências e do trabalho do conhecimento, é falsa consciência por eternizar a separação entre o sujeito vivo e a objetividade como se esta não fosse também proveniente da ação daqueles, de outro lado, a falsa consciência traz também um elemento de verdade, pois vida interna subjetiva e vida externa concreta estão de fato cindidas e é preciso reconhecer essas diferenças (ADORNO, 2015b). Dito de outro modo, se não é o caso de considerar a psicologia e sociologia como ciências absolutamente distintas, separadas por um decreto metodológico, tampouco é o caso de abolir as diferenças:

A separação entre sociologia e psicologia é incorreta e correta ao mesmo tempo. Incorreta, ao endossar a renúncia ao conhecimento da totalidade, que também impõe a separação; correta, na medida em que registra de forma não reconciliada a ruptura realmente consumada, em vez da unificação apressada no conceito (ADORNO, 2015b, p. 90-91).

Pensar a questão do ressentimento – uma constelação afetiva que remete ao modo como um indivíduo sente e percebe as próprias emoções e o mundo ao redor -, portanto, implica considerar a constituição dos sujeitos enquanto personalidades e subjetividades razoavelmente estáveis em íntima e inescapável relação com a cultura e a sociedade. Se não se pode afirmar que os sujeitos *nascem* ressentidos, faz-se necessário pensar a construção do ressentimento nas condições concretas da sociedade e da cultura e a constituição de sujeitos propensos ao ressentir-se – afinal, por mais que existam as condições para tal manifestação afetiva, não são

todos os sujeitos que se relacionam com os bens culturais mediados por essa constelação afetiva. Em outras palavras, trata-se de pensar que as condições que favorecem o ressentir-se não estão cerceadas a tal ponto que não sejam possíveis a emergência e a construção de outras mediações afetivas: “As diferenças específicas dos indivíduos são tanto marcas da pressão social quanto cifras da liberdade humana” (ADORNO, 2015b, p. 81). Se o ressentimento não é inato e se consolida num processo de internalização da cultura, é necessário compreender de que modo ele se torna uma característica e uma manifestação individual, ainda que coletiva e partilhada.

Aprofundemos essa análise. Adorno compreendeu que no cerne da contribuição freudiana para uma teoria social que fosse fiel em acolher as problemáticas e desafios daquele contexto histórico estava o conflito do Eu com o Isso: Freud teria compreendido um processo dinâmico de internalização da autoridade externa ao entender os conflitos psíquicos como resultantes da oposição entre as pulsões libidinais que, baseadas no princípio do prazer, reclamam por satisfação, e os limites concretos à satisfação dessas pulsões impostos pela sociedade. As satisfações que, por seu turno, corresponderiam à vida em sociedade tampouco parecem compensar os sacrifícios exigidos dos sujeitos que, afinal, são obrigados a novas renúncias e a outros sofrimentos. Essa noção freudiana de um eu ferido, agressivo e que não é senhor de si será importante para o processo de acolhimento da psicanálise pela teoria social dos frankfurtianos por superar as explicações meramente racionalistas da consciência. Afirma Freud:

[...] no início a consciência (mais corretamente: o medo que depois se torna consciência) é causa da renúncia instintual, mas depois se inverte a relação. Toda renúncia instintual torna-se uma fonte dinâmica da consciência, toda nova renúncia aumenta o rigor e a intolerância desta, e, se pudéssemos harmonizar isso melhor com o que sabemos da história da origem da consciência, seríamos tentados a defender a tese paradoxal de que a consciência é resultado da renúncia instintual, ou de que esta (a nós imposta do exterior) cria a consciência, que então exige mais renúncia instintual (FREUD, 2010a, p. 99).

É interessante aqui atentar para o conteúdo que Freud acrescentou entre parêntesis: algo como, no princípio havia medo e este se torna progressivamente consciência. É ele também que aparece na gênese da burrice proposta por Adorno e Horkheimer (2006), condição que se relaciona intimamente com um ressentimento em relação ao conhecimento, à cultura e à experientiação: “O corpo é paralisado pelo ferimento físico, o espírito pelo medo” (p. 210). Se foi a busca por extirpar o medo que impulsou o processo de esclarecimento (ADORNO; HORKHEIMER, 2006), o desenrolar civilizatório, por sua vez, alçou os seres humanos num

estado de medo constante visto que, progressivamente, a organização social mostrou a desproporção de seu poder frente ao indivíduo. Ressentir-se dessa condição de impotência soa quase evidente:

Na sociedade desenvolvida de troca, este medo, em face da desproporção entre o poder das instituições e a impotência do indivíduo, universalizou-se de tal maneira que seriam necessárias forças sobre-humanas para se deixar tocar por ele, enquanto, ao mesmo tempo, a maquinaria social [*das Getriebe*] reduz incessantemente as forças de resistência de cada indivíduo (ADORNO, 2015b, p. 78-79).

Se Adorno e Horkheimer (2006), ao investigarem a autodestruição do processo de esclarecimento, compreenderam a dominação instalada no cerne da cultura, Freud, em sua explicação sobre a origem do Eu, havia descoberto a dinâmica da dominação no interior dos sujeitos, em suas dinâmicas psíquicas. Acolhendo o pensamento freudiano, a Teoria Crítica adquiriu um importante saber para investigar mais profundamente os meandros do conflito entre a busca de satisfações e as coerções sociais que impõem aos sujeitos limites severos aos quais devem submeter-se e adaptar-se como meio de garantir a sobrevivência nessa realidade. É nesse sentido que se compreende, como já foi dito, a necessidade de interpretar o ressentimento em íntima relação com a história de sacrifícios exigidos dos sujeitos bem como as renúncias que são tipicamente exigidas num dado momento histórico e numa dada configuração socioeconômica. A psicanálise freudiana já alertava que tal processo de adaptação à realidade não se daria sem violências, ou seja, não seria sem dores, renúncias e sacrifícios que a civilização haveria de ter se desenvolvido (ADORNO; HORKHEIMER, 2006; FREUD, 2010a). Esse raciocínio nos encaminha para a análise acerca do ressentimento:

Isso [*as coisas terríveis às quais a humanidade teve de se submeter*] conduz a um círculo fatal de renúncia, frustração e violência cuja análise permite compreender os mecanismos que geram o ressentimento e a crueldade. Só a dinâmica da repressão e das formas reativas da libido – e não a suposição de um caráter ‘socialmente típico’, quer seja fascista ou ‘masoquista-autoritário’ – revela as condições subjetivas da regressão *real* que, de 1933 adiante, teria abalado todas as certezas de quem acreditava na possibilidade de uma ‘sociedade racional’<sup>10</sup> (MAISO, 2013, p. 139-140, tradução minha, grifo no original).

---

<sup>10</sup> No original: “Esto conduce a un círculo fatal de renuncia, frustración y violencia cuyo análisis permite comprender los mecanismos que generan el resentimiento y la crueldad. Sólo la dinámica de la represión y de las formas reactivas de la libido – y no la asunción de un carácter ‘socialmente típico’, ya sea ‘fascista’ o ‘masoquista-autoritario’ – revela las condiciones subjetivas de la regresión *real* que, de 1933 en adelante, habría sacudido todas las certezas de quien creía en la posibilidad de una ‘sociedad racional’” (MAISO, 2013, p. 139-140)

O ressentimento como reação a este estado das coisas, cujas determinações vão além da sociedade capitalista, ainda que esta tenha suas peculiares formas de criar expectativas, de oferecer ganhos adaptativos, de frustrar e de aniquilar o indivíduo, não deve soar agora como algo distante. A importância do pensamento freudiano para a teoria social desenvolvida por esses autores e para a problemática desenvolvida neste trabalho é também diretamente indicada por Cano (2011) ao afirmar que “o fenômeno do ressentimento só é compreensível no marco do problema freudiano do mal-estar cultural como uma fúria que só encontra seu objeto de forma desviada, sublimada, contra os setores mais frágeis da sociedade<sup>11</sup>” (p. 123, tradução minha). Ao contrário de serem um desvio, as reações que a princípio podem aparecer como patológicas são mecanismos bastante coerentes e adaptados à lógica do processo civilizatório e, particularmente, às sociedades ocidentais modernas pós Segunda Guerra; são, afinal, respostas adaptativas à impossibilidade de tornar-se indivíduo.

Adorno reconhece como mérito da psicanálise justamente o fato de Freud não eliminar numa harmonização ingênua as contradições e de conceber um perigo regressivo no interior do movimento considerado como progresso. Ao explicar o processo de formação do Eu através do qual são internalizadas as coerções sociais, Freud tece condições para que se compreenda a falsa consciência que incapacita os sujeitos para conhecer as condições sociais redimensionando as pressões para a adaptação e identificando as contradições que impedem um desenrolar mais livre da vida. Como essa internalização não se dá de modo totalmente integrado, o sujeito a percebe como um conflito psíquico e nem sempre é capaz de remeter a fúria e o sofrimento decorrente dessas condições aos objetos que de fato são determinantes dos antagonismos sociais. É no interior dessa dinâmica que o ressentimento deve ser compreendido. Qualquer interesse de autonomia, qualquer desejo de espontaneidade do Eu, entra em conflito com as exigências adaptativas da sociedade, o que não acontece sem cobrar um preço nas estratégias psíquicas de conformação dos indivíduos.

Seguindo esse pensamento, a compreensão do ressentimento parece exigir, cada vez mais, que sejam pensados também outros conceitos e outros fenômenos, no interior, como afirmou Cano (2011), das contradições mais amplas marcadas no processo civilizatório. Ao discutir os mecanismos de internalização da coerção externa e a necessidade de sublimação do mal-estar proporcionado pela vida em sociedade, tem-se desdobramentos que, em constelação,

---

<sup>11</sup> No original: “[...] el fenómeno del resentimiento sólo resulta inteligible en el marco del problema freudiano del malestar cultural como una furia que sólo encuentra su objeto de forma desviada, sublimada, contra los sectores más débiles de la sociedad” (CANO, 2011, p. 123).

lançam luz ao ressentir-se. Vale apontar que as condições de vida no capitalismo monopolista e financeiro engendram uma forma específica de enfraquecimento do Eu que, por sua vez, engendra novas formas de regressões. A aniquilação do indivíduo evidenciada no impasse pela autoconservação numa sociedade na qual justamente paira sempre uma ameaça à existência e na qual, cotidianamente, o sujeito percebe sua impotência frente ao movimento do mundo e da própria vida, gera um progressivo enfraquecimento do Eu que, sem forças para se contrapor mesmo quando desconfia da aparência ilusória socialmente necessária para a manutenção dessa lógica, enreda-se, como meio de solucionar os conflitos, naqueles esforços típicos dos que se percebem fracos e impotentes, a saber, as disposições autoritárias e agressivas (ZAMORA, 2001; 2007; 2013; MAISO, 2013).

Tem-se, então, que ainda que o problema do ressentimento não possa ser compreendido a partir da dinâmica psíquica engendrada especificamente na sociedade capitalista monopolista e financeira como se fosse esse estado de coisas que houvesse gerado tal fenômeno, apenas, é possível afirmar a afinidade do ressentimento com as formas atuais de organização de vida e de adequação ao mundo. Afinal, por que a organização social, que deveria prover as condições de sobrevivência da humanidade é justamente impeditiva disso a ponto de não bastar realizar oposição ao sujeito, mas de constituí-lo e socializa-lo como contraditoriamente cúmplice da própria tragédia? O aprofundamento dessa questão, sem desconsiderar o instrumental psicanalítico, redireciona para os condicionantes sociais e para as determinações concretas que possibilitaram a inversão da função da sociedade que aparece agora às pessoas autonomizada. Adorno (2015b) afirma a centralidade das relações de troca para esse *quid pro quo*: “[...] a socialização real, fundamenta-se no fato de que os indivíduos nunca se enfrentam imediatamente entre si como sujeitos econômicos, pois, na verdade, agem segundo a medida do valor de troca” (ADORNO, 2015b, p.82).

No pensamento adorniano a noção de valor de troca remete à obra de Marx e à teoria do valor que seria específica da sociedade capitalista. Pode-se sinalizar, ainda que sem aprofundamento neste momento, a complexidade que esse debate adquire quando são consideradas as aceleradas mutações do capital que, ainda que se mantenham as relações fundamentais, exibem uma impressionante capacidade de reinvenção, de flexibilização e de fluidez, haja vista as organizações no entorno da financeirização, do crédito e da dívida na contemporaneidade neoliberal (POSTONE, 2007; DARDOT; LAVAL, 2016; LAZZARATO, 2017; HARVEY, 2018; STREECK, 2018). Seguindo o raciocínio acerca da centralidade do valor de troca mediando as relações pode-se, então, considerar que a inversão na relação do sujeito com o mundo que ganha um movimento apartado das satisfações das necessidades dos

seres vivos e mascara as relações de dominação na sociedade capitalista, tem seu fundamento na abstração que é proporcionada pelo valor de troca - o que nos dá também uma chave para compreender a relação entre teoria social e psicologia (ADORNO, 2015b).

A mediação das relações pelo valor de troca é mais ou menos familiar: o trabalho concreto e social do conjunto de seres humanos é abstraído e reduzido a um denominador comum, uma equivalência abstrata e universal que coisifica a atividade humana. As relações sociais pautadas nas coisas deliberam sobre o caráter social dos trabalhos concretos, movimento que não determinará só os processos econômicos, mas todo o conjunto da vida social. Quando a força de trabalho se torna também uma coisa a compor o processo de intercâmbio, o domínio daqueles que foram convertidos em proprietários pela divisão do trabalho é perpetuado. A sociedade, então, a que os sujeitos têm de se adaptar e da qual dependem para garantir a própria sobrevivência, é essa que mantém os antagonismos e cuja totalidade é organizada em relação a uma equivalência abstrata que a tudo coisifica (ZAMORA, 2007).

No entanto, é necessário considerar que Adorno não se refere a qualquer tipo de troca ou intercâmbio, mas especificamente a *um* modo de troca e de organização da troca que conduz à destruição da sociedade. Zamora (2007) explica que Adorno não está considerando aqui as trocas simbólicas e não equivalentes como presentes e afins nem mesmo a mera circulação de mercadorias enquanto tal, visto que de modo geral as sociedades tanto produzem mais do que o necessário para a reprodução da espécie como também realizam trocas. E sintetiza, na sequência, quais seriam os dois componentes das relações de troca pautadas por uma equivalência totalizante e abstrata que teriam um efeito destrutivo: a integração dos indivíduos a uma estrutura funcional antagonista e a coação à permanente expansão econômica (ZAMORA, 2007).

Socializados no interior da relação de troca, os indivíduos constituem-se danificados e impedidos de compreenderem-se inseridos numa lógica perversa e de desenvolverem a força necessária para a construção de uma outra realidade: “Na sociedade antagônica, os seres humanos, cada indivíduo, são não idênticos a si mesmos, são caráter social e psicológico ao mesmo tempo, e, em virtude de tal cisão, danificados *a priori*” (ADORNO, 2015b, p.106). Se por um lado, tais antagonismos impedem o desenvolvimento de um Eu individualizado, de outro lado eles recordam que, se as contradições não estão plenamente integradas na realidade objetiva, tampouco elas podem ser plenamente harmonizadas no psiquismo dos sujeitos o que tanto pode desdobrar-se em conflitos psíquicos que afinam-se com posturas ressentidas, autoritárias e sadomasoquistas, quanto segue sendo um espaço negativo para a crítica e para a possibilidade de um pensamento e uma realidade outra (ZAMORA, 2007).



Mas, se o indivíduo aniquilado e concretamente impotente percebe os antagonismos sociais internalizados como conflitos psíquicos, quais seriam as possibilidades de lidar com esses conflitos? Fundamentado em Adorno, Zamora (2007) sintetiza que existiriam duas possibilidades: por um lado, seria possível enfrentar de modo consciente a repressão social, colocando em risco a autoconservação do sujeito na engrenagem social; por outro seria o caso de realizar manobras de suavização e pacificação que livrem o sujeito de ter de suportar perdas consideráveis de autoestima ou que evitem pôr em perigo a própria sobrevivência, o que seria o mais comum mas que, vale acrescentar, tampouco preservaria o Eu que, para sobreviver deve deixar de realizar-se. No primeiro caso, existe a possibilidade de investigar e compreender as raízes e determinantes da coerção e da coação sociais, por exemplo, ou trabalhar para a superação/redução de antagonismos e para a construção de outras realidades, perspectiva que não se deve perder de vista quando se tem a proposta de realizar a crítica das condições vigentes. Sobre a dificuldade desta tarefa, vale recorrer a uma citação de Adorno (2015b):

O medo [*Angst*] de ser excluído, a sanção social do comportamento econômico, internalizou-se há muito através de outros tabus, sedimentando-se no indivíduo. Tal medo transformou-se historicamente em segunda natureza – não por acaso “existência” significa, no uso linguístico filosoficamente não deteriorado, tanto a existência natural quanto a possibilidade de autopreservação no processo econômico (ADORNO, 2015b, p. 77).

Os impedimentos ao desenvolvimento de uma tal relação com os conflitos psíquicos não são difíceis de se elencar. Adorno discutiu mais minuciosamente essas questões nas conferências sobre Educação, em especial aquela que foi publicada sob o título de “Educação – para quê?” (ADORNO, 1995a). Ali, Adorno vincula essa abertura ao conhecimento e ao pensamento acerca da realidade com a possibilidade de fazer experiências e, constatando a progressiva perda de capacidade para esta última, discute a importância educacional de, desde a mais tenra infância, evitar a supervalorização de um pseudo-realismo que obriga os sujeitos, de modo bastante dolorido, a autoimposição da adequação social, pensando também a necessidade de a educação trabalhar por uma dialética entre uma necessária adaptação ao mundo e, ao mesmo tempo, um fortalecimento da capacidade de resistência e autonomia (1995a). É nesse contexto que Adorno falará tanto do desenvolvimento de uma identificação com o agressor, utilizando-se dos termos freudianos, como resultado dessa autoimposição da adequação, quanto do desenvolvimento de uma hostilidade frente à cultura e ao conhecimento, os quais dificultariam a orientação e a inserção dos sujeitos no mundo. Essa hostilidade seria

ambígua e fruto de uma escolha contra si mesmo (ADORNO, 1995a), o que possibilita que pensemos no ressentimento como uma recusa que, afinal, é também desejante.

Já no segundo caso, a tentativa de “resolução” dos conflitos preservando precariamente um Eu às custas desse mesmo Eu, poderia manifestar-se de diferentes modos. Zamora (2007) aponta o caráter autoritário e o narcisismo ferido como possibilidades de pacificação e suavização dos conflitos. O primeiro, diz o autor, tem como núcleo a ambivalência entre submissão e rebeldia, mas aferrado à ordem existente. Em função disso, identifica-se com a dominação, encarnada em uma figura pessoal, ao mesmo tempo em que se projeta a agressão contra grupos identificados como mais fracos, justamente porque sua própria fraqueza os impede de projetar a agressão contra as autoridades do próprio grupo. Aparenta-se, assim, uma rebelião quando se trata apenas de conformismo: há prazer em obedecer, ao mesmo tempo em que a agressão se volta contra indefesos. O narcisismo ferido também expressa a necessidade de identificação com a autoridade ou coletivo. Seu núcleo é o conflito entre a necessidade de a pessoa ocupar-se libidinalmente consigo mesma e o agravo permanente que as condições sociais sistêmicas infligem e que o sujeito não percebe como tais. A impotência real do sujeito é percebida como insulto narcisista: “o eu experimenta sua fraqueza perante a pulsão, tal como sua impotência real, como ‘humilhação narcísica’” (ADORNO, 2015b, p.110). A ofuscação própria a esse mecanismo faz com o que o sujeito perceba sua fraqueza como força, principalmente quando no interior de coletivos, o que o aprofunda na condição de fragilidade. Lembremos a importância que Nietzsche dá à formação de rebanho enquanto forma de consolo da própria fraqueza: “[...] os fortes buscam necessariamente dissociar-se, tanto quanto os fracos buscam associar-se” (NIETZSCHE, 1998, p. 125).

O modo como o sujeito lida com o conflito psíquico intervém também no modo como se relacionará com o mundo, com a experiência e com o conhecimento, apontando a pertinência de se pensar o ressentimento como um derivado bastante possível dos modos de buscar solucionar os conflitos e sofrimentos oriundos da vida antagônica na sociedade contemporânea. Ou seja, a partir das tentativas de proteger e defender o Eu abrindo mão do Eu, o ressentimento soa como uma construção afetiva altamente provável, inclusive abarcando um desejo de vingança contra aqueles, indefesos, que, aparentemente, não precisaram submeter-se ao agravo que o ressentimento faz perceber como humilhação sem ser capaz de perceber as relações sistêmicas da violência real. Além disso, há que se considerar que inúmeras exigências que aparecem aos sujeitos são completamente sem sentido quando se pensa a lógica da vida – lembremos que essas exigências estão pautadas na lógica do valor de troca – o que incrementa o potencial para o ressentir-se: “Para que o indivíduo consiga realizar as renúncias, muitas vezes

sem sentido, que lhe são impostas, o eu precisa erigir proibições inconscientes e se manter em grande parte no inconsciente” (ADORNO, 2015b, p.108).

A respeito desse viés inconsciente do Eu, Adorno (2015b) apontará contradições no conceito freudiano de Eu, cuja dialética não é trabalhada por Freud: “De todas as contradições, a mais flagrante é a de que o eu inclui o que a consciência realiza, mas também é representado essencialmente como inconsciente” (p. 107). O conceito de Eu, para Adorno inclui pensar que ele é tanto psíquico como também é representante do mundo externo, ou seja, é também um não-eu. Para que possa se orientar e se afirmar na realidade, o Eu deveria ser capaz de conhecê-la e pensá-la conscientemente. Porém, numa sociedade irracional, o Eu se torna incapaz de realizar a sua tarefa: “Na medida em que deve representar as necessidades libidinais quanto também as da autoconservação – inconciliáveis com aquelas -, o eu é sempre excessivamente exigido” (p. 109). E o Eu tampouco tem forças para permanecer consciente e racional nesse contexto: “Ele não dispõe daquela robustez e segurança de que se arroga perante o isso” (p.109). As funções conscientes do Eu são assim levadas a mesclarem-se com as funções inconscientes, reforçando esses impulsos e dificultando o posicionamento consciente do Eu.

A relação com o conhecimento, por sua vez, tornada tabu no próprio processo civilizatório, ganha agora mais um forte impeditivo, pois emerge como uma ameaça desintegradora de um Eu forjado como um sistema de cicatrizes que apenas são integradas sob sofrimento e nunca completamente (ADORNO, 2015a). A arte, tantas vezes apressadamente anunciada como solução sem mais, também se torna alvo da fúria que busca proteger o Eu contra qualquer relance de consciência. A sensibilidade e a abertura necessária para experienciá-la, se já contavam com uma repressão secular, contam na contemporaneidade também com a violência e o deboche daqueles que precisam renunciar a si mesmos para protegerem-se. Violência e deboche emergem aqui, pois para que a recusa dos escassos espaços formativos tenha aparência de força, é preciso antes desmoralizar esses espaços, acusa-los de remeterem a algum fantasma, para aí, então, o combate aparecer como legítimo e obra dos fortes, conforme a inversão de valores já anunciada por Nietzsche.

Nesse contexto, é a indústria cultural quem, como entretenimento, integra os sujeitos ao perverso estado de coisas (ZAMORA, 2007), inclusive na construção da subjetividade e da sensibilidade: “Quem resiste só pode sobreviver integrando-se” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.108). Ao considerar-se, por exemplo, a paradoxal rebeldia conformista já comentada há que se perceber a utilidade que ela representa e como pode ser facilmente integrada à lógica vigente: “A esfera pública da sociedade atual não admite qualquer acusação perceptível em cujo tom os bons entendedores não vislumbrem a proeminência sob cujo signo o revoltado com eles

se reconcilia” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.109). Tais mecanismos da indústria cultural, bastante perspicazes em usar em seu favor os sofrimentos, ambiguidades e desejos dos sujeitos, são justamente possibilitados pelo avanço técnico e industrial dos países mais desenvolvidos, ao contrário do que se poderia supor quando se pensa na “idiotia” das massas frente aos aparatos técnicos.

É a indústria cultural também que fornecerá, astutamente, um substituto para a arte que, recusada quando ameaça pela sua potência de autonomia, possa distrair e entreter as pessoas. É verdade que a diversão e o entretenimento já existiam antes do desenvolvimento da indústria cultural e tampouco são condenáveis em si mesmos. No contexto ordinário da vida capturada pelo trabalho, é plenamente compreensível o desejo por leveza e diversão. No entanto, esse contexto explicita a divisão entre arte séria e arte leve – e a primeira recusa-se àqueles que tem o tempo roubado pelo trabalho. O que a indústria cultural busca fazer é nivelar e igualar essa antítese como parâmetro na racionalidade técnica da atualidade. Os conteúdos, por sua vez, seguem sem ter nada de novo. A indústria cultural, então, funciona como uma fraude que promete um prazer que é constantemente adiado e se coaduna perfeitamente como a lógica da coação da sociedade frente ao indivíduo: “O logro, pois, não está em que a indústria cultural proponha diversões, mas no fato de que ela estraga o prazer com o envolvimento de seu tino comercial nos clichês ideológicos da cultura em vias de liquidar-se a si mesma” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.118).

Aqui já existem condições de apontar, então, a existência de complexas relações entre o ressentimento, a recusa ao conhecimento e a sensibilidade e a experiencição artísticas, bem como entre a teoria social, a psicanálise, a educação e a arte. O desvelamento dos mecanismos da indústria cultural em relação astuta com os mecanismos que tanto reagem como produzem um enfraquecimento do Eu, terminam por enredar mais notadamente essas temáticas:

Divertir-se significa estar de acordo. Isso só é possível se isso se isola do processo social em seu todo, se idiotiza e abandona desde o início a pretensão inescapável de toda obra, mesmo da mais insignificante, de refletir em sua limitação o todo. Divertir significa sempre: não ter que pensar nisso, esquecer o sofrimento até mesmo onde ele é mostrado. A impotência é a sua própria base (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 119).

O que foi desenvolvido até aqui permite uma noção do conceito de ressentimento fortemente relacionado à fraqueza do Eu própria a uma configuração moderna, e em progressivo desenvolvimento, da sociedade sob a hegemonia do valor de troca. Peculiaridades do desenvolvimento do capital, dadas as diferentes conjunturas históricas, serão melhor

desenvolvidas no capítulo 2. As relações anunciadas entre ressentimento, conhecimento, arte e música também terão um lugar mais privilegiado no capítulo 2, ainda que sejam indicados alguns princípios teóricos a seguir, na discussão acerca do preconceito. As problemáticas e empecilhos formativos que se desdobram dessas relações serão discutidas no capítulo 3. Por ora, a proposta é seguir aprofundando a noção de ressentimento no interior de três temáticas caras ao pensamento adorniano, a saber, o antissemitismo, a personalidade autoritária e o narcisismo ferido. O antissemitismo, que foi uma temática a qual os teóricos críticos se dedicaram fundamentalmente a partir dos anos de 1940 dada a perseguição e esforços de aniquilação dos judeus na Europa (ADORNO; HORKHEIMER, 2006), será trabalhado aqui de modo mais generalizado enquanto dinâmicas de preconceito.

### 1.3.2 Preconceito

O preconceito transformou-se em objeto de investigação dos pesquisadores do *Institut* ao longo dos anos de 1940 - e não deixou de sê-lo -, enunciado primeiramente num projeto intitulado “Estudos sobre o preconceito” que se seguiu à publicação do texto de Horkheimer “Os judeus e a Europa” em 1939 (JAY, 2008). Nesses estudos, vários dos trabalhos se dedicaram à temática do antissemitismo, impelidos pelo avanço da perseguição e do projeto de extermínio dos judeus na Europa sem que se pudesse exatamente compreender a consecução da aniquilação em moldes industriais de milhões de seres humanos em países tidos como desenvolvidos e avançados. O esforço de renovação das categorias de análise realizado pelos frankfurtianos, no âmbito dos estudos sobre o preconceito, resultou, fundamentalmente, no capítulo da *Dialética do Esclarecimento*, de Adorno e Horkheimer, intitulado “Elementos do antissemitismo: limites do esclarecimento” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 139). Mas se Auschwitz aponta para os limites do compreensível, “É também uma persistente motivação para uma reflexão renovada sobre a incompreensibilidade de uma catástrofe que ocorreu em meio à cultura ocidental e suas supostas conquistas civilizatórias<sup>12</sup>” (ZAMORA, 2004, p. 42).

Na análise realizada pela Teoria Crítica, o antissemitismo constitui-se como algo especificamente moderno engendrado a partir das contradições do próprio desenrolar do

---

<sup>12</sup> No original em castelhano: “Más bien constituye una motivación persistente para la renovada reflexión sobre lo incomprensible de una catástrofe que se produjo en medio de la cultura occidental y de sus supuestos logros civilizatorios” (ZAMORA, 2004, p. 42)

progresso e que se mostrou integrado a uma sociedade na qual supostamente vigoravam os valores iluministas como o direito e a razão. Tal integração demonstrou que a possibilidade da barbárie não é algo imposto de fora às sociedades modernas, mas sim um fenômeno que deve ser interpretado no interior da totalidade social, o que evidencia também sua atualidade (ZAMORA; MAISO, 2012). Para o objetivo que aqui se propõe e para o contexto de onde parte o presente trabalho, a análise da dinâmica do preconceito soa mais pertinente que a análise específica do antissemitismo, o que não desconsidera tais discussões, mas, ao contrário, baseia-se nelas, considerando que o rigor das investigações realizadas pelos autores frankfurtianos permite tecer pontos comuns entre o antissemitismo e outras formas de preconceito (ZAMORA; MAISO, 2012).

O primeiro ponto a se considerar acerca do preconceito, como já foi dito acerca do ressentimento, é que ele se compõe por elementos psíquicos e sociais. Psíquicos porque se trata de um indivíduo que sente e manifesta o preconceito frente a um objeto; social porque o indivíduo não nasce preconceituoso, mas constitui-se assim durante o processo de socialização que, como já foi dito, se dá numa sociedade antagônica a partir de um processo que implica dores e renúncias. O preconceito emergiria, então, como uma defesa frente aos conflitos psíquicos, que é como as contradições frente à socialização numa sociedade contraditória aparece ao indivíduo. Ao invés de abrir-se à experiência com o mundo e com os objetos e a partir disso formular juízos, os sujeitos do preconceito estabelecem entre eles e as coisas uma estereotipia (ADORNO; HORKHEIMER, 2006; ADORNO, 1995a; ADORNO et. al, 2009; ZAMORA; MAISO, 2012). Quando o sujeito necessita apenas escolher um *ticket* que substitua o pensamento, “A experiência é substituída pelo clichê e a imaginação ativa na experiência pela recepção ávida” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 165).

Este é um processo adaptativo, não desviante, que corresponde à dialética do processo de socialização que afeta todos os seres humanos (ZAMORA, 2004; ZAMORA; MAISO, 2012). O estereótipo aos quais os sujeitos aderem não são individualizados e tampouco individualizantes, tanto que eles tendem a ser partilhados nos grupos sociais. Composto-se de uma série de predicados fixos, enrijecidos e nem sempre correspondentes à realidade, visto que os predicados se desdobram de um predicado principal, os preconceitos anunciam seu conteúdo cultural:

O estereótipo [...] é um produto cultural que nasce no próprio processo de adaptação do homem à natureza, que na nossa cultura implicou uma dominação a mais, visto que o poder entre os homens – exercido inicialmente pela força – transformou-se em violência sublimada, propagada pelas palavras na própria divisão social do trabalho (CROCHÍK, 1996, p. 52).

E enquanto produto cultural, o estereótipo precisa que os sujeitos se apropriem dele, mas, para isso, “os indivíduos precisariam ter ou desenvolver uma estrutura psíquica para incorporá-lo e deixar que ele ocupe o lugar daquilo que sua experiência poderia lhe proporcionar” (CROCHÍK, 1996, p.56). A imunidade à experiência e a adesão a estereótipos são produtos do processo civilizatório que evidenciam, assim, as propriedades estéticas do preconceito ao indicar como os sujeitos percebem, julgam e são afetados pelos objetos. Se entendemos, ampliando o uso comum do termo que remeteria a um juízo formulado de antemão sem maiores ponderações, que o preconceito é a manutenção de uma conceituação rígida e fechada à realidade acerca de um objeto com o qual não se tem experiência ou cuja experiência é justamente apropriada em função do preconceito, então podemos afirmar que o preconceito é uma incapacidade de perceber o mundo: “O percebedor não se encontra mais presente no processo da percepção” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 166). Esse embrutecimento dos sentidos e do espírito já foi apontado aqui associado ao medo e ao que Adorno e Horkheimer (2006) nomearam como burrice e parece fazer parte da constelação conceitual do ressentimento que, por sua vez, também se manifesta como uma recusa defensiva e assustada, ainda que desejante, da possibilidade de conhecer, pensar e sentir.

A noção de uma dimensão estética do preconceito também emerge como fundamental para se pensar o ressentimento e o preconceito em relação às músicas. Ainda que não seja o caso de identificar preconceito e ressentimento, é possível afirmar que são fenômenos avizinados no sentido de o ressentido agir preconceituosamente e de o preconceituoso ressentir-se daquilo que precisou deixar de ser e que o objeto do preconceito relembra ou ainda daquilo que não reconhece como seu e que é projetado no outro. Ser vítima de preconceito, por sua vez, também pode provocar um virulento ressentimento frente à condição que se desdobra dessa exclusão social e, como vítima e algoz são intercambiáveis ao longo da história (ADORNO; HORKHEIMER, 2006), as vinganças e esforços de aniquilação podem se repetir quase compulsivamente no curso histórico (FERRO, 2009).

Entender como se constituem os estereótipos pode auxiliar na compreensão dessa dinâmica. Afinal, se “A cólera é descarregada sobre os desamparados que chamam a atenção” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 142), torna-se crucial compreender como justamente os desamparados, aqueles que não provocam nenhuma ameaça, se tornam o alvo do preconceito. Ao desamparo poderia ser acrescentada outra característica, a saber, parecer feliz ainda que não tenha poder, dado que “A noção de uma felicidade sem poder é intolerável pois só ela seria a felicidade pura e simples” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006). Qual é a base material de

constituição do estereótipo para que sua interposição nas percepções dos sujeitos construa justamente este inimigo: “Um esquema sempre confirmado na história das perseguições é o de que a violência contra os fracos se dirige principalmente contra os que são considerados socialmente fracos e ao mesmo tempo – seja isso verdade ou não – felizes” (ADORNO, 1995b, p. 122).

A construção dos estereótipos remete ao processo civilizatório que trouxe a humanidade até este estado de coisas e à lógica de dominação que se instalou no cerne desse desenvolvimento: “O que marca a contraposição contínua entre as minorias sociais, permeada pelo preconceito, é a oposição força-fraqueza que é remetida à proximidade que cada qual é julgado da natureza que deve ser dominada” (CROCHÍK, 1996, p.53). O ideal de força construído ao longo de um processo em que o sofrimento foi internalizado e em que a luta pela sobrevivência permanece na ordem do dia, torna-se um ideal a ser imitado, resquício da antiga mimese; e aquilo que não corresponde a esse ideal – o desamparo, a fraqueza, a felicidade – emerge como o que não se pode ser e que deve ser eliminado: “tudo o que não se ajustou inteiramente ou que fira os interditos em que se sedimentou o progresso secular tem um efeito irritante e provoca uma repugnância compulsiva” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 149).

Essa explicação acerca da construção dos estereótipos e da captura da experiência em função desses predicados fixos evidencia um problema latente para essas questões no âmbito formativo: se se trata de uma impossibilidade de abrir-se à experiência, não é o mero contato, acesso ou criação de possibilidades de experiência que combateria esse impedimento. Inclusive porque o pressuposto de que bastaria algum contato positivo com o objeto para construir uma relação de abertura com este contém a ideia de que o preconceito existe em função de algo que está no objeto ou no desconhecimento sobre ele. Ainda que o objeto do preconceito, como o bode expiatório, tenha que ser suficientemente tangível e minimamente se relacionar com algum predicado do estereótipo, o preconceito remete mais à percepção que se tem do objeto do que propriamente ao objeto. Ou seja, algo que não pertence ao objeto é atribuído a ele e a percepção particularizada do objeto tampouco é possível (ADORNO; HORKHEIMER, 2006; ADORNO et. al., 2009; CROCHÍK, 1996). Essa noção é explicitada por Adorno e Horkheimer no conceito de falsa projeção, o qual recupera, no decorrer do processo civilizatório, a condenação da mimese:

O rigor com que os dominadores impediram, no curso dos séculos a seus próprios descendentes, bem como às massas dominadas, a recaída em modos de vida miméticos – começando pela proibição de imagens na religião, passando pela proscrição social dos atores e ciganos e chegando, enfim, a uma pedagogia que



desacostuma as crianças de serem infantis – é a própria condição da civilização (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 149).

Se o fundamento da mimese era tornar-se semelhante ao mundo, na falsa projeção é o mundo externo que é apropriado e percebido em função do mundo interior: “Se o exterior se torna para a primeira o modelo ao qual o interior se ajusta, o estranho tornando-se o familiar, a segunda transpõe o interior prestes a saltar para o exterior e caracteriza o mais familiar como algo de hostil” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 154). Invertendo a mimese mágica, original, as características de um ideal cultural passam a ser consideradas como se fossem as características do sujeito e, nessa inversão rompe-se a relação entre o sujeito e o mundo que, para ser dominado, precisa ser estranhado e cindido. Tornados tabus, os próprios traços miméticos só são recordados quando percebidos no outro. Nesse sentido, a falsa projeção remete ao *Unheimliche* freudiano: “O que repele por sua estranheza é, na verdade, demasiado familiar” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 150).

O preconceito se caracteriza, então, não apenas por um juízo formulado de antemão – “toda experiência é medida por conteúdos pré-formulados, mas ela serve para reformular o conceito previamente formado” (CROCHÍK, 1996, p. 49) -, mas pela incapacidade de a experiência reformular esse juízo mesmo quando evidentemente se contrapõe a ele: “Quem é escolhido para inimigo é percebido como inimigo” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 154). E o inimigo configura-se como aquele que é percebido como aliado do processo civilizatório, mais distanciado dos ideais de dominação da natureza, dominação de si mesmo e dominação do outro (ADORNO; HORKHEIMER, 2006). Nas sociedades ocidentais modernas, os papéis sociais são valorizados conforme sua importância na manutenção dos antagonismos e dominações sociais. O ideal constituído é, então, o daquele capaz de dominar (CROCHÍK, 1996). Daí a postura do ciclista, que será discutida no próximo tópico, de idolatrar o que representa a força e a dominação e agir com violência e desprezo frente a, demasiado familiar, fraqueza (ADORNO et. al., 2009).

A dinâmica do preconceito, de buscar inimigos, fomentar paranoias e abdicar da abertura à experiência rendendo-se à mentalidade *ticket* mostra-se familiar à dinâmica do ressentimento, que também busca um bode expiatório para eximir-se dos conflitos, a despeito das características particulares desse objeto, mas que é percebido como inimigo ou como incômodo. Essas dinâmicas tendem a fomentar as fraquezas do Eu e a vincular a realidade social cada vez mais aos aspectos inconscientes das personalidades. Os perdedores são os próprios indivíduos que, incapazes de refletir e pensar, tanto são levados quanto temem buscar por seus

interesses racionais, e também os aspectos emancipadores da cultura, que são tantas vezes desprezados quando não agredidos. As contradições do processo de desenvolvimento da civilização não podem ser menosprezadas na reflexão sobre esses fenômenos, pois apontam quão profundamente estão arraigados os determinantes de condições tão atuais.

### 1.3.3 Personalidade autoritária

Os primeiros estudos sobre autoridade remontam a um período do *Institut* anterior à emigração do grupo de pesquisadores aos Estados Unidos. Já aos finais dos anos de 1920, indícios de ascensão do fascismo e de consolidação de um “novo” totalitarismo exigiu que os pesquisadores lidassem com esse premente problema. A Teoria Crítica pode ser compreendida como uma resposta a esse cenário somado ao fato de os trabalhadores de então não cumprirem seu papel histórico previsto pela teoria marxista tradicional. Os estudos sobre autoridade se relacionam tanto com um contexto de ascensão do totalitarismo quanto com uma busca de compreensão da realidade a partir da teoria social e da psicanálise (JAY, 2008). Investigar a construção desses estudos e os resultados acerca de um caráter autoritário – uma *personalidade autoritária* – auxiliará a iluminar o conceito e o fenômeno do ressentimento, tal como ele é compreendido, fundamentalmente, por Adorno.

Antes de voltar a atenção ao trabalho de Adorno junto a Frenkel-Brunswik, Levinson e Sanford intitulado “A personalidade autoritária” é interessante resgatar a importância dos estudos desenvolvidos por Erich Fromm no contexto da crise instalada no final da década de 1920. Fromm foi diretor de um projeto vinculado ao *Institut* cuja proposta era estudar empiricamente a mentalidade dos trabalhadores da República de Weimar, buscando investigar as contradições já apresentadas. Esse foi um importante esforço também no sentido de aplicar a Teoria Crítica a um problema concreto e verificável. A partir de sua formação psicanalítica e inspirado no “caráter de ciclista” proposto por Siegfried Kracauer, a saber, a postura de funcionários se esforçarem pela adaptação a um padrão de classe média, provendo e admirando aqueles acima deles e mantendo uma postura de despeito e agressividade diante daqueles considerados abaixo, Fromm elaborou questionários a serem respondidos pelos trabalhadores e desenvolveu uma tipologia acerca do caráter autoritário (BAARS; SCHEEPERS, 1993; JAY, 2008).

Os resultados desse trabalho de Fromm nunca foram publicados pelo *Institut* por uma série de divergências e também por, possivelmente, uma parte dos manuscritos terem se perdido

durante as viagens de emigração<sup>13</sup>. Essas diferenças inclusive culminaram com a desvinculação de Fromm do grupo de pesquisadores em 1939, mesma época em que Adorno se vinculava integralmente ao *Institut* e dava início ao projeto coletivo com Horkheimer que culminaria na “Dialética do Esclarecimento”, que mudaria os rumos da pesquisa realizada pelo grupo. Posteriormente, em 1941, parte desses estudos pioneiros foram publicados sob o título “*Escape from freedom*”, obra na qual Fromm busca explicar aspectos dinâmicos da estrutura do caráter do sujeito moderno que o levariam ao desejo de abrir mão da liberdade tal como vinha ocorrendo nos países fascistas. Nesta obra, Fromm explicita a necessidade de a teoria social acolher os saberes formulados pela psicanálise – necessidade que, fundamentalmente nos anos de guerra, será acolhida pelo *Institut* -; no entanto, seu revisionismo freudiano será posteriormente criticado principalmente por Adorno e Horkheimer (JAY, 2008). A citação de Fromm a seguir exprime aspectos de sua crítica a Freud:

Contrariando o ponto de vista de Freud, a análise apresentada neste livro baseia-se na suposição de que o problema crucial da Psicologia é o do tipo específico de relacionamento do indivíduo com o mundo e não o da satisfação ou frustração desta ou daquela necessidade instintiva *per se*; ademais, na suposição de que a relação entre homem e sociedade não é estática. Não é como se tivéramos, de um lado, um indivíduo aparelhado pela Natureza com certos impulsos, e, de outro, a sociedade como algo à parte dele, satisfazendo ou frustrando essas propensões inatas. Embora haja certas necessidades – como fome, sede e satisfação sexual – comuns a todo homem, os impulsos que contribuem para as *diferenças* de caráter dos homens, como amor e ódio, a sede de poder e o anseio de submissão, fruição do prazer sensual e o medo deste, são todos produtos do processo social. As mais belas, assim como as mais feias inclinações do homem, não são parte de uma natureza humana fixa e recebida biologicamente, mas provêm do processo social que forma o homem. Por outras palavras, a sociedade não tem somente uma função supressora – conquanto também a tenha -, mas igualmente uma função criadora. A natureza do homem, suas paixões e ansiedades são um produto cultural; de fato, o homem mesmo é a mais importante criação e realização da continuidade do esforço humano, a cujo registro damos o nome de História (FROMM, 1968, p. 20).

A longa citação do texto de Fromm se justifica pela clareza do autor em expressar alguns fundamentos básicos da construção analítica que culminou nas proposições sobre o caráter sadomasoquista e que podem ser intimamente relacionadas ao sujeito do ressentimento e indicam, em alguma medida, a crítica à noção de libido discutida por Freud e que será

---

<sup>13</sup> Sobre essas divergências e informações sobre a perda dos manuscritos, ver: JAY, M.: Os primeiros estudos do Institut sobre a autoridade. In. \_\_\_\_\_: *A imaginação dialética* – História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais 1923 – 1950. Trad. Vera Ribeiro. Ver. César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto, p. 163 – 194, 2008 e BAARS, J. e SCHEEPERS, P.: *Theoretical and methodological foundations of the Authoritarian Personality*. Journal of the History of the Behavioral Science. Vol. 29. P. 345- 353, oct. 1993.

entendida por Adorno e Horkheimer como um revisionismo equivocado. Afinal, se por um lado é mister considerar impulsos inconscientes condicionantes da ação humana e do caráter das pessoas, por outro é necessário considerar o movimento que forja os indivíduos na relação com o processo social, mas, para afirmar isso, Fromm acaba por desconsiderar o conceito original de libido que permanecerá tendo um caráter fundamental na leitura de Adorno. Revisando a obra freudiana, Fromm (1968) afirma que na obra deste autor a relação entre indivíduo e sociedade, “é essencialmente estática: o indivíduo permanece praticamente imutável, só se transformando na medida em que a sociedade exerce maior pressão sobre seus impulsos naturais (e assim impõem maior sublimação) ou permite maior satisfação (e assim sacrifica a cultura)” (p. 19). Apesar disso, Fromm não parece ter chegado a construir de fato uma crítica dialética a Freud, revisando aspectos fundamentais da psicanálise freudiana, mas culminando, por sua vez, em uma leitura estática da relação indivíduo e sociedade.

De modo divergente à visão freudiana, Fromm questionará o que leva os sujeitos a se ajustarem às situações de vida e quais seriam os limites dessa adequação. Se considerarmos que essas adequações não são plenamente satisfatórias e tampouco se realizam de modo pacífico e isento de contradições nos sujeitos, é possível indicar a importância da compreensão desses estudos para a análise do ressentimento que resultaria do ajustamento que é tipicamente exigido dos sujeitos em diferentes momentos e conjunturas materiais e históricas. No entanto, é preciso considerar que Fromm dará à construção do caráter sadomasoquista tons que buscaram eliminar qualquer componente erótico, criticando a teoria da libido de Freud (JAY, 2008). Esses posicionamentos serão alvo do crescente distanciamento de Horkheimer e Adorno dos trabalhos de Erich Fromm. Por isso, ao concordar com Adorno, é necessária alguma cautela com os escritos de Fromm que, de todo modo, não devem ser desconsiderados. De todo modo, é interessante lembrar que essas pesquisas e ensaios de Fromm foram escritos nos anos de 1920, nos primórdios, portanto, da ascensão das ideias nazi-fascistas. Configuram-se, assim, como material fundamental disponível àqueles que teceram importantes considerações sobre o autoritarismo nos anos de 1940 e 1950.

Ao investigar a ambiguidade da liberdade com o intuito de desvelar as condições que forjaram personalidades que percebem a liberdade como um fardo, Fromm especulará sobre os primórdios da percepção do ser humano como um ser separado, concebido como “si mesmo”, tanto na história social do humano quanto na vida infantil individual. Posteriormente, ainda na mesma obra, desenvolverá o argumento analisando as mutações da liberdade aos finais do período pré-moderno e na passagem para o liberalismo. Aponta, então, as contradições vividas na modernidade que são fundamentais para a compreensão da submissão ao autoritarismo que

emerge na primeira metade do século XX. No fim das contas, torna-se um indivíduo separado e independente não é apenas vantajoso como se gostaria de pensar quando se defende positivamente a liberdade e a emancipação: “Quando se passa a ser um indivíduo, fica-se só e enfrenta-se o mundo em todos os seus aspectos perigosos e avassaladores” (FROMM, 1968, p. 33).

É em decorrência da vivência dessas ambiguidades da liberdade que Fromm postulará o surgimento de “impulsos para se renunciar a própria individualidade, para superar o sentimento de isolamento e de impotência submergindo completamente no mundo exterior” (1968, p.33). O desejo de pertencer a algo percebido como maior e mais forte que poupe o sujeito do peso da individualidade foi analisado também por Freud em seu trabalho sobre os grupos e as massas (FREUD, 2011). Para Freud, o que mantém as pessoas unidas numa coletividade são vínculos de natureza erótica que, por sua vez, se diferenciam entre o vínculo que se estabelece entre os membros do grupo e entre estes e o líder, sendo este último vínculo de maior relevância em função do fenômeno de identificação. Vinculadas coletivamente, a individualidade seria enfraquecida e facilmente sugestionável, limitando a liberdade do indivíduo que se percebe pertencendo à massa a partir de alterações dinâmicas da personalidade. Se Fromm culmina por dessexualizar a fundamentação libidinal da compreensão freudiana, Adorno (2015a; 2015b; 2015c) por sua vez, ao voltar-se mais fielmente aos estudos de Freud, ainda que não sem críticas, reconheceu a importância dos estudos deste sobre as massas:

De acordo com Freud, o problema da psicologia de massas está intimamente relacionado ao novo tipo de sofrimento psicológicos, bastante característico da era que, por razões socioeconômicas, testemunha o declínio do indivíduo e seu consequente enfraquecimento. Enquanto o próprio Freud não se preocupou com as mudanças sociais, pode-se dizer que ele desenvolveu, no interior do confinamento monadológico do indivíduo, os traços de sua crise profunda e sua disposição para ceder inquestionavelmente às poderosas instâncias coletivas externas (ADORNO, 2015c, p. 157).

Voltando ao estudo de Fromm, consideremos como ele postula as ambiguidades vividas pelo sujeito no processo de desenvolvimento individual em função dessa complexa relação com a liberdade. É oportuno para a análise do ressentimento a observação do seguinte aspecto apontado por Fromm:

Assim como uma criança jamais pode retornar fisicamente ao ventre materno, tampouco pode inverter, psiquicamente, o processo de individuação. As tentativas para assim proceder assumem forçosamente o caráter de submissão, em que a contradição básica entre a autoridade e a criança que a ela se submete nunca é eliminada. Conscientemente a criança pode sentir-se segura e satisfeita, porém

inconscientemente compreende que o preço que está pagando é a renúncia à sua força e à integridade do seu eu. Assim, o resultado da submissão é exatamente o oposto do que deveria ser: a submissão agrava a insegurança da criança e, ao mesmo tempo, cria hostilidade e rebeldia, que é mais aterrorizadora pelo fato de ser voltada contra as próprias pessoas de quem a criança continuou a ser – ou tornou-se dependente (1968, p. 33-34).

O mecanismo descrito por Fromm indica que as contradições percebidas pelo sujeito, ainda que permaneçam inconscientes, não deixam de provocar reações ao preço que é cobrado pela renúncia à individualidade. A ideia de que, mesmo quando se submete, o sujeito não elimina a contradição entre a própria individualidade e a autoridade será crucial para Fromm e também para Adorno, inclusive posteriormente quando investigará o ouvinte de música popular e sua ambiguidade frente a submissão aos *hits* (ADORNO; SIMPSON, 1986). Esse autossacrifício fornece, em alguma medida, as provocações para uma reação ressentida que não encontrará um alvo claro para direcionar sua hostilidade e fúria.

A relação ambígua de perdas e ganhos percebida na relação dos sujeitos com a liberdade, é pensada por Fromm também em termos mais amplos do que os descritos acima quando ele volta a atenção para a conjuntura sócio-econômica dos séculos XV e XVI a partir da qual ele desdobra impactos para as individualidades em decorrência do surgimento do capitalismo: “Não dispondo da riqueza ou do poder que o capitalista do Renascimento tinha, e tendo também perdido o sentimento de unicidade com os homens e com o universo, ele se vê esmagado pela sensação de sua nulidade e desvalia individual” (FROMM, 1968, p. 59). Essa condição indica que diferentes posições na sociedade de classe também podem dar origem a diferentes níveis de exigência de sacrifícios e até mesmo a diferentes tipos de sacrifícios que, por sua vez, se desdobrarão em modos diferentes de se ressentir em relação à civilização e à cultura. Essa discussão será melhor desenvolvida mais a frente, no entanto, parece ser o caso de sempre haver contradições ou sacrifícios exigidos para a autoconservação, ainda que eles possam se dar em níveis distintos. Essa nova liberdade, dirá Fromm, “tende a criar um profundo sentimento de insegurança, impotência, dúvida, solidão e angústia” (1968, p.59). Esses elementos psicológicos, constituídos numa dada configuração concreta, fornece as condições para a emergência de um desejo de submissão, ou ao menos de uma facilidade de aceitação dela, além de uma demanda por certezas absolutas.

Essa dúvida a que se refere Fromm não é a dúvida racional que é ponto de partida e elemento fundamental da Filosofia Moderna, da liberdade de pensamento e do atrevimento à contestação. Trata-se do que ele chama de dúvida irracional, que “brota do isolamento e incapacidade de um indivíduo cuja atitude para com o mundo é de angústia e ódio” (FROMM,

1968, p. 70). Essa dúvida irracional, que se transforma em presa fácil de fundamentalismos e certezas absolutistas, só seria sanada com a vinculação a um mundo que, afinal, fosse rico de sentido frente às necessidades humanas. Porém, num contexto de vida danificada, para usar a expressão adorniana, as necessidades que emergem podem ser geradoras, inclusive, de maior desumanidade. Daí a importância também de se pensar dialeticamente as dimensões psicológicas e sociais para se compreender a aceitação ou a recusa, por exemplo, de dadas doutrinas que prometem certezas e apontam inimigos:

O que a análise psicológica de doutrinas pode revelar são as motivações subjetivas que fazem uma pessoa se aperceber de certos problemas e procurar soluções em certas direções. Qualquer espécie de raciocínio verdadeiro ou falso, se for além de um mero conformismo com as ideias convencionais é motivada pelas necessidades e interesses subjetivos da pessoa que estiver pensando. Ocorre que alguns interesses são favorecidos pelo descobrimento da verdade, outros, por sua destruição. Em ambos os casos, porém as motivações psicológicas são incentivos importantes para se chegar a certas conclusões. Podemos ir ainda mais longe e afirmar que ideias que não se acham implantadas em necessidades poderosas da personalidade terão reduzida influência nas ações e no conjunto da vida da pessoa interessada (FROMM, 1968, p. 60)

Isso posto, apresenta-se de modo mais claro a importância deste trabalho de Fromm para o desenvolvimento posterior do trabalho do *Institut* acerca da personalidade autoritária. Mais do que Adorno possivelmente gostaria de admitir, Erich Fromm havia delineado aspectos importantes de uma psicologia do nazismo e apontado traços relevantes para se pensar o desenvolvimento de uma personalidade autoritária duas décadas antes do reconhecido estudo do grupo de Adorno (BAARS; SCHEEPERS, 1993). As implicações das transformações operadas pelo capitalismo monopolista nas personalidades e a configuração de sujeitos que parecem agir em desacordo com os próprios interesses foram delineadas pelo autor de “Medo à liberdade”. Naquela ocasião, ao investigar as bases humanas e psicológicas que possibilitaram a ascensão da barbárie, foi utilizado o termo caráter sado-masoquista. Avançando na construção de uma teoria social vinculada à psicanálise, Fromm elencou mecanismos de fuga do peso que a liberdade representa nas sociedades modernas e que criam condições para o êxito de sistemas autoritários. São eles: o autoritarismo; a destrutividade e o conformismo de autômatos.

Sobre o primeiro mecanismo de fuga da liberdade citado, Fromm esclarece que “as formas mais conspícuas deste mecanismo são encontradas no anseio de submissão e dominação ou então, como preferimos dizer, nos impulsos masoquistas e sádicos existentes em grau variável tanto nas pessoas normais quanto nas neuróticas” (FROMM, 1968, p. 118). Nos casos mais extremos de masoquismo existiria uma tendência para diminuir-se e submeter-se, além disso, seriam pessoas “incapazes de experimentarem a sensação de “Eu quero” ou “Eu sou””

(p. 119). Essa aniquilação do indivíduo foi um tema também caro a Adorno, e ele teria provavelmente concordado com essa colocação de Fromm, pois também indicou, com a força que é típica da *Minima Moralia*, que “Em muitas pessoas já é um descaramento dizerem ‘Eu’” (1993, p. 42). Essa problemática segue tendo sua importância latente, visto que existe um descompasso entre os interesses por autonomia e as pressões por adaptação que, afinal, é uma exigência para a autoconservação – uma contraditória exigência, vale dizer, pois para conservar-se, o eu deve justamente abrir mão de ser um eu: “a conservação de si perde seu si” (ADORNO, 1993, p. 202).

No outro polo, o do sadismo, tem-se, geralmente, tendências menos aceitas socialmente e menos conscientes. Fromm elenca três tipos delas, complementando que elas podem variar de intensidade e serem mais ou menos inconscientes, sem estarem ausentes. São elas:

Uma é para tornar os outros dependentes da pessoa e para fazer delas nada mais do que meros instrumentos, “argila nas mãos do oleiro”. Uma outra consiste no impulso não só para governar os outros desta maneira absoluta, mas para explorá-los, usá-los, roubá-los, eviscera-los e, por assim dizer, para incorporar qualquer coisa deles que seja “assimilável”. Este desejo pode referir-se a coisas materiais tanto quanto a imateriais, tais como as qualidades emocionais ou intelectuais de que a pessoa disponha. Uma terceira espécie sádica é o desejo de fazer os outros sofrer ou de vê-los sofrer – o sofrimento pode ser físico, mas mais comumente é mental. O objetivo é ferir ativamente, humilhar, deixar os outros em situação vexatória, ou vê-los em situação humilhante e vexatória (FROMM, 1968, p. 120).

O autor destaca que, um elemento frequentemente menosprezado desses aspectos é a dependência frente ao objeto do sadismo, visto que o sentimento de força que emana do sádico deriva justamente dessa dominação que é exercida sobre outrem, daí sua dimensão relacional. De todo modo, tanto o sadismo como o masoquismo são interpretados como tentativas de escapar daquele intolerável sentimento de desvalia e impotência já anunciado: “O indivíduo assustado busca alguém ou algo a que possa prender seu ego; não suporta mais ser seu próprio eu individual e tenta, freneticamente, descartar-se dele e reencontrar outra vez a segurança eliminando esse fardo: o seu ego” (1968, p. 125). A finalidade, afinal, é desfazer-se do peso da liberdade, mas o preço que paga por isso, e o resultado que obtém, configuram-se como fermento do ressentimento: “Mas dor e sofrimento não são o que ele quer, e sim o preço que paga por um objetivo que procura compulsivamente alcançar. O preço é elevado. Ele tem de pagar cada vez mais e, como um peão, fica cada vez mais endividado sem jamais obter aquilo por que pagou: a paz e tranquilidade interiores” (p. 128).



Vale assinalar que não é raro que essas tendências encontrem modos bastante adequados socialmente de serem exercitadas e manifestadas, inclusive muitas vezes mascaradas sob o rótulo de sentimentos benevolentes como o amor: “Você deve me obedecer, porque, como eu te amo, sei o que é melhor para você”. Disso se desdobra a preocupação de esses impulsos autoritários poderem, inclusive com alguma facilidade, permanecer integrados às sociedades com pretensões democráticas e serem, eventualmente, capturados por ideologias que ofereçam compensações para essas necessidades psíquicas. No diagnóstico de Fromm, esse seria o caráter representativo de parcelas da classe média inferior da Alemanha sobre a qual a ideologia fascista exerceu o maior fascínio. Nesse ponto, esse autor identificará o caráter sadomasoquista ao caráter autoritário, aproximando-se da nomenclatura utilizada posteriormente por Adorno, com a não fortuita substituição de caráter por personalidade. Fromm justifica a identificação:

Visto o nome “somasoquista” estar associado a ideias de perversão e neurose, prefiro falar do caráter sadomasoquista, especialmente quando não se refere à pessoa neurótica, mas à normal, como sendo o *caráter autoritário*. Esta terminologia justifica-se porque a pessoa sadomasoquista sempre é assinalada por sua atitude face à autoridade. Ela admira a autoridade e mostra-se inclinada a submeter-se a esta, mas, ao mesmo tempo, deseja ser, ela mesma, uma autoridade e fazer com que os outros se lhe submetam. Há outra razão para escolher esta denominação. O sistema fascista chama-se a si mesmo de autoritário por causa do papel dominante da autoridade em sua estrutura política e social. Pelo nome “caráter autoritário” subentendemos o que ele representa na estrutura de personalidade que constitui as fundações humanas do fascismo (FROMM, 1968, p. 134).

Fromm alertará que essa autoridade não necessariamente se caracteriza como uma entidade externa ou uma instituição, mas pode ser compreendida como o sentimento de dever, levando o nome de consciência ou, na linguagem freudiana, de supereu. Se no processo do desenrolar do pensamento moderno essa transição pode, por um lado, ser exaltada como avanço da liberdade, por outro lado há de se questionar quão severa pode também ser a autoridade interior: “O império da consciência pode ser ainda mais severo que o de autoridades externas, pois desde que o indivíduo encara as ordens dela como sendo dele próprio, como irá rebelar-se contra si mesmo?” (FROMM, 1968, p. 137). Outro aspecto seria o da autoridade anônima, que emerge disfarçada como “senso comum, ciência, saúde mental, normalidade, opinião pública” (p. 137). Também perigosa e difícil de ser notada por sua sutileza, a autoridade anônima ganha eficácia e envolve os mais variados aspectos da vida social.

A descrição do caráter autoritário realizada em “Medo à liberdade” pode ser aproximada do sujeito do ressentimento, tal como aparece em Nietzsche e também, como será discutido mais a frente, como é explicitado por Adorno, inclusive na construção metodológica

da pesquisa sobre a personalidade autoritária. Vale nos ocuparmos de uma citação mais longa neste caso:

[...] o aspecto mais importante a ser citado é a sua atitude face ao poder [...]. O poder encanta-o não por quaisquer valores específicos que possa simbolizar, mas somente por seu poder. [...] Enquanto um tipo diferente de caráter fica estarecido ante a simples ideia de atacar uma pessoa indefesa, o caráter autoritário sente-se tanto mais animado quanto mais indefeso se tiver tornado seu objeto. [...] Às vezes, a atitude para com a autoridade é ambivalente; são pessoas que talvez combatam um grupo de autoridades, especialmente se tiverem ficado decepcionadas com sua falta de poder, e ao mesmo tempo ou mais tarde submetem-se a outro grupo que, graças a maior poder ou maiores promessas, pareça satisfazer a seus anseios masoquistas. [...] O caráter autoritário nunca é “revolucionário”; preferiria chamá-lo de “rebelde”. [...] Ele ama as situações que restringem a liberdade humana, adora ficar sujeito à fatalidade. [...] Não só as forças que determinam a vida de cada um diretamente, como igualmente as que parecem determinar a vida em geral, são consideradas como sina imutável. [...] O caráter autoritário cultua o passado; o que foi será eternamente. [...] O denominador comum a todo o pensamento autoritário é a convicção de que a vida é determinada por forças extrínsecas ao ego do homem, e seus interesses e desejos. [...] O caráter autoritário obtém sua força para atuar pelo fato de apoiar-se em um poder superior. Este poder nunca pode ser atacado nem modificado. [...] A coragem do caráter autoritário é essencialmente uma coragem para sofrer o que a fatalidade ou seu representante pessoal ou “chefe” possa haver destinado a ele. [...] Na filosofia autoritária não existe o conceito de igualdade. [...] As diferenças, seja de sexo ou de raça, são para ele indícios necessariamente de superioridade ou inferioridade (FROMM, 1968, p. 137 – 141).

Os outros dois mecanismos de fuga do fardo da liberdade apontados por Fromm neste trabalho de 1941, a destrutividade e o conformismo de autômatos, correspondem, respectivamente a uma tentativa diferente da simbiose que visa à eliminação do objeto: para escapar do mundo, o melhor é destruí-lo; e a uma adaptação automática aos padrões indicados pela sociedade, cessando de ser ele mesmo e abdicando da individualidade. Ao final, Fromm construirá uma conclusão na qual afirma que a saída para esse estado de coisas é a vida espontânea e o vínculo com um mundo de sentidos que não necessite da criação de ilusões de segurança. Apesar da contribuição do seu trabalho à elucidação do caráter autoritário, tal conclusão soa moralista frente à complexidade do problema investigado e enquadra-se na crítica realizada por Adorno aos revisionistas neo-freudianos. É verdade, e não é objetivo deste trabalho aprofundar ou investigar essas divergências para além contribuição delas frente à interpretação do ressentimento, que Adorno foi um crítico mordaz do revisionismo freudiano realizado por Fromm, do otimismo crescente evidenciado nos trabalhos desse autor e que foi lido por Adorno como ingenuidade e um encobrimento das contradições sociais, além da psicologização social que exagerava a importância do ego e dava demasiada ênfase ao amor (JAY, 2008).

De todo modo, é relevante voltar a atenção para essas características elencadas mais acima por Fromm acerca do autoritarismo e o caminho que ele desenvolve para chegar até elas, pois elas precedem a pesquisa empírica realizada por Adorno, Frenkel-Brunswik, Levinson e Sanford fornecendo importantes bases para a construção dos estudos sobre a personalidade autoritária. Apesar das críticas, se trata de reconhecer também as proximidades dos questionamentos e das contribuições de Fromm com os trabalhos clássicos de Adorno e Horkheimer, incluindo os estudos sobre autoridade, antissemitismo e etnocentrismo. Especificamente sobre o trabalho acerca da personalidade autoritária inserir-se em uma tradição de pesquisa com a qual Fromm contribuiu, Baars e Scheepers (1993) afirmam o seguinte:

A principal razão para seu sucesso rápido pode ter sido que eles foram capazes de usar metodologias, bem como um substancial conhecimento sobre autoritarismo, já desenvolvidos previamente mas que foram apenas mencionados de passagem. Em primeiro lugar, havia uma tradição psicanalítica com a qual Fromm havia contribuído substancialmente. Nós vimos que, inspirado por Krakauer e aproximando Nietzsche e Freud, Fromm havia, já no começo dos anos de 1930, chegado nas sub-síndromes de convencionalismo, submissão autoritária e agressão autoritária, assim como identificação com símbolos de força e dureza. Na sua contribuição de 1936 ele acrescentou a sub-síndrome de supersticiosidade; em 1941, ele descreveu a destrutividade e o conformismo rígido. Em geral, ele havia esboçado a estrutura da personalidade autoritária como sendo caracterizada por um “eu” fraco, compensado por um forte “super-eu”, dominado por autoridades externas para reprimir os impulsos inconscientes do “isso”. [...] Em segundo lugar, havia uma tradição metodológica para a qual Fromm havia contribuído significativamente. Foi ele que buscou padrões consistentes de resposta para descrever as síndromes. [...] Para concluir, Adorno e equipe certamente foram beneficiados pelas contribuições metodológicas desenvolvidas previamente por pesquisadores nesse campo do (potencial) fascismo e seus correlatos e particularmente pelas contribuições de Erich Fromm (BAARS; SCHEEPERS, 1993, p. 349 – 350; tradução minha<sup>14</sup>).

Nos estudos sobre a personalidade autoritária de Adorno, Frenkel-Brunswik, Levinson e Sanford, o grupo de autores objetivava investigar um padrão, compreendido como expressão de tendências profundas da personalidade, que caracterizaria o indivíduo *potencialmente*

---

<sup>14</sup> No original: “The principal reason for their quick success may have been that they were able to use methodological as well as substantial knowledge on authoritarianism developed previously but merely mentioned in passing. First, there was a psychoanalytical tradition to which Fromm had substantially contributed. We have seen that, inspired by Krakauer and drawing on Nietzsche and Freud, Fromm had already, in the early 1930s, arrived at sub-syndromes of conventionalism, authoritarian submission and authoritarian aggression, as well as identification with symbols of power and toughness. In his 1936 contribution he added the sub-syndrome of superstitiousness; in 1941, he described destructiveness and rigid conformism. In general, he had pictured the personality structure of authoritarians as being characterized by a weak Ego, compensated by a strong Super-ego, dominated by external authorities to repress unconscious Id drives. [...] Second, there was a methodological tradition to which Fromm had contributed significantly. He was the one who searched for consistent response patterns described as syndromes. [...] To conclude, Adorno et al. Certainly benefited from methodological developments contributed to by previous researchers in this field of (potential) fascism and its correlates and particularly from contributions of Erich Fromm” (BAARS; SCHEEPERS, 1993, p. 349 – 350).

fascista. Nesse momento, Adorno já estava mais integrado à pesquisa empírica norte-americana e pode trabalhar de modo frutífero com construção de uma metodologia desta natureza. Para buscar mensurar e caracterizar o indivíduo potencialmente fascista, os participantes da pesquisa não seriam pensados a partir da atuação fascista ou da confissão de preferência autoritária, mas buscava-se pessoas cujas estruturas de personalidade se configurava de um tal modo que elas seriam especialmente *vulneráveis* à propaganda antidemocrática, principalmente se esta representasse um movimento forte ou respeitável. As perguntas que nortearam as investigações eram as seguintes:

Se existe um indivíduo potencialmente fascista, como ele é exatamente? O que o leva a formar um pensamento antidemocrático? Quais são as forças organizadoras no interior da pessoa? Se existe tal pessoa, como ela existe normalmente na nossa sociedade? E se essa pessoa existe, quais tem sido os fatores determinantes e qual tem sido o curso do seu desenvolvimento? (ADORNO et. al., 2009, p. 154, tradução minha<sup>15</sup>).

Essas preocupações começaram com foco no antissemitismo, pensado mais em função do sujeito antissemita do que em características reais dos judeus. É evidente que as ideias antissemitas estão na sociedade, mas se tratava de responder a questão: por que certos indivíduos *aceitam* essas ideias enquanto outros não o fazem? Daí a direção psicológica das preocupações e investigações. O antissemitismo não seria um fenômeno isolado, mas parte de um marco ideológico maior e, por sua vez, a vulnerabilidade de um indivíduo a esta ideologia dependeria, em primeiro lugar, de suas necessidades psicológicas, constituídas dialeticamente como já se ponderou no tópico dedicado à dialética entre indivíduo e sociedade.

Para compreender uma estrutura de personalidade capaz de configurar tal potencialidade fascista, o trabalho acerca da personalidade autoritária fundamentou-se na concepção freudiana: “Em termos de teoria da estrutura da personalidade, apoiamos-nos muito decididamente [*ao contrário de Fromm*] em Freud, enquanto que para uma formulação mais ou menos sistemática dos aspectos da personalidade mais diretamente observáveis e mensuráveis, nos guiamos sobretudo pela psicologia acadêmica” (ADORNO et. al, 2009, p. 159). Primeiro é necessário reforçar a ideia, que já foi discutida acerca da relação entre teoria social e psicanálise,

---

<sup>15</sup> Na obra em castelhano consultada: “Si existe un individuo potencialmente fascista, ¿cómo es con exactitud? ¿Qué es lo que lleva a formar el pensamiento antidemocrático? ¿Cuáles son las fuerzas organizadoras dentro de la persona? Si existe semejante persona, ¿cómo existe de ordinario en nuestra sociedad? Y si tal persona existe, ¿cuáles han sido los factores determinantes y cuál ha sido el curso de su desarrollo?” (ADORNO et. al., 2009, p. 154).

de que remeter a discussão a aspectos psicológicos dos fenômenos não é reduzir esse fenômeno a psicologismos, nem tampouco trata-se de considerar tais aspectos como meramente causais e de origem também psicológica, ou seja, não se trata de pensar uma personalidade inata que seria responsável direta pela construção de ideologias autoritárias e pela adesão a propostas antidemocráticas. Adorno já alertava sobre isso, anunciando que justamente a escolha da categoria *personalidade* deveria salvaguardar a discussão de uma compreensão equivocada que concebesse uma natureza racial dos fenômenos psíquicos, algo que era típico da ideologia nazista:

A concepção da estrutura da personalidade é a melhor defesa contra a inclinação a atribuir as tendências persistentes no indivíduo a algo “inato” ou “básico” ou “racial” no interior dele. A imputação nazista de que os traços naturais, biológicos, decidem o ser total de uma pessoa não teria sido uma estratégia política tão exitosa se não houvesse sido possível assinalar numerosas instâncias de relativa firmeza dentro da conduta humana e desafiar aqueles que pensavam explica-las sobre qualquer outra base diferente da biológica. Sem a concepção da estrutura da personalidade, autores cujo enfoque se baseia na suposição da infinita flexibilidade humana e sua capacidade de resposta para a situação social do momento não teriam servido para os assuntos que explicavam pondo em relação tendências persistentes que não poderiam aceitar, com “confusão”, “psicose” ou “o mal”, seja um nome ou outro (ADORNO, et. al., 2009, p. 160, tradução minha<sup>16</sup>).

Em outras palavras, uma teoria da personalidade, pensada aqui como estrutura, seria capaz de fornecer uma compreensão mais ampla inclusive acerca da permanência de padrões ou de elementos considerados irracionais, sem que eles fossem meramente descritos como uma postura apartada da globalidade da personalidade e sem, é claro, que fossem considerados inatos ou exatamente patológicos. Tal compreensão da personalidade permite que se considere tanto a permanência e solidez de algumas características quanto sua flexibilidade, sem que um aspecto exclua o outro. Além disso, ao buscar características humanas ao longo de uma variedade de possibilidades entre um extremo ou outro, pode-se desenvolver uma base para compreender as condições que favorecem um polo ou outro, o que torna necessária, ao mesmo tempo, uma teoria social que permita uma compreensão global da sociedade. Nesse sentido,

---

<sup>16</sup> Na obra em castelhano consultada: “La concepción de la estructura de la personalidad es la mejor salvaguarda contra la inclinación a atribuir las tendencias persistentes en el individuo a algo ‘innato’ o ‘básico’ o ‘racial’ dentro de él. La imputación nazi de que los rasgos naturales, biológicos, deciden el ser total de una persona no habría sido una estrategia política tan exitosa si no hubiese sido posible señalar numerosas instancias de relativa firmeza dentro de la conducta humana y desafiar a quienes pensaban explicarlas sobre cualquier otra base diferente a la biológica. Sin la concepción de la estructura de la personalidad, autores cuyo enfoque se basa en la asunción de la infinita flexibilidad humana y su capacidad de respuesta a la situación social del momento no hubieran servido para materias que explicaban poniendo en relación tendencias persistentes que no podían aceptar con la ‘confusión’ o la ‘psicosis’ o el mal, bajo un nombre u otro” (ADORNO, et. al., 2009, p. 160).

vale o esforço de esclarecer alguns pontos acerca de uma definição de personalidade tal como foi descrita e pensada por Adorno, a partir de Freud, nos estudos sobre a personalidade autoritária. Escreve o autor:

De acordo com a teoria que norteou a presente investigação, a personalidade é uma organização mais ou menos estável de forças dentro do indivíduo. Essas forças persistentes da personalidade ajudam a determinar as repostas em variadas situações e, deste modo, a consistência da conduta – seja verbal ou física - é, em grande medida, atribuível a elas. Mas conduta, ainda que seja consistente, não é o mesmo que personalidade; a personalidade está por *trás* da conduta e *dentro* do indivíduo. As forças da personalidade não são repostas, mas sim *disposições para a resposta*; que uma disposição se expresse ou não abertamente depende não só da situação do momento, mas também de outras disposições que façam oposição a ela (ADORNO et. al., 2009, p.158, tradução minha<sup>17</sup>, grifos do autor).

Essas forças da personalidade são descritas fundamentalmente como necessidades humanas organizadas no interior de um indivíduo. Daí se considerar a personalidade como um determinante de preferências ideológicas. Não o único nem o último, mesmo porque a personalidade mesma é pensada como constituída na relação com o entorno social, incluindo variados âmbitos da educação que é comumente realizada desde a mais tenra infância: padrões e modos de criação fundamentados nos grupos religiosos, sociais e étnicos aos quais as famílias pertencem ou se identificam e aspectos econômicos que influenciam diretamente os modos de vida. Nessa compreensão de desenvolvimento da personalidade, as influências mais importantes seriam aquelas que decorrem dessa educação infantil, quando a criança é acolhida no seio de um grupo familiar. Isso indica que as condições sociais, bem como as mudanças que se dão nessas condições e instituições sociais, tem um peso direto sobre o tipo de personalidade que se desenvolve no interior de uma dada sociedade (ADORNO et. al., 2009).

De que modo esses estudos e resultados acerca da personalidade autoritária podem lançar luz à compreensão do fenômeno do ressentimento? Começemos levantando o que o texto traz explicitamente sobre essa questão e, a seguir, façamos uma retomada da obra guiados por este conceito. A palavra “ressentimento” aparece ao menos 20 vezes na parte adorniana do

---

<sup>17</sup> Na obra em castelhano consultada: “De acuerdo con la teoría que ha guiado la presente investigación, la personalidad es una organización más o menos estable de fuerzas dentro del individuo. Estas fuerzas persistentes de la personalidad ayudan a determinar las respuestas en situaciones varias, y de este modo es en gran medida atribuible a ellas la consistencia de la conducta – ya sea verbal o física -. Pero conducta, aunque consistente, no es lo mismo que personalidad; la personalidad reside *tras* la conducta y *dentro* del individuo. Las fuerzas de la personalidad no son respuestas, sino *disposiciones a la respuesta*; que una disposición se haga o no expresión abierta depende no sólo de la situación del momento, sino de otras disposiciones que se hallen en oposición a ella” ADORNO et. al., 2009, p.158, grifos no original).

trabalho, além da caracterização do “ressentimento superficial”, compreendido como uma síndrome entre os pontuadores altos condensando manifestações mais racionalizadas do preconceito. Adorno acrescenta que o ressentimento não deveria ser menosprezado na discussão sobre o fascismo, pois representa um *aspecto sociológico* do problema do potencial fascista (p. 481, grifo meu). É interessante notar que o “ressentimento superficial”, assim como as outras subssíndromes, aparece como um tipo, o que parece contradizer parte da crítica de Adorno aos trabalhos de Fromm (JAY, 2008). Respondendo de antemão a essa aparente contradição, Adorno alega que a abordagem tipológica não se dá por razões biológicas ou estáticas, mas justamente por razões históricas e dinâmicas, visto que as marcas das repressões sociais permanecem nas subjetividades dos sujeitos (apud. JAY, 2008). Ao discutir acerca da desconfiança inspirada pela tipologia também quando propõe os tipos de ouvintes, Adorno também escreve que os tipos devem ser compreendidos como perfis qualitativamente descritivos e que a tipologia deve manter a consciência dos antagonismos sociais (ADORNO, 2011a, p. 56-58).

Feitas as considerações acima, começemos pela caracterização do ressentido superficial. Ele é o primeiro da lista de síndromes entre os pontuadores altos nas escalas da pesquisa, a saber, as escalas A-S (antisemitismo), E (etnocentrismo), PEC (conservadorismo político-econômico) e F (fascismo). As demais síndromes elencadas são: convencional, autoritário, rebelde e psicopata, lunático e manipulador. Com base na amostra da pesquisa, Adorno afirma que naquele momento na sociedade norte-americana os tipos mais frequentes eram o convencional e o autoritário. Sem entrar no mérito de discutir a tipologia mais frequente na sociedade brasileira hoje<sup>18</sup>, para os fins que aqui se almeja, voltaremos a atenção para o primeiro tipo, o ressentido superficial, que Adorno ilustrará com os dados de entrevista dos perfis característicos.

Essa síndrome não chega a se caracterizar como um tipo psicológico em si mesmo, mas caracteriza-se por uma condensação de manifestações de preconceito que são mais racionalizadas, podendo ser distinguidas dos aspectos mais profundos, inconscientes. Essa racionalização distingue o ressentido dos outros tipos entre os pontuadores altos que se caracterizam por ausência ou falsidade das motivações racionais, mas não desvincula o ressentido superficial dos mecanismos psicológicos do caráter fascista. São abarcados por essa

---

<sup>18</sup> Para aprofundar a relação entre os estudos sobre a personalidade autoritária realizados por Adorno e grupo e a realidade brasileira, recomenda-se: CROCHÍK, José Leon. Personalidade autoritária e pesquisa empírica com a Escala F: alguns estudos brasileiros. *Revista Impulso*, Piracicaba, 27 (69), p. 49-64, 2017.

descrição os sujeitos que aceitam os estereótipos do preconceito apresentados enquanto fórmulas facilitadas de compreender e julgar o mundo. A finalidade é racionalizar e vencer (psicologicamente ou não) as dificuldades da própria existência. Esses estereótipos, no entanto, não aparecem, na pesquisa, como demasiadamente libidinizados, o que indica, em geral, um certo nível racional ou pseudo racional. Essas considerações serão importantes para, mais à frente, pensarmos aspectos educacionais contra o ressentimento, pois indicam que pode existir acesso desses sujeitos à argumentação racional, ao menos quando se trata do ressentido superficial. Em todo caso, vale lembrar, não se pode simplesmente corrigir o estereótipo com a experiência, antes é necessário reconstruir a capacidade de ter experiências.

Ilustrando as características do ressentido superficial, diz Adorno:

A esse grupo pertence o pai de família descontente, resmungão, que é feliz se pode culpar outra pessoa por seus próprios fracassos econômicos, e ainda mais feliz se pode derivar vantagens materiais da discriminação das minorias, ou os reais ou potencialmente “derrotados competidores”, como os pequenos comerciantes varejistas, ameaçados economicamente pelas cadeias de mercados, que eles supõem estarem nas mãos de judeus. Podemos pensar também nos negros antisemitas do Harlem que têm que pagar aluguéis excessivos a arrecadadores judeus. Mas todas essas pessoas se encontram espalhadas pelos diversos setores da vida econômica nos quais têm que experimentar o processo de concentração sem captar seu mecanismo, mantendo, ao mesmo tempo, no entanto, a própria função econômica (ADORNO et. al., 2009, p. 481-482, tradução minha<sup>19</sup>).

O que parece unir os exemplos apontados por Adorno é o fato de essas pessoas experimentarem em suas vidas concretas as ameaças da crescente concentração de renda e poder sem compreender o movimento e as reais causas desse processo. Ao mesmo tempo, essas pessoas precisam seguir com as atividades que realizam lutando contra a ameaça constante do empobrecimento, o que por sua vez justamente colabora para o fortalecimento do movimento de opressão econômica. Sem compreender essas relações, mas afetados realmente por elas, os sujeitos ressentidos buscariam formas de alívio na culpabilização de outras pessoas, eventualmente, fantasiando acerca de uma ameaça irreal que coaduna com posturas paranoicas.

---

<sup>19</sup> Na obra em castelhano consultada: “A este grupo pertenece el padre de familia descontento, refunfuñón, que es feliz si se puede culpar otra persona de sus propios fracasos económicos, y aún más feliz si puede derivar ventajas materiales de la discriminación antiminorías, o los real o potencialmente ‘derrotados competidores’, como los pequeños comerciantes al por menor, amenazados económicamente por las cadenas de almacenes, que ellos suponen en manos de judíos. Podemos pensar también en los negros antisemitas de Harlem que tienen que pagar alquileres excesivos a recaudadores judíos. Pero toda esta gente se encuentra esparcida por todos los sectores de la vida económica en los que uno tiene que experimentar el pellizco del proceso de concentración sin captar su mecanismo, manteniendo al mismo tiempo, sin embargo, la propia función económica” económica (ADORNO et. al., 2009, p. 481-482).



A um exemplo que apresenta, de uma dona de casa com pontuações extremamente altas em todas as escalas, Adorno acrescenta que também a teoria do bode expiatório se encaixaria bastante bem neste caso em relação ao antissemitismo: “Constitui um postulado necessário para o equilíbrio de seu eu o fato de que tenham que encontrar algum responsável ‘culpável’ de sua precária condição social: do contrário a ordem justa do mundo seria perturbada” (ADORNO et. al., 2009, p. 484). O primeiro culpado, aponta Adorno, muito provavelmente é buscado por essas pessoas nelas mesmas, percebendo-se como fracassadas. Encontrar um alvo externo em quem direcionar a culpa os alivia superficialmente e, no caso do antissemitismo, também fornece uma gratificação por serem bons ou inocentes ao mesmo tempo em que depositam a carga de culpa sobre um alvo visível e personalizado. Esse mecanismo, afirma Adorno, está institucionalizado (ADORNO et. al., 2009).

Num momento anterior do texto, Adorno explicará de modo mais pormenorizado o mecanismo do bode expiatório que é aqui associado às características do ressentimento, esclarecendo que ele se diferencia da agressão autoritária, que por sua vez é um dos itens das variáveis da escala F junto a convencionalismo, submissão autoritária, antiintrospecção, superstição e estereótipo, poder e dureza, destrutividade e cinismo, projeção e preocupação exagerada com sexo. No caso do bode expiatório, a frustração do sujeito é geralmente associada às suas necessidades econômicas e, em função disso, ele se perceberia motivado à agressão. No entanto, neste caso, o sujeito manifestaria sua cólera sobre qualquer objeto que estivesse disponível e que tivesse indícios de que não devolveria a agressão. Isso se daria, fundamentalmente, em função da impossibilidade de identificar as causas reais de seu problema. Devido a isso, a teoria do bode expiatório se diferencia da agressão autoritária, na qual o sujeito desloca a agressão para grupos minoritários, pois é psicologicamente incapaz de atacar as autoridades do próprio grupo, não porque tenha qualquer confusão intelectual a respeito da fonte da sua frustração (ADORNO et. al., 2009).

Se seguimos com esse raciocínio, parece clara a vinculação do ressentimento com as condições sociais percebidas como ameaças econômicas. Isso indica que o fenômeno do ressentimento pode ser pensado como tipicamente associado a um determinado estrato sócio-econômico dependendo da conjuntura que se estabelece em diferentes momentos históricos. Ao explicar a categoria “convencionalismo”, Adorno rapidamente indica que a vulnerabilidade ao fascismo é um fenômeno bastante característico da classe média, visto que esse estrato social estaria mais conformado e integrado à cultura vigente e seria mais afeito ao preconceito. A ameaça da proletarização da classe média que aparece nas análises sobre a Alemanha dos anos de 1930 e 1940 será oportuna para a leitura do ressentimento no Brasil contemporâneo. Tal

diagnóstico, que vincula o ressentimento da classe média ao acolhimento do fascismo também está presente na análise da psicologia do nazismo de Fromm (1968). Diz o autor:

Vimos, pois, que certas mudanças sócio-econômicas, sobretudo a decadência da classe média e o poder crescente do capital monopolista, tiveram profundo efeito psicológico. Estes efeitos foram acentuados ou sistematizados por uma ideologia política – tal como o haviam sido por ideologias religiosas no século XVI – e as forças psíquicas assim despertadas passaram a agir em sentido oposto aos dos interesses econômicos originais daquela classe. O nazismo ressuscitou psicologicamente a classe média inferior, ao mesmo tempo que participava da demolição de sua antiga posição sócio-econômica. Ele mobilizou suas energias emocionais para convertê-las em uma força importante na luta pelas metas econômicas e políticas do imperialismo alemão (FROMM, 1968, p. 176).

Embora o ressentimento, a frustração e a adesão ao fascismo não sejam exclusividade da classe média, é importante compreender a especificidade dos sacrifícios que acabam sendo exigidos tipicamente deste estrato social, como eles são percebidos e vivenciados e quais reações provocam. Não se trata de afirmar que o sofrimento desse estrato específico é mais notório ou relevante. É evidente que estratos significativamente mais miseráveis da população pagam preços caríssimos por melhores condições que sequer são alcançadas. A questão é que parece existir um limiar social que forja personalidades especificamente mais vulneráveis ao autoritarismo e à austeridade cujos efeitos são contrários aos interesses dessa mesma classe e, claro, são devastadores para os estratos mais pobres.

Voltemos às demais referências ao termo “ressentimento” na discussão sobre a personalidade autoritária. A primeira vez que o termo aparece é em termos de uma pessoa ressentida – *persona resentida* na edição em castelhano e *resentful person* no original em inglês. Nesta situação, Adorno está analisando o modo como o preconceito aparece nos dados das entrevistas. Esse tópico, em específico, diz respeito aos entrevistados que afirmam que há dois tipos de judeus: os bons e os maus. À característica de bons tendem a ser associadas aquelas pessoas que o sujeito conhece e com as quais, comumente, teve experiências comuns e/ou agradáveis. Aos maus são associadas as pessoas mais distantes, às quais é atribuído o estereótipo. Ao dizer da pessoa ressentida nesse item, Adorno indica que ela é capaz de discriminar racionalmente – ou pseudoracionalmente –, diferente daqueles sujeitos que alocam todos os judeus no mesmo estereótipo independente da experiência. Novamente, essa utilização do termo ressentimento refere-se à capacidade, ainda que reduzida e marcada pela dicotomia típica do preconceito, de diferenciar a experiência do estereótipo. Se por um lado essa discriminação tem uma base real, a saber, os diferentes graus de assimilação dos judeus, de outro lado, essa categorização dicotômica é típica do funcionamento da lógica do preconceito

e, nesse sentido, a possibilidade de abandonar o princípio de realidade é latente, tal como a explicação de Adorno acerca do antissemitismo.

Seguindo o texto, na página 316 da edição espanhola, correspondente à página 312 da edição em inglês, a palavra ressentimento aparece na fala de uma entrevistada quando ela acusa um primo judeu de ser ressentido e odiar ser judeu, “como acontece com muitos deles”. Ainda analisando o modo como o preconceito emerge nas entrevistas, este é o tópico em que se discute a situação de o judeu aparecer como um burguês inadequado ou não completamente assimilado. Adorno discute este constructo partindo da ideia de que pode haver tanto projeção quanto uma base real nessa percepção de inadequação do judeu, visto que a base religiosa da formação judaica carrega traços de masoquismo. No entanto, à mulher que acusa o primo judeu de estar ressentido, Adorno associa a debilidade judia e seus correlatos psicológicos, a qual teria também bases reais para ser racionalizada.

Sigamos para o uso seguinte do termo, já que agora ele aparecerá na escrita de Adorno e não em uma transcrição de entrevista. Neste caso, a discussão segue sendo acerca do judeu como burguês inadaptado, acusado de ser excludente e egoísta. O autor dirá que a ideia de que haveria um caráter excludente nos judeus aparece algumas vezes com traços de uma obsessão carregada de um ressentimento violento, mesclando também e de forma bastante estreita, traços de realidade e de paranoia, o que acaba apontando de modo irracional para uma culpa dos judeus – afinal, seriam eles os excludentes e egoístas (ADORNO et. al., 2009, p. 322). Mais à frente, nas observações sobre pessoas que pontuam baixo nas escalas aplicadas, Adorno falará de uma mulher, dona de casa de 59 anos que havia estudado para ser pianista profissional que “combina a negação dos traços judeus com a referência a tempos passados e com a rejeição das generalizações ressentidas” (2009, p. 322, tradução minha). Na transcrição da fala desta mulher aparece tanto a concordância com a existência de um “problema judeu” quanto a ideia de que não é culpa deles e que tampouco é possível dizer que eles tenham algo de diferente. No entanto, na mesma fala aparece que são questões históricas que fazem com que eles sejam perseguidos, que eles parecem mais inteligentes e também podem ter mais sucesso em algumas atividades, o que causaria ressentimento e fomentaria a acusação de que são agressivos.

Analisando os pontuadores baixos nas escalas, Adorno chamará a atenção para o fato de eles negarem qualquer traço judeu, apelando para uma identidade generalizada e uma negação da diferença, mantendo verbalizações no sentido extremo oposto do que revelam os dados acerca dos pontuadores altos. Além disso, os pontuadores baixos chegam a negar a existência do próprio antissemitismo. Nesse caso supracitado, então, a rejeição ressentida se

aproximaria das posturas que negam a existência de qualquer diferença, o que é diferente de aceitar com tranquilidade a existência do diferente e do não-eu.

A referência seguinte ao termo ressentimento é utilizada como ilustração na Introdução do capítulo acerca do aparecimento de temas da política e da economia no material das entrevistas. Neste capítulo em questão, posterior à análise dos conteúdos de política e economia tal como aparecem nos questionários, a proposta era conhecer mais profundamente o que os participantes pensavam realmente a partir da interpretação do discurso da entrevista, problematizando também se é possível esperar respostas autônomas e espontâneas desses entrevistados. Ao invés de encontrar nessas respostas um padrão que marcasse de modo claramente distinto os pontuadores altos e baixos, o que os dados trazem é que há muito mais semelhança entre os dois polos de pontuação quando se trata de economia e política. Desde os dados do questionário era possível afirmar que a correlação entre os pontos na escala PEC e o antissemitismo ou etnocentrismo não é muito alta.

De todo modo, existiria um grande número de temas que poderia, segundo Adorno, ser denominado como constituinte mais formal da ideologia política e que parecem impregnar todo o padrão. Esses assuntos contribuiriam com as persuasões reacionárias e potencialmente fascistas. São eles: a ignorância geral e a confusão em matéria de política, os hábitos de “pensamento de *ticket*” e a “personalização”, o ressentimento das categorias profissionais<sup>20</sup>, os temas da interferência do governo nos negócios, da renda limitada além de outras tendências. Como neste caso o ressentimento aparece vinculado à ideologia política que coaduna com ideias autoritárias e como as próximas menções ao ressentimento serão feitas no interior dessa discussão, vale a pena aprofundarmos essa análise. É especialmente relevante a discussão acerca do ressentimento em relação à democracia, aos programas de benefícios sociais e à alienação da vida política, bem como o ressentimento da frustração típica da classe média.

Como ao elencar esses constituintes formais da ideologia política Adorno não intitula nenhum item especificamente como ressentimento, atenta-se aqui aos itens nos quais o ressentimento aparece, ainda que de modo mais fluido. No interior das discussões sobre 1. ignorância e confusão e 2. pensamento de ticket e personalização política, o conceito “ressentimento” não aparece. A menção a ele nessa discussão se dará no interior do item 3. Ideologia superficial e opinião real. Este assunto não é desvinculado dos anteriores, visto que a ignorância e confusão diante das complexidades da sociedade provoca ansiedades e

---

<sup>20</sup> Na edição em inglês “resentment of unions” e na edição em castelhano “resentimiento de los gremios”.

inseguranças que se constituem como terreno fértil a ideais reacionários. Os estereótipos emergem assim como racionalizações políticas utilizadas para oferecer alguma segurança, ainda que infantil, aos confusos e desinformados. Se, por um lado, esse mecanismo traz confiança e segurança, de outro lado distancia cada vez mais o sujeito de uma experiência real com o mundo. Daí a diferença que emerge nesse item 3: o que o sujeito diz pensar (ideologia superficial, oficial) não corresponde ao que ele eventualmente pensa de fato, sua opinião real. No caso norteamericano, quando do levantamento desses dados, a ideia era que, sendo o discurso oficial democrático, as pessoas demonstrariam opiniões progressistas ao mesmo tempo em que pensariam e atuariam de modo preconceituoso e antidemocrático.

Na análise de um recorte dos dados de entrevista que evidenciam uma “surpreendente irregularidade”, Adorno interpretará que a participante manifesta posições progressistas em política em áreas que são muito carregadas afetivamente e que parecem ser racionalizações de um forte ressentimento contra o marido, o qual tem opiniões contrárias, como se fosse uma tentativa de enfurecer o marido pelas suas opiniões, mais do que tê-las de fato. Nesse sentido, opiniões aparentemente progressistas podem emergir sem que se as tenha de fato, sendo, inclusive, reações afetivas correspondentes a mágoas em outros aspectos da vida. Quando falava de temas na entrevista que de fato lhe afetavam, essa mesma entrevistada esquecia dessa aparente racionalidade e manifestava seu afã por vingança, com a má consciência de quem afirma que “não se sente orgulhosa” por seu viés antissemita (ADORNO et. al., 2009, p. 364-365).

É no tópico 4. sobre pseudoconservadorismo que encontraremos a próxima menção ao termo ressentimento. Se trata aqui de um ressentimento que é derivado da percepção de contradições no interior do sistema democrático sem que se as compreenda de fato. Ao não serem capazes de reconhecer as raízes econômicas dessas contradições, o ressentimento culmina por se direcionar contra a ideia mesma de democracia. Esta dinâmica é assinalada por Adorno como extremamente séria:

Dado que não cumpre o que promete, a consideram [*a democracia*] como uma “fraude” e estão dispostos a muda-la por um sistema que sacrifique todo direito à dignidade humana e a justiça, mas do qual possam esperar vagamente algum tipo de garantia de suas vidas mediante um planejamento e uma organização melhores (ADORNO et. al., 2009, p. 373, tradução minha<sup>21</sup>).

---

<sup>21</sup> Na obra em castelhano consultada: “Dado que no cumple lo que promete, la consideran como un ‘timo’ y están dispuestos a cambiarla por un sistema que sacrifique todo derecho a la dignidad humana y la justicia, pero del que

Tais efeitos pensados relacionados a uma dinâmica do ressentimento não podem ser perdidos de vista pelo risco que representam a condições mínimas de dignidade e sobrevivências humanas, ainda que em meio a inúmeras contradições. A impossibilidade de lidar com as incertezas, a desesperada busca por segurança, bem como a precariedade da compreensão acerca das causas dos antagonismos sociais não podem ser menosprezadas, visto que são fomentadas no interior mesmo de democracias consideradas avançadas e permanecem como ameaças latentes.

As próximas quatro referências ao termo ressentimento se darão no interior da discussão acerca de um complexo de usurpação e serão também bastante caras. Trata-se das ideias de ressentimento em relação a benefícios sociais, à democracia e a privilégios. Sobre o complexo que nomeia essa categoria de análise, trata-se de considerar que existe uma extensa e estável configuração psicológica nutrindo a ideia de extorsão, inclusive em grandes narrativas da literatura ocidental. Para explicar mais sobre isso, Adorno vincula essa discussão à categoria anterior, a saber, o pseudoconservadorismo, relacionando-a enquanto categoria psicológica e política ao complexo de usurpação:

A meta pela qual trabalha a mentalidade pseudoconservadora – de forma difusa e semiconsciente – é a de estabelecer uma ditadura do grupo economicamente mais forte. Isto se conseguiria mediante um movimento de massas, um movimento que prometa segurança e privilégios ao denominado “homem comum” (quer dizer, membros angustiados das classes médias e médias-baixas que seguem se aferrando a seu status e suposta independência), se se associa a pessoas adequadas no momento adequado. Este desejo aparece ao longo de toda ideologia pseudoconservadora como reflexo especular (ADORNO et. al., 2009, p. 384, tradução minha<sup>22</sup>).

A ideia de usurpação emergiria justamente como uma projeção do desejo desse grupo social: eles aguardariam a oportunidade de, acusando a democracia de abuso e de extorsão, eliminá-la. Em outras palavras, os pseudoconservadores acusavam os progressistas do que eles mesmo gostariam de fazer. Esses grupos seriam, fundamentalmente, aqueles que não se

---

puedan esperar vagamente alguna clase de garantía de sus vidas mediante una planificación y una organización mejores” (ADORNO et. al., 2009, p. 373).

<sup>22</sup> Na obra em castelhano consultada: “La meta por la que se afana la mentalidad pseudoconservadora – de forma difusa y semiconsciente – es la de establecer una dictadura del grupo económicamente más fuerte. Esto ha de lograrse mediante un movimiento de masas, un movimiento que prometa seguridad y privilegios al denominado ‘pequeño hombre’ (es decir, miembros angustiados de las clases media y media-baja que se siguen aferrando a su estatus y supuesta independencia), si se asocia a la gente adecuada en el momento adecuado. Este deseo aparece a lo largo de toda ideología pseudoconservadora como reflejo especular” (ADORNO et. al., 2009, p. 384).

sentiram beneficiários do que reconheciam como progressista ou democrático, no caso, o New Deal de F. D. Roosevelt. Mesmo aqueles que receberiam benefícios desse governo estariam ressentidos com isso, pois essa situação lhes evidenciaria que suas posições nas classes médias perdeu o fundamento econômico. Além disso, o perfil pseudoconservador não veria nesses governos a força suficiente de que precisam para apoiar quem está no poder, inclusive a força que emana do apoio dos grandes grupos industriais economicamente fortes. Esses fatores, importantes na Alemanha pré-fascista e evidentes na sociedade norte-americana nos anos de 1940, são absolutamente significativos na avaliação de Adorno:

Para eles [*os pseudoconservadores*] os progressistas no governo são usurpadores reais, não tanto porque tenham adquirido por meio de manipulação astuta e ilegal direitos que são incompatíveis com a democracia americana, mas sim porque assumem uma posição de poder que deveria reservar-se para as “pessoas adequadas”. Os pseudoconservadores têm um sentido subjacente de “legitimidade”: governantes legítimos são aqueles que mandam de fato na maquinaria de produção, não esses que possuem um poder efêmero sobre os processos políticos formais (ADORNO et. al., 2009, p. 385, tradução minha<sup>23</sup>).

A fantasia de que o poder foi usurpado e encontra-se em mãos ilegítimas coincide com a ideia de que essas mãos são também conspiradoras e realizam pactos secretos em detrimento do próprio país. Uma questão séria a esse respeito, novamente, é que o ressentimento oriundo dessa conjuntura não se dirige contra a perigosa contradição entre desigualdade econômica e igualdade política formal, mas dirige-se contra a democracia enquanto tal. Ao contrário de uma evolução das formas democráticas, essa mentalidade deseja atribuir o controle direto a quem já teria o poder de qualquer modo. Trata-se de uma defesa do autoritarismo sob o argumento de que, afinal, sob as condições vigentes, a democracia não é verdadeira. Tampouco, ao perceber tais contradições, o pensamento pseudoconservador consegue avançar no sentido de buscar uma explicação para elas. Limitam-se a reprimir o pensamento político em favor do conformismo.

Devido à frequência e intensidade com a qual manifesta-se a fantasia de usurpação, Adorno (ADORNO et. al., 2009) a denominará complexa e buscará explicações mais aprofundadas sobre seus mecanismos psicológicos. A presença de narrativas trágicas

---

<sup>23</sup> Na obra em castelhano consultada: “Para ellos, los progresistas en el gobierno son usurpadores reales, no tanto porque hayan adquirido mediante manipulación astuta e ilegal derechos incompatibles con la democracia americana, sino más bien porque asumen una posición de poder que debería reservarse para la ‘gente adecuada’. Los pseudoconservadores tienen un sentido subyacente de ‘legitimidad’: gobernantes legítimos son aquellos que mandan de hecho en la maquinaria de producción, no esos que poseen un poder efímero sobre los procesos políticos formales” (ADORNO et. al., 2009, p. 385).

envolvendo a usurpação de poder, notadamente as shakespearianas, evidenciam a coerência que essas ideias representam na cultura ocidental. Kehl (2015) também se dedica a analisar tragédias dessa natureza para construir explicações acerca do ressentimento que, não por acaso, é um fator relevante no exame que Adorno realiza das fantasias de usurpação num nível sócio-psicológico. Diz o autor:

A existência de poder e privilégio, demandando sacrifícios de todos aqueles que não compartilham de suas vantagens, provoca ressentimento e fere profundamente o desejo de igualdade e justiça que se desenvolveu ao longo da história da nossa cultura. No fundo, todo mundo considera qualquer privilégio como ilegítimo. No entanto, as pessoas se veem constantemente forçadas, para orientar-se no mundo tal como ele é, a adaptar-se ao sistema de relações de poder que definem de fato este mundo. Este processo tem estado funcionando ao longo de diversas épocas e seus resultados se converteram em parte integrante das personalidades de hoje (ADORNO et. al., 2009, p. 387, tradução minha<sup>24</sup>).

Isso quer dizer que, sob a ameaça de inadequação, as pessoas aprenderam a reprimir o ressentimento frente ao privilégio e ao poder assumindo como legítimo aquilo que desconfiam ser ilegítimo. Essa adaptação, no entanto, não se dá de modo completo, visto os sofrimentos provenientes das diferentes formas de desigualdades e privilégios não terem deixado de existir. Isso torna as posturas frente a essas desigualdades do poder fundamentalmente ambíguas. O ressentimento subjacente a essa condição se sublimaria de modo inconsciente, mesmo quando a aceitação dessas desigualdades se desse de um modo consciente, o que, para Adorno (ADORNO et. al, 2009), resulta num compromisso emocional entre a aceitação forçada da existência do poder e a resistência frente a ele. A agressividade que emerge do movimento de aceitar como legítima uma desigualdade de poder ilegítima, não se dirige contra este ator, com o qual, inclusive pode existir identificação no anseio pelo poder. O alvo ideal desse deslocamento é, então, aquele se configura como o “usurpador” do poder, a quem se pode denunciar por ficar muito tempo no poder ou por ambicioná-lo demasiadamente, mesmo não sendo este o caso.

---

<sup>24</sup> Na obra em castelhano consultada: “La existencia de poder y privilegio, demandando sacrificios de todos aquellos que no comparten sus ventajas, provoca resentimiento y hiere profundamente el deseo de igualdad y justicia que se desarrolló a lo largo de la historia de nuestra cultura. En el fondo de su corazón, todo el mundo considera cualquier privilegio como ilegítimo. Sin embargo, uno se ve forzado de lo continuo, para manejarse en el mundo tal como éste es, a adaptarse al sistema de relaciones de poder que definen de hecho este mundo. Este proceso ha estado funcionando a lo largo de distintas épocas, y sus resultados se han convertido en parte integrante de las personalidades de hoy” (ADORNO et. al., 2009, p. 387).



Adorno (ADORNO et. al, 2009) arrisca, ainda, com a devida cautela, que o complexo de usurpador não seria completamente esclarecido por esse mecanismo descrito acima, mas teria raízes mais profundas e arcaicas. De modo geral, diz, o complexo do usurpador se relaciona com o problema da família, sendo o usurpador aquele que pretende pertencer a uma família que não é a sua de fato ou ao menos acessar benesses que são devidas a outra família. Isso seria revelado no medo, não incomum, de não ser filho verdadeiro daqueles que se reconhece como pais. Esse receio se relacionaria com a percepção da cisão entre natureza e cultura: a origem biológica não coincide com o marco institucional e cultural do matrimônio e da monogamia. Permanece a desconfiança de que, afinal, a civilização não é um refúgio exatamente seguro. Aquele que se configura como o usurpador se tornaria, então, o alvo dessas inquietações e emergiria, psicologicamente, como uma vítima a ser aniquilada para a que as supostas tranquilidade e segurança voltem a existir.

Quando da pesquisa realizada por Adorno e demais membros do grupo, como já foi mencionado, o governante que se supunha usurpador do poder nos Estados Unidos, era F. D. Roosevelt, associado às políticas do *New Deal*. O sentimento anti-Roosevelt e as qualificações, tanto críticas quanto elogiosas, personalizadas ao ex-presidente mereceram a atenção dos pesquisadores sobre a personalidade autoritária, inclusive por este ser um tema que produziu as diferenças mais radicais entre os pontuadores altos e baixos dentre os temas político-econômicos. Essa configuração fornece o cenário para a emergência de exageros paranoicos, antipatias políticas e manifestação de racionalizações contraditória:

Do mesmo modo que o agitador fascista mistura com insistência radicais e banqueiros, proclamando que esses últimos financiaram a revolução e que os primeiros buscam vantagens econômicas, as ideias contraditórias de um ultraesquerdista e uma pessoa excludente alheia à população se reúnem no sentimento anti-Roosevelt. Cabe aventurar a hipótese de que o conteúdo último de ambas as objeções é o mesmo: o ressentimento da pessoa frustrada de classe média contra aqueles que representam a ideia de felicidade, seja querendo que as pessoas – inclusive os “vagabundos” – sejam felizes, seja eles mesmos estarem desfrutando da vida (ADORNO et. al., 2009, p. 390, tradução minha<sup>25</sup>).

---

<sup>25</sup> Na obra em castelhano consultada: “Del mismo modo que el agitador fascista mezcla con insistencia a radicales y banqueros, proclamando que los últimos financiaron la revolución y que los primeros buscan ganancias económicas, las ideas contradictorias de un ultraizquierdista y una persona excluyente alejada de la gente se reúnen en el sentimiento anti-Roosevelt. Cabe aventurar la hipótesis de que el contenido último de ambas objeciones es el mismo: el resentimiento de la persona frustrada de clase media contra aquellos que representan la idea de la felicidad, ya sea queriendo que otra gente – incluso los ‘perezosos’- sea feliz, ya sea que ellos mismos están disfrutando de la vida” (ADORNO et. al., 2009, p. 390).

Essas irracionalidades seriam, no raciocínio seguido por Adorno, melhor captadas no nível da personalidade do que no da ideologia. Somada à configuração como usurpador, às ideias contraditórias e paranoicas, estava presente na personalização das características de Roosevelt, uma desqualificação geral do ex-presidente em termos de idade e saúde. Ainda que de fato existisse algo de racional nessa constatação – ele esteve na presidência por um período mais longo do que outros presidentes – há elementos que constroem essa ponderação que se afinam mais aos termos de ilegitimidade, visto que deveria ceder espaço a outros mais jovens, do que propriamente ao tempo de permanência no cargo. Adorno (ADORNO et. al, 2009) nomeará isso de um ressentimento contra pessoas mais velhas, que estaria fundamentalmente relacionado ao antissemitismo: o judaísmo – religião do pai – deveria dar lugar ao cristianismo – a religião do filho. O estereótipo do judeu como aquele habitante do gueto, velho, com barba, com roupas puídas e fora de moda atrairia para si a descarga da hostilidade reprimida contra o pai.

A menção seguinte ao termo ressentimento no texto acerca da personalidade autoritária refere-se às pessoas que se percebem alienadas da esfera política em seu conjunto, seja devido a desconhecimento, à incompreensão ou à pouca participação efetiva. Esse ressentimento se voltaria contra todos aqueles que representam a esfera política - todos os políticos, burocratas ou servidores que parecem ter recebido poder do usurpador – e se manifestaria, inclusive em tautologias como acusar os políticos de serem muito políticos. A suspeita, não de todo injustificada, de que os meios de comunicação estariam controlados por interesses pessoais e que não seria possível confiar em nada que dizem ou escrevem, também aparece completando o ressentimento em relação à política. Faz sentido, se pensamos nas promessas da modernidade e da democracia, que os sujeitos minimamente perspicazes se deem conta de algumas das contradições que envolvem o sistema democrático e seus modos de representação política. Porém, um dos problemas do ressentimento é o mecanismo de não voltar o descontentamento contra o problema mesmo, mas construir bodes expiatórios – mesmo que isso, eventualmente, custe a racionalidade.

Ainda que as declarações contra políticos sejam, em sua maioria, vindas de pontuadores altos nas escalas, queixas nesse sentido também aparecem nas falas dos pontuadores baixos. A diferença fundamental entre os que pontuam alto e os que pontuam baixo, analisa Adorno (ADORNO, et. al, 2009), é o que os motiva a criticar os políticos e burocratas. Nos pontuadores baixos as queixas têm um outro tom e tendem a ser no sentido de haver um receio de que de fato a burocracia impeça a construção democrática dos processos políticos e se torne um fim em si mesma. É válido assinalar que, apesar da aparente postura

antipolítica, em situações críticas, são poucos os pontuadores baixos que acabam sendo capturados pelos movimentos fascistas.

Ainda que o próximo destaque realizado no texto sobre a personalidade autoritária não nomeie especificamente o ressentimento, ao apontar a existência de uma cólera em função da própria frustração educacional, tem-se elementos importantes para aprofundar a problemática que norteia este trabalho. O subtópico em questão é o último dentre os constituintes formais do pensamento político elencados por Adorno (ADORNO et. al, 2009), a saber, “Educação ao invés de mudança social”. Neste item, Adorno problematiza o fato de a educação aparecer nos conteúdos de entrevista com um certo exagero, mesmo que este sequer tenha sido um dos assuntos propostos pela entrevista. A adulação pela educação não é acompanhada de uma explicação sobre a que especificamente ela deveria dirigir-se ou qual finalidade deveria ter. Enunciada no lugar de uma possível mudança social, a demanda por educação pode caracterizar-se como adaptativa e conformista - afinal, é preciso educar os que não se adequaram – e ser típica do discurso que recusa qualquer utopia em prol de um culto do existente. Ainda que tal discurso sobre a necessidade de uma misteriosa educação que não se explica apareça entre os pontuadores baixos, é mais frequente entre os pontuadores altos.

Por trás de um elogio não específico da educação pode-se supor que o entrevistado repete a fala comum de que bastaria que as pessoas fossem educadas para que tivéssemos uma democracia mais madura, mesmo sendo evidente que para recortes significativos da população a construção de uma vivência democrática necessita ainda de condições concretas e mudanças sociais. Mas, apontando a necessidade de se educar as pessoas, pode-se ser contrário à mudança social e manter uma postura antiutopia e ainda assim parecer progressista, pois é claro que seria interessante ampliar o acesso a uma formação de qualidade. As falas que ilustram a análise de Adorno trazem inclusive a proposta de educação como freio de movimentos de trabalhadores e também a ideia de que os democratas, por exemplo, teriam menos cultura. O curioso, assinala Adorno (ADORNO et. al, 2009), é que a adulação da educação aparece justamente na fala de pessoas que não tem uma trajetória educacional significativa e, ao queixarem-se sobre o estado da educação, todos os sujeitos se excluem desse diagnóstico. Isso fortalece o argumento de que se trata de projetar a própria ignorância e ao mesmo tempo parecer estar bem informado.

Sigamos para uma citação direta do que parece ser crucial para o objeto desse trabalho:

Podemos suspeitar que existe, no centro do complexo de educação, a vaga percepção de que essa cultura exclui a maior parte dos que aceita para participação real em suas gratificações mais sutis. Ainda que o falatório desajeitado sobre a educação expresse o desejo de um estado de coisas em que não se esteja já atrofiado pelas exigências do “ser prático”, a cólera pela própria frustração educacional se projeta sobre o inimigo

eleito, o qual se supõe que possui o que se tem que negar a si mesmo (ADORNO et. al., 2009, p. 407, tradução minha<sup>26</sup>).

A ideia de uma cólera pela frustração educacional ilumina o conceito de ressentimento e pode ser especialmente significativa se considerarmos que as dimensões afetivas e sensíveis são extirpadas do desenvolvimento do sujeito através de uma desmedida pressão para ser prático, útil, funcional e eficaz. Essas dimensões emergem como bastante significativas ao pensarmos o âmbito da formação artístico-musical. O ressentimento não se daria apenas por ter sido excluído ou impedido de ter acesso ao ensino de música ou a um dado repertório, mas por ter vivenciado, a duras penas, um processo de embrutecimento e de enrijecimento que eliminam ou dificultam as condições para a experiência e para a apreciação das obras. O custo dessa frustração parece só se tornar tolerável e, ainda assim, não completamente nem sem ambiguidades, no encontro com um bode expiatório que se torna alvo da fúria represada. A confusão sobre os reais determinantes desse estado de coisas impede que se compreendam as relações causais. A possibilidade de alguma satisfação é encontrada desdenhando ou atacando como inimigo o outro que se supõe estar mais íntegro no contexto das vidas danificadas, mesmo que esse outro seja, finalmente, uma possibilidade formativa.

Na análise do conteúdo das entrevistas sobre alguns temas políticos e econômicos emerge a categoria referente aos temas que, a despeito da ignorância ou confusão já citadas, são percebidos como mais familiares e próximos à vida cotidiana dos sujeitos. O ressentimento aparece aqui na parte dedicada aos impostos que, como escreve Adorno, é uma área econômica que adquire importância significativa quando se analisa os processos formativos do fascismo sendo um tema que congrega manifestações significativas de toda uma cólera social represada. Esta é uma área em que os sujeitos se sentem prejudicados, forçados a um sacrifício sem que percebam um retorno ou vantagens. Expressar essas frustrações de modo agressivo parece apontar para uma vulnerabilidade ao fascismo. Acerca da temática dos impostos, escreve Adorno:

Aqui eles experimentam de forma imediata que lhes é exigido fazer sacrifícios pelos quais não obtêm nenhuma contrapartida visível [...]. As vantagens indiretas que cada

---

<sup>26</sup> Na obra em castelhano consultada: “Podemos sospechar que existe, en el centro del complejo de educación, la vaga percepción de que esta cultura excluye a la mayor parte de los que acepta para la participación real en sus gratificaciones más sutiles. Aunque el torpe parloteo sobre la educación expresa el deseo de un estado de cosas en el que uno no está ya atrofiado por las exigencias del ‘ser práctico’, la cólera por la propia frustración educacional se proyecta sobre el enemigo elegido, el cual se supone que posee lo que uno tiene que negarse a sí mismo” (ADORNO et. al., 2009, p. 407).

indivíduo pode extrair do fato de pagar impostos resultam obscuras. O indivíduo só consegue ver que ele deve dar algo sem conseguir nada em troca, e isto parece contradizer, em si mesmo, o conceito de intercâmbio sobre o qual se constitui a ideia do mercado livre do liberalismo (ADORNO et. al., 2009, p. 429, tradução minha<sup>27</sup>).

É nesse contexto, pensando inclusive a quantidade de libido que se associa ao tema dos impostos mesmo quando são tempos de crescimento econômico, como era o caso quando foram realizadas as entrevistas, que Adorno interpreta uma proximidade dessa condição frente aos impostos com o ressentimento superficial. O ressentimento seria produzido aqui como uma reação ao fato de o sujeito perceber-se prejudicado ao ser privado de uma parte significativa de seu próprio salário sem vantagens visíveis: “A cólera contra o sistema racional de impostos é uma explosão de ódio irracional contra a imposição irracional da sociedade sobre o indivíduo” (ADORNO et. al, 2009, p. 430, tradução minha). O manejo desse complexo de características foi bastante habilmente conduzido pelo governo nazista, o que aponta para o perigo desse tipo de percepção das pessoas que acabam por configurar-se como potenciais apoiadores justamente de governos que camuflam o modo como recolhem dinheiro do contribuinte.

São significativas também as posições que indicam algum grau de paranoia no interior dessa temática e é significativo notar como elas aparecem nas entrevistas realizadas pelo grupo: um pontuador alto, por exemplo, esbraveja pelo suposto direcionamento do dinheiro do contribuinte estadunidense para a América do Sul. Parece ser reproduzida aqui a postura do ciclista de justamente temer e esbravejar contra os países que, afinal, representam pouca ou nenhuma ameaça à vida, à economia ou à política do país com o qual o sujeito se identifica, como se houvesse um plano obscuro do governo de favorecer países periféricos com prejuízos para o próprio. A busca de inimigos também parece adquirir contornos macro, tanto em aspectos políticos como econômicos, o que se relaciona com posturas xenófobas ou racistas.

É na análise acerca do discurso dos pontuares baixos que afirmam não serem religiosos que Adorno fará as próximas menções ao termo ressentimento. É interessante notar que a primeira menção vem acompanhada do termo inveja, já apontado neste trabalho como termo afim quando se compreende o ressentimento como uma constelação de afetos. Nesse primeiro caso, Adorno analisa que as acusações de hipócrita ou esnobe dirigidas aos religiosos seriam

---

<sup>27</sup> Na obra em castelhano consultada: “Aquí ellos experimentan de forma inmediata que se les exige hacer sacrificios por los que no obtienen ninguna contraprestación visible, justo del modo en que uno de nuestros sujetos se queja de que no alcanza a ver lo que puede sacar de la guerra. Las ventajas indirectas que cada individuo puede extraer del hecho de pagar impuestos resultan obscuras. El individuo sólo alcanza a ver que él tiene que dar algo sin conseguir nada a cambio, y esto parece contradecir, en sí mismo, el concepto de intercambio sobre el que se constituye la idea del mercado libre del liberalismo” (ADORNO et. al., 2009, p. 429).

carregadas de inveja e ressentimento como modos de racionalização do cinismo e do desprezo às pessoas. Essas acusações emergiriam como pretextos racionalizados, e inclusive aceitos e “corretos”, para manifestar motivações destrutivas. A dupla função da religião, seja como fator humanizador seja como fator repressor, oferece razões concretas para que sejam experimentadas ambiguidades frente a ela, não se podendo atribuir tais reações unicamente a fatores subjetivos. Também parte dessa ambiguidade poderia ser explicada “pela ubiquidade simultânea tanto da herança cristã como do ‘espírito da ciência’” (p. 461, tradução minha) que fomentaria atitudes inconsistentes frente à religião.

No caso de indivíduos que demonstram a consciência de não serem religiosos ainda que tenham nascido em lares que possibilitaram uma educação religiosa, Adorno (ADORNO et. al, 2009) indica a existência de uma certa força do eu por sua capacidade de rebelar-se ou de apoiar-se na própria experiência e na própria estrutura de caráter para, afinal, manifestar intelectualmente dúvidas a respeito de posicionamentos religiosos. Contextualizando essa interpretação à questão da ideologia tipicamente norte-americana, Adorno apostará que essa atitude antirreligiosa pode derivar que um ressentimento frente a interferência do exterior na liberdade do indivíduo, sendo a ambiguidade psicológica do sujeito frente à religião um reflexo do antagonismo objetivo dentro da cultura norte-americana.

Mais duas menções ao termo ressentimento são feitas no trabalho sobre a personalidade autoritária além das dedicadas à análise do “ressentido superficial” que já foi discutida aqui. Nesses dois últimos casos, o ressentimento aparece nas análises das entrevistas de pontuadores baixos nas escalas. O pontuador baixo categorizado como “Rígido” é interpretado por Adorno (ADORNO et. al, 2009, p. 508) como um equivalente do tipo de pontuador alto “Ressentimento superficial”. Essa semelhança se daria em função de alguns – poucos – entrevistados se identificarem com pautas progressistas, como por exemplo a luta por direitos humanos, de tal modo que suas ideias continham traços significativos de compulsão, obsessão paranoica e rigidez de pensamento. Não seria exatamente simples, apesar da baixa pontuação nas escalas, distinguir esse tipo das síndromes dos pontuadores extremamente elevados. Além disso, a despeito de sua aparente adesão ideológica progressista, esse sujeito seria propenso a mudar de postura diante de uma situação crítica e também fariam uso de frases clichês, apenas com menor frequência que os pontuadores altos.

Adorno (ADORNO et. al, 2009) afirma que o tipo baixo rígido pode ser encontrado, por exemplo, entre jovens estudantes progressistas, cujo desenvolvimento pessoal não acompanhou o processo de adesão ideológica. E indica: “Um dos melhores meios para identificar a síndrome [*baixo rígido*] consiste em assinalar a disposição do sujeito em deduzir

sua postura frente aos problemas das minorias a partir de alguma fórmula geral ao invés de realizar declarações espontâneas” (ADORNO et. al., 2009, p. 508, tradução minha<sup>28</sup>). Essas posturas também podem apresentar-se junto a juízos de valor que não possuem base em conhecimentos reais sobre o tema em questão, o que se aproxima das racionalizações preconceituosas descritas como “Ressentimento superficial”. Ainda que no caso do “baixo rígido” as ideias clichês e preconcebidas culminem em uma postura marcadamente mais progressista do que no caso do pontuador alto “ressentimento superficial”, ambas as caracterizações indicam a presença de preconceitos mais ou menos conscientes ou reprimidos que são racionalizados e que predominam frente ao pensamento espontâneo.

A última menção ao ressentimento no trabalho adorniano acerca da personalidade autoritária insere-se na síndrome do também pontuador baixo caracterizado como “Impulsivo”. No entanto, a menção a posturas ressentidas em relação ao sexo que aparece neste trecho do trabalho parece mais problematizar um aspecto da análise dessa síndrome do que de fato caracterizá-la, pois Adorno afirma que “Dado que sua profissão tende a convertê-las em ressentidas a respeito de sexo em geral, e dado que manifestam sintomas de frieza, não parecem pertencer ao grupo da síndrome “Impulsivo”” (p. 517, tradução minha). Essa caracterização, a despeito da possibilidade de ser uma postura ressentida frente ao sexo, indicaria a necessidade de maior aprofundamento da análise sobre as razões desse ressentimento, o que não qualificaria essa postura, a princípio como libertina ou adicta, tal como é caracterizada a síndrome “baixo impulsivo”. Desse modo, indica-se a menção ao termo ressentimento sem maiores relações com o tipo em questão.

A análise do uso do termo ressentimento no trabalho acerca da personalidade autoritária é bastante representativa do pensamento adorniano em função de essa ser uma discussão que congrega os temas e perspectivas que tanto foram fundamentais para a construção e consolidação da Teoria Crítica quanto respondem às necessidades indicadas pelo objeto deste presente trabalho. Pensar o conceito de ressentimento a partir da Teoria Crítica e de Adorno implica tanto no reconhecimento de contingências sociais e culturais quanto na consideração de que as subjetividades se forjam dialeticamente, guardando formas de significação individuais que são fruto de seu tempo e sua sociedade. É interessante, nesse sentido, apontar a perspectiva freudiana como amparo fundamental para essa perspectiva de Adorno.

---

<sup>28</sup> Na obra em castelhano consultada: “Uno de los mejores medios para identificar el síndrome consiste en señalar la disposición del sujeto a deducir su postura hacia los problemas de las minorías a partir de alguna fórmula general, antes que realizar declaraciones espontáneas” (ADORNO et. al., 2009, p. 508).

### 1.3.4 Narcisismo ferido e subjetividade danificada

A noção de narcisismo ferido já foi anunciada no tópico acerca das relações entre teoria social e psicanálise no pensamento de Adorno<sup>29</sup>. Ele é apontado por Zamora (2007) como uma das saídas plausíveis ao sujeito frente aos conflitos de autonomia e as exigências de adaptação realizadas pela sociedade antagônica e se constituiria como um conflito estrutural duradouro, tipicamente associado ao modo de produção capitalista monopolista que promove uma real impotência do Eu. A Teoria Crítica fornece ao modelo freudiano de explicação da constituição do Eu um caráter histórico-social que analisa as modificações e os progressos do capital pensando-os em íntima relação com reconfigurações do modo de constituição dos sujeitos e de internalização da autoridade. O sujeito pensado por Freud é o indivíduo burguês, que será alvo da crítica adorniana, uma vez que a possibilidade mesma de se tornar um indivíduo é falaciosa. Nessa perspectiva, Zamora (2007) aponta que existem fraquezas do Eu que são próprias a dadas circunstâncias históricas e que o narcisismo ferido corresponde a especificidades dos sacrifícios que são exigidos nas sociedades capitalistas monopolistas e neoliberais.

Já foi dito que, pelo próprio contexto histórico de construção do projeto da Teoria Crítica, a apropriação que esta faz da psicanálise inclui tanto a crítica dialética quanto a recuperação de conceitos fundamentais. Ao pensar a constituição dos sujeitos na sociedade do capital monopolista, os teóricos críticos deparam-se com um enfraquecimento do Eu, que foi examinado de modo abrangente junto a outras categorias de análise. O interessante a se notar aqui é que Adorno chamará narcisismo a energia pulsional em que o Eu se apoia quando avança para o seu supremo sacrifício, a saber, o da própria consciência (ADORNO, 2015b). Para o autor, baseado na concepção freudiana, “No narcisismo mantém-se a função autoconservadora do eu, pelo menos segundo a aparência, mas separada da função da consciência e entregue à irracionalidade” (p.110). Mas Adorno apontará a raiz sociológica dessa modificação do destino da pulsão: “o indivíduo, devido às dificuldades quase intransponíveis que se colocam hoje em dia no caminho de relações espontâneas e diretas entre os seres humanos, é forçado a dirigir para si mesmo suas energias pulsionais não utilizadas” (ADORNO, 2015a, p. 60).

Nos trabalhos dos teóricos críticos houve o esforço de compreender o processo de socialização por meio do qual se forjariam personalidades com características tipicamente

---

<sup>29</sup> Ver página 42.



associadas às renúncias, sacrifícios e ganhos adaptativos de uma dada conjuntura histórico social. Um primeiro grupo de socialização que mereceu a atenção desses autores e que era coerente com a discussão freudiana acerca do complexo de Édipo e sua relevância na constituição do aparelho psíquico foi a família. Se na época burguesa era possível à criança, já nos princípios do seu desenvolvimento e da sua socialização, experimentar sentimentos de amor e de ódio em relação ao pai e passar pelo complexo de Édipo, progressivamente, e cada vez mais cedo, com o avanço industrial das sociedades modernas, as crianças descobrem “que o pai não personifica a força, a justiça e a bondade, e que, sobretudo, não dá a proteção que a criança esperava, inicialmente, receber dele” (ADORNO; HORKHEIMER, 1973, p. 144). A real impotência dos sujeitos frente à sociedade é transmitida, por assim dizer, nos primeiros momentos de socialização já na infância:

A efetiva debilidade do pai na sociedade, que tem sua origem na redução da esfera da concorrência e da livre iniciativa, penetra assim até às células mais profundas do equilíbrio psíquico-moral; a criança já não pode identificar-se totalmente com o pai, não pode fazer a interiorização das exigências impostas pela família que, apesar de seus aspectos repressivos, contribuía de uma forma decisiva para a formação do indivíduo autônomo (ADORNO; HORKHEIMER, 1973, p. 144).

Como desdobramento dessa conjuntura, se daria uma modificação do super-eu: tendencialmente, este já não se internaliza, mas aloca-se na sociedade, externamente ao sujeito (ZAMORA, 2007). No entanto, as exigências que são provenientes do exterior se colocam de modo imperativo e massivo de tal modo que o sujeito, fraco, sequer pode internalizá-las ou identificar-se com elas, o que culmina em um sujeito que renuncia a qualquer protesto. Mas isso tampouco quer dizer que Adorno postula uma personalidade bem integrada e plena após a resolução do complexo de Édipo, já que na sociedade vigente o indivíduo sequer tem condições de ter essa força: “Na sociedade antagonista, os seres humanos, cada indivíduo, são não idênticos a si mesmos, são caráter social e psicológico ao mesmo tempo, e, em virtude de tal cisão, danificados *a priori*” (ADORNO, 2015b, p. 105-106). Numa sociedade em que a mera adaptação tampouco é suficiente, em que “A autoconservação é alcançada pelos indivíduos somente na medida em que fracassa a formação de seu eu, através da regressão autoimposta” (ADORNO, 2015b, p.106-107), a subjetividade danificada não é uma exceção. Nesse sentido, mesmo quando se fala do indivíduo burguês autônomo, é preciso considerar que ele está inserido também nessas contradições que forjam subjetividades como cicatrizes (ADORNO, 2015a), visto que a própria autonomia burguesa é marcada, contraditoriamente, pelo preço da dominação (ZAMORA, 2007).

Os grupos e as massas também aparecem como outra instância de socialização na qual o indivíduo pode camuflar sua impotência e fragilidade vinculando-se ao poder do coletivo:

O pai é, inclusive, substituído por poderes coletivos, como a classe escolar, o “team” esportivo, o clube e, por último, o Estado. Os jovens manifestam a tendência a submeter-se a qualquer autoridade, seja qual for seu conteúdo, desde que ela ofereça proteção, satisfação narcisista, vantagens materiais e a possibilidade de descarregar sobre outros o sadismo, em que a desorientação inconsciente e o desespero encontram uma cobertura (ADORNO; HORKHEIMER, 1973, p. 145).

Freud (2011) já havia escrito sobre isso no texto de 1921 intitulado “Psicologia das massas e análise do eu” antecipando o surgimento dos movimentos fascistas de massas, mesmo que as questões sociais não fossem exatamente sua preocupação. Ainda assim, esse trabalho tem também o mérito de não postular uma “mentalidade das massas” hipostasiada, tal como havia feito Gustave Le Bon, na obra clássica acerca de uma psicologia das multidões. Nesse texto, Freud argumenta que “o indivíduo renuncia ao seu ideal do Eu e o troca pelo ideal da massa corporificado no líder” (p. 93), dando destaque à identificação com a liderança. Esse mecanismo funcionaria como uma ameaça latente de descompromisso com os princípios de contenção que caracterizariam o processo civilizatório, com implicações sociais já conhecidas: “Com todas as renúncias e limitações impostas ao Eu, o periódico desrespeito das proibições constitui regra” (p.95). Analisando o texto de Freud (2011), Adorno escreve que:

É precisamente essa idealização de si mesmo que o líder fascista tenta promover em seus seguidores, e que auxiliada pela ideologia do *Führer*. As pessoas com que ele tem de contar padecem geralmente do conflito moderno característica entre uma instância do eu racional, fortemente desenvolvida e autoconservadora, e o contínuo fracasso em satisfazer as demandas do próprio eu. Esse conflito resulta em impulsos narcísicos fortes, que podem ser absorvidos e satisfeitos apenas através da idealização, como a transferência parcial da libido narcísica ao objeto. Isso, mais uma vez, corresponde à semelhança da imagem do líder com um engrandecimento do sujeito: ao fazer do líder seu ideal, ele ama a si mesmo, por assim dizer, mas se livra das manchas de frustração e mal-estar que desfiguram a imagem de seu próprio eu empírico. Este padrão de identificação através de idealização, caricatura da solidariedade verdadeira e consciente, é, entretanto, coletiva (ADORNO, 2015c, p. 169).

A fragilidade do Eu, engendrada no processo da modernidade que tanto tornou possível o vislumbre do indivíduo quanto promoveu sua aniquilação, é coerente com saídas defensivas como o preconceito, a personalidade autoritária e o narcisismo. Pode-se acrescentar que no desenrolar dos avanços do capital, e este tendo emergido como um capital financeiro e sendo progressivamente afastado da noção tipicamente moderna de democracia e liberdade, não só seguem sendo plausíveis tais defesas contra a percepção da impotência como também se

pode acrescentar a elas o ressentimento e administração desta constelação afetiva. Os limites e potencialidades formativas que resultam desses conflitos psíquicos em mediação com uma sociedade antagônica serão discutidos no capítulo 3. Por ora, o exercício é, a partir da constelação conceitual discutida até aqui, seus princípios, pressupostos e desdobramentos, propor uma interpretação do ressentimento tal como ele se manifestaria na sociedade brasileira em relação às produções musicais. Sem pretensões de esgotar o objeto ou sugerir uma interpretação hermética, a proposta é seguir pensando o fenômeno do ressentimento a partir da Teoria Crítica situando-o na realidade brasileira. Compreendida como especialmente múltipla, a proposta é ater-se a determinantes fundamentais e gerais desta realidade.

“[...]”  
*Falo assim sem saudade  
Falo assim por saber  
Se muito vale o já feito  
Mais vale o que será  
(Mais vale o que será)*

*E o que foi feito é preciso conhecer  
Para melhor prosseguir*

*Falo assim sem tristeza  
Falo por acreditar  
Que é cobrando o que fomos  
Que nós iremos crescer  
(Nós iremos crescer)  
[...]”*

(O que foi feito devera, Milton Nascimento, Márcio Borges e Fernando Brant)

## 2. MÚSICAS E RESENTIMENTO NO BRASIL: “AMBIVALÊNCIA, DESPEITO, FÚRIA”

“Ambivalência, despeito, fúria” é o nome que Adorno e Simpson (1986, p. 141) elegem para nomear um subtópico da discussão acerca da Teoria do ouvinte no texto “Sobre música popular”. Esses três adjetivos, substantivados, representam uma importante síntese sobre o diagnóstico dos autores acerca de os hábitos de audição em massa serem *ambivalentes*. Para eles, analisando o avanço do rádio na sociedade estadunidense no final da década de 1930, aderir ao “gosto” musical da maioria não era apenas uma questão de passividade, de deixar-se levar ou de apreciar genuinamente a canção: tratava-se da necessidade de forçar-se a aceitar. Uma característica fundamental apontada pelos autores acerca da chamada música popular é justamente o fato de ela ser estruturalmente moldada na lógica do sempre igual, de tal modo padronizada e facilitada que os ouvintes apenas podem satisfazer-se em reconhecê-las. Não se trata de afirmar isso da música genuinamente popular, oriunda de comunidades ou povos tradicionais, mas da música produzida para o mercado. Talvez seja melhor chamarmos essa música de “música comercial” para evitarmos perversos mal-entendidos.

As músicas construídas sem preocupação artística precisam ser repetidas e precisam ocupar os palcos, as caixas de som e os fones de ouvido para alcançar um grau de status passível de ser reconhecido como importante – um sucesso autofabricado. Em outras palavras, elas precisam ser impostas ao ouvinte que deve, não só tolerar, mas idolatrar aquilo que sequer foi pensado como um objeto cultural passível de fruição. Esse movimento não se dá sem um custo subjetivo. Nas palavras de Adorno e Simpson: “gostos que tenham sido impostos aos ouvintes provocam desforra no momento em que a pressão é relaxada. Os ouvintes compensam sua ‘culpa’ por terem tolerado o sem-valor, tornando-o ridículo” (1986, p. 142). No entanto, em termos psíquicos, não é simples confessar o engano. Um eu que justamente precisou anular-se para garantir sua adequação e, assim, sua sobrevivência, requer a proteção de que, afinal, não foi engano, mas “gosto pessoal”:

Este é o traço mais conspícuo da ambivalência dos ouvintes em relação à música popular. Eles defendem as suas preferências de qualquer imputação de que sejam manipuladas. Nada é mais desagradável do que confessar a dependência. A vergonha despertada pela acomodação à injustiça proíbe a confissão do envergonhado. Por isso, eles voltam o seu ódio antes contra aqueles que apontam a sua dependência do que contra aqueles que apertam suas algemas (ADORNO; SIMPSON, 1986, p. 143).

Adorno e Simpson já indicavam um aspecto importante da problemática que aqui se propõe desenvolver: o ódio em relação à situação na qual o sujeito se percebe solapado e enganado não encontra o seu alvo. Além disso, se torna impeditivo de alcançar uma situação outra e, mais uma vez, mergulha o sujeito de volta na situação da qual ele pretendia fugir: “O rancor do engano é transferido para a ameaça de que ele se torne consciente e eles defendem com fervor a sua própria atitude, já que isso lhes permite ser voluntariamente enganados” (ADORNO; SIMPSON, 1986, p. 143). Mas essa situação, como já foi discutido no capítulo 1, encontra seus determinantes num processo conflituoso de socialização em que a sociedade, a economia e a política tem primazia sobre os aspectos psicológicos individuais.

Assim, o recorte proposto – o ressentimento em relação à *música* – encontra sua razão de ser, principalmente quando se constata a relação deste, o ouvinte ressentido, com todas as consequências políticas e sociopsicológicas de suas posturas (ADORNO, 2011a). Manifestação cultural que tende a ocupar e preencher os espaços, a música é utilizada para as mais variadas funções sociais, econômicas, cerimoniais e afetivas, sendo historicamente também uma produção artística fortemente vinculada a posturas de protesto. Ela hoje atinge uma possibilidade de acesso que a torna um “objeto” de consumo de cultura bastante presente na vida cotidiana das pessoas. Além disso, sua manifestação imaterial, em forma de sons que se dissipam no ar, guarda características importantes que envolvem um poder encantatório que não pode ser desprezado quando se discute sobre implicações e manipulações da vida afetiva. Mas a música não é esgotada quando se busca pensá-la em suas possibilidades sentimentais e emocionais meramente. A história de construção e ordenação dos sons, bem como o longo processo de criação e sistematização técnica que envolve o desenvolvimento das músicas, instrumentos musicais e execução desses instrumentos não podem ser desconsiderados ou avaliados como se a finalidade da música fosse sempre um apelo emocional.

Essa complementaridade necessária entre apreciação, afetividade e conhecimento técnico e histórico abre possibilidades ricas de discussão crítica da relação que estabelecemos com tais bens culturais. Trata-se de enfrentar as contradições que emergem desse diagnóstico, somando esforços para uma elaboração necessária da nossa relação com a natureza, com a civilização, com os antagonismos sociais e com as produções culturais, sem pretensões, também, de simplesmente integrar as produções culturais como se fosse possível eliminar as arestas das rupturas civilizatórias: “Qualquer produção cultural que reivindique legitimidade deve manter a dialética entre a falha civilizacional que é ‘Auschwitz’ e a continuidade social que a tornou possível. Ruptura e continuidade são a chave para desvelar a dialética entre cultura

e barbárie<sup>30</sup>” (ZAMORA, 2004, p. 34). Se parece distante falar em Auschwitz para se pensar a cultura brasileira, há que se considerar que o processo de colonização que tão fortemente marca a história do Brasil, acontece no interior do processo civilizatório e da dialética que lhe é inerente:

[...] a colonização não pode ser tratada como uma simples corrente migratória: ela é a resolução de carências e conflitos da matriz uma tentativa de retomar, sob novas condições, o domínio sobre a natureza e o semelhante que tem acompanhado universalmente o chamado processo civilizatório (BOSI, 1992, p.13).

Nossa história contraditória de corrida para a modernidade também traz em seu bojo a barbárie, e a análise crítica aponta para a necessidade de dialetizar o avançado e o retrógrado quando se compreende que “[...] as economias pré-industriais da América Latina foram criadas pela expansão do capitalismo mundial, como uma reserva de acumulação primitiva do sistema global” (OLIVEIRA, 2013, p. 33). Essas contradições, tantas vezes mal elaboradas, marcam nossa identidade, nossa relação com a cultura, nosso modo de pensar (ou não) um projeto de nação e nosso peculiar comportamento pseudocrítico de recusar por princípio a produção cultural brasileira. Trata-se de pensar algumas especificidades que tanto se relacionam com os aspectos macros quanto com os aspectos subjetivos, sem esquecer-se que o Brasil está inserido em um movimento e desenvolvimento globais, que implica conhecer o lugar do projeto colonizador no capitalismo mundial.

Nesse sentido, fazendo uso da prerrogativa daquela que “mantém-se viva porque se perdeu o instante da sua realização” (ADORNO, 2009b, p.11), o exercício que ora se apresenta é a interpretação do ressentimento tal como ele se manifestaria especificamente em relação à cultura musical na sociedade brasileira, objetivo maior deste trabalho. Em consonância com os fundamentos desta investigação, explicitados no primeiro capítulo, tal interpretação exige que se volte o olhar para a história, para a política e para a economia brasileira, em suma, para os determinantes do fenômeno que se pretende conhecer. O conhecimento, nunca completo, acerca dos condicionantes dessa configuração afetiva também tornará possível vislumbrar limites e possibilidades formativas de modo mais consciente, para além do desejo de que as

---

<sup>30</sup> No original em castelhano: “Toda producción cultural que pretenda legitimidad ha de mantener abierta la dialéctica entre la quiebra civilizatoria que es ‘Auschwitz’ y el continuo social que lo hice posible. Quiebra y continuo son la clave para desvelar la dialéctica entre cultura y barbarie” (ZAMORA, 2004, p. 34).

coisas melhorem e em oposição à resignação ressentida que desiste de trabalhar por uma realidade outra.

## 2.1 Cultura, música e sociedade: o contexto brasileiro.

Por mais que o recorte acerca do contexto brasileiro tenha a pretensão de lidar com características que são peculiares ao modo como o Brasil foi colonizado e constituído como país, ainda que sem pretender dar conta das variadas especificidades regionais que multiplicam as singularidades e nos distanciariam do objetivo aqui proposto, é necessário que se evite considerar o Brasil, suas desigualdades formativas e suas contradições, descolados do que pode ser nomeado como sendo do âmbito de uma geopolítica mundial. Quer dizer, a despeito de possíveis singularidades, é necessário que se pense o Brasil inserido numa lógica de mercado e capitalismo mundial, bem como de luta por poderes, interesses e legitimidade no interior de uma política global. Mais que isso, é necessário que se considere o Brasil *dialeticamente* inserido nessa dinâmica evitando-se dicotomias. Oliveira apresenta o problema com as seguintes palavras: “[...] o processo real mostra uma simbiose e uma organicidade, uma unidade de contrários, em que o chamado ‘moderno’ cresce e se alimenta da existência do ‘atrasado’” (2013, p. 32).

Nesse sentido, se em alguma medida é relevante para a construção do diagnóstico, da tese e dos argumentos deste trabalho utilizar referências nacionais e interpretações específicas do contexto e da história brasileira, de outro lado, também é imprescindível que seja criticamente incorporada a literatura estrangeira de tal modo que se avance com a investigação das questões colocadas sem falsos purismos, atendo-se ao critério de que essas obras busquem fornecer uma fundamentação crítica e dialética da realidade. Do mesmo modo, os trabalhos teórico-filosóficos dos autores da primeira geração da Teoria Crítica seguem sendo referência fundamental e espera-se tecer paralelos e rupturas em consonância com os fundamentos conceituais apresentados no primeiro capítulo. É também um princípio caro à essa mesma Teoria Crítica que a realidade siga sendo pensada, analisada, interpretada e criticada num pouco confortável exercício de recusar saídas rápidas ou absolutas que podem soar como sedutoras em oposição ao demorado e sempre incompleto pensamento dialético.

Isso posto, não se trata de afirmar que *toda* relação com a música e com a cultura é sempre mediada pelo ressentimento em função das violências que caracterizam a civilização, a Modernidade e, especificamente, a sociedade brasileira, nem que *necessariamente* a música



comercial e de sucesso produzida no Brasil ou as produções musicais de grupos historicamente oprimidos são manifestações de ressentimento. O que se propõe é o reconhecimento do ressentimento como uma das variadas possibilidades de mediação da relação dos sujeitos com a música e como uma das várias gamas de afetos que podem ser expressas musicalmente, mas que tem uma peculiaridade, a saber, ser um aspecto que dificulta, senão impede, a fruição, a sensibilidade e a experiência com a música. No entanto, há razões para defender que tal constelação de afetos imprime características fundamentais no atual modo de relacionar-se com a cultura, e que vem encontrando condições bastante favoráveis para desenvolver-se sem que haja uma correspondente preocupação para fazer frente à elaboração necessária desses afetos. Esse desencontro entre o nosso despreparo para lidar com essa gama de afetos – e muitas outras – e as condições propícias para o desenvolvimento e manipulação do ressentimento traz implicações fundamentais para o campo formativo e precisam ser trazidas à tona – o que será tema de discussão do próximo capítulo.

Por ora, a proposta é dedicar-se a um aprofundamento das raízes histórico-culturais do modo como a formação musical tendencialmente se organizou voltando a atenção para peculiaridades do processo de colonização brasileira, suas contradições, violências e inevitáveis marcas no presente. Novamente, o esforço de não particularizar aspectos da realidade do Brasil como se eles fossem causados por especificidades locais sem relação com o movimento global de divisão de poderes deve se fazer presente nesse aprofundamento. Vale lembrar, se se concorda com a fundamentação deste trabalho, que para arriscar uma interpretação do ressentimento tal como ele se manifesta no contexto brasileiro faz-se necessário atentar para as condições concretas que garantiram o estabelecimento de tal modo de se relacionar afetivamente com os produtos culturais. Assumindo o risco de evidentemente não esgotar a análise acerca dos determinantes do ressentimento em relação às músicas na sociedade brasileira, entende-se que é necessário evitar a tendência de atribuir raízes puramente psicológicas ao modo de os indivíduos se relacionarem com os produtos culturais forjados no interior de grotescas contradições culturais em um cenário de semiformação socializada que ameaçam reiteradamente a autoconservação da vida. Além disso, é apenas como desdobramento deste exercício interpretativo da realidade que a discussão sobre formação tem chances de constituir-se de modo consequente para além da resignação derrotada e irresponsável ou do pensamento meramente desejoso de que as coisas melhorem.

### **2.1.1 Situando o ressentimento em relação às músicas: Brasil, o século XVI no século XXI**

Se num primeiro momento o ressentimento pode ser associado à percepção de um agravo sentido, dar nome às violências fundantes de uma modernidade brasileira – e que seguem à rédea solta - pode auxiliar a pensar sobre como se manifesta essa gama de afetos. Também deve auxiliar a pensar sobre como tendencialmente se produz música e como se constitui a propensão a relacionar-se de modo ressentido com as obras musicais, bem como com o conhecimento e com a sensibilidade que permitiria um julgamento estético desses conteúdos culturais. Voltando a atenção a essas violências, é importante considerar que nosso passado, sempre presente, esconde, de um modo cínico e mal elaborado, um genocídio indígena<sup>31</sup>. Também não nos é confortável lembrar de ao menos quatro séculos de escravidão oficializada. Tampouco lidamos bem com as migrações de parcela da população fugindo da fome, da miséria e dos assassinatos por posse de terra, acesso à água e em busca de condições mínimas de sobrevivência. Camuflamos e negamos as atrocidades cometidas por um longo período de governo militar<sup>32</sup>. Considerar que ocupamos os primeiros lugares em desigualdade de distribuição de riquezas, por sua vez, costuma fazer com que emergjam descabidas desculpas e justificativas, próximas daquelas que tateiam explicações para o fato de, ainda hoje, sermos bastante efetivos no assassinato da população negra e jovem<sup>33</sup>, de mulheres<sup>34</sup> e de toda e qualquer pessoa que lembre indícios da possibilidade de diversidade<sup>35</sup> e liberdade sexual. A dominação e a exploração da natureza também nos marcam de forma brutal desde os princípios da colonização. Discutir nosso ressentimento em relação à cultura musical requer a desconfortável tarefa de pensar questões com essas, buscando, por um lado, escapar da resignação e da pseudocrítica que joga a criança com a água do banho e, por outro lado, escapar do mero enaltecimento da opressão, como se ela fosse vantajosa e fonte de um fortalecimento sem mais.

Ainda que nesse aspecto exista uma tarefa especificamente brasileira de elaborar seu próprio passado, se pensar enquanto nação e construir um projeto coletivo de país, não se trata, de modo algum, de afirmar que os genocídios nos *diferenciam* de outras nações e culturas. O

---

<sup>31</sup> Maiores detalhes sobre mapeamento da população indígena estão disponíveis aqui: <https://indigenas.ibge.gov.br/>

<sup>32</sup> O relatório final da recente Comissão Nacional da Verdade pode ser acessado aqui: <http://cnv.memoriasreveladas.gov.br/>

<sup>33</sup> O Mapa da Violência no Brasil a partir do recorte da juventude pode ser acessado aqui: [https://mapadaviolencia.org.br/pdf2013/mapa2013\\_homicidios\\_juventude.pdf](https://mapadaviolencia.org.br/pdf2013/mapa2013_homicidios_juventude.pdf)

<sup>34</sup> O Mapa da Violência no Brasil a partir do recorte do feminicídio pode ser acessado aqui: [https://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2015/MapaViolencia\\_2015\\_mulheres.pdf](https://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2015/MapaViolencia_2015_mulheres.pdf)

<sup>35</sup> O Mapa da Violência no Brasil a partir do recorte LGBTQI+ pode ser acessado aqui: <https://mapadaviolenciadegenero.com.br/lgbt/>

genocídio nos identifica e evidencia que talvez a lógica civilizatória tenha mais apreço por abstrações como “país”, “pátria” ou “nação” do que, de fato, pelas pessoas que compõem esse território que, sem elas, é apenas chão. Nesse sentido, tanto é necessário compreender os vínculos entre o movimento que convencionou-se chamar de Modernidade e as inenarráveis imposições de violências e extermínios, quanto é necessário aprofundar o conhecimento sobre de que modo a Modernidade genocida encontra expressão no Brasil:

O modo mais radical de indagar sobre os vínculos entre Modernidade e barbárie é enfrentar a forma mais brutal de barbárie que tem tido lugar em seu cerne: o genocídio. Diante de estratégias relativizadoras do sofrimento e da dor humanos sofridos pelos indivíduos sob as diferentes formas de violência conhecidas, o genocídio deixa poucas saídas discursivas, nos coloca frente ao limite. Não falamos, pois, de qualquer forma de barbárie, mas sim da mais extrema e de sua relação com uma época que, sob o signo do Esclarecimento, se identifica com a promessa de romper a história natural da morte violenta, mas que pode passar para a história como a “época dos genocídios” (ZAMORA, 2004, p. 23, tradução minha<sup>36</sup>).

Em nota, Zamora (2004) traz uma definição do que está sendo compreendido como genocídio a partir de Chalk e Jonassohn (1990, p. 23): uma forma de homicídio massivo e unilateral com o qual o Estado ou outra autoridade aniquila um grupo depois de haver definido o que caracteriza esse grupo e o pertencimento a ele, o que pode ser real ou arbitrariamente estabelecido. Um ponto importante para se pensar essa definição é que, pairando essa ameaça sobre um dado grupo, não há *nenhuma decisão por parte de tal grupo que o livre de tal ameaça* (ZAMORA, 2004, p. 50-51). Se numa primeira leitura o ressentimento é pensado como uma gama de afetos que aflige aquele que se percebe violentado, uma leitura mais apurada, em consonância com o que já se discutiu, indica a necessidade de cuidar para que uma discussão sobre o ressentimento não se encaminhe automaticamente para uma acusação de que as *vítimas* são necessariamente ressentidas, afirmando sem mais que recordar e trabalhar para que não se esqueça seja apenas um sintoma de ressentimento. O que o estudo sobre o conceito de ressentimento realizado no primeiro capítulo procurou mostrar é que se trata de um fenômeno significativamente mais complexo.

---

<sup>36</sup> No original em castelhano: “El modo más radical de realizar una indagación sobre los vínculos entre Modernidad y barbarie es enfrentarse a la forma más brutal de barbarie que ha tenido lugar en su seno: el genocidio. Frente a estrategias relativizadoras del sufrimiento y del dolor humano padecidos por los individuos bajo las diferentes formas de violencia conocidas, el genocidio deja pocas escapatorias discursivas, nos pone frente al límite. No hablamos, pues, de cualquier forma de barbarie, sino de la más extrema y de su relación con una época que, bajo el signo de la Ilustración, se identifica con la promesa de quebrar la historia natural de la muerte violenta, pero que puede pasar a la historia como la ‘época de los genocidios’” (ZAMORA, 2004, p. 23).

No interior dos debates sobre genocídios, talvez um dos nós mais mal elaborados da nossa história como país e que marca profundamente o modo de nos relacionarmos com a história, com cultura de um modo geral e com as músicas seja a ideia de mistura de raças – apontada como algo a ser enaltecido nos mitos fundadores da nossa identidade nacional, mas violentamente combatida nas relações reais e concretas da vida. “Sabemos todos que somos um povo novo”, afirma Marilena Chauí em discussão sobre as fantasias acerca da nossa história e identidade, “formado pela mistura de três raças valorosas: os corajosos índios, os estoicos negros e os bravos e sentimentais lusitanos” (CHAUÍ, 2013, p.148). E segue: “Quem de nós ignora que da mestiçagem nasceu o samba, onde se exprimem a energia índia, o ritmo negro e a melancolia portuguesa?” (p.148).

Esses mitos, que promovem uma confortável fantasia de país e que expressam como “a classe dominante exorciza o horror às contradições produzindo uma ideologia da indivisão e da união nacionais” (CHAUÍ, 2013, p. 267), impedem que elaborem as inenarráveis violências que nos constituem e que fornecem, em confronto com uma realidade que lhes desmentem, bases importantes para a construção de redes de afeto cujas implicações são políticas e formativas e que necessariamente medeiam a relação que se estabelece com as produções culturais. Talvez a elaboração da violência aqui, e a proximidade com o ressentimento, tenha mais a ver com o agressor, o herdeiro do colonizador, que não se identifica como tal, mas percebe-se também como vítima de um colonizador outro que teria forjado as condições para que, afinal, a vida no Brasil não seja tão boa quanto poderia ser. Muitas vezes, fala-se da colonização do Brasil como se fôssemos todos herdeiros dos povos originários, deixando de lembrar que a sanha colonizadora está a algumas poucas gerações. Tal dinâmica se coaduna com as lógicas do ressentimento, da personalidade autoritária e do preconceito, aqui, com ares notadamente raciais.

A revisão dessas narrativas míticas a respeito da história da colonização brasileira (SCHWARZ, 2005; OLIVEIRA, 2013; CHAUÍ, 2013; FERNANDES, 2015; SOUZA, 2017; 2018; SCHWARCZ; STARLING, 2018; SCHWARCZ, 2019) vem trazendo à tona o lado mais sombrio com o qual faz-se necessário trabalharmos se se pretende investigar tais redes afetivas. Além da brutalidade do processo colonial, a história do Brasil guarda outras peculiaridades que marcam profundamente as relações, os valores e a materialidade do cotidiano brasileiro e que distinguem a nossa história da de outros países de herança colonial, tanto na América do Norte, por exemplo, quanto dos vizinhos do Sul. Na sequência, outro significativo determinante de genocídios, desigualdades e impedimentos de acesso à possibilidades formativas pode ser encontrado no peculiar modo de organização da propriedade de terra no Brasil: “Ao contrário

da colonização norte-americana”, alerta Souza (2018, p.82), “feita em grande medida por pequenos e médios proprietários de terra, no Brasil a colonização se deu por meio do latifúndio sem lei – na verdade sua única lei é a do mais forte e do mais inescrupuloso -, que subordina e comanda toda a realidade social”. O monopólio da terra, cuja propriedade foi designada como hereditária, captura um significativo elemento produtivo das novas terras e sufoca outros modos de produção e propriedade (SOUZA, 2018) tecendo modos específicos do autoritarismo, da violência e da desigualdade que marcam a sociedade brasileira:

É uma sociedade na qual a estrutura da terra e a implantação da agroindústria criaram não só o fenômeno da migração, mas também figuras novas na paisagem dos campos: os sem-terra, volantes, boias-frias, diaristas sem contrato de trabalho e sem as mínimas garantias trabalhistas (CHAUI, 2013, p. 266).

Além disso, para trabalhar nessas terras desiguais e marcadas pela violência abjeta que ainda caracteriza as relações no campo, mais violência foi impingida: “O Brasil recebeu 40% dos africanos que compulsoriamente deixaram seu continente para trabalhar nas colônias agrícolas da América portuguesa, sob regime de escravidão, num total de cerca de 3,8 milhões de imigrantes” (SCHWARCZ; STARLING, 2018, p.15). A abolição oficial da escravidão também veio tardiamente, apenas no fim do século XIX, marcando profundamente o modo de organizarmos a realidade social brasileira e o modo de acessarmos, produzirmos e apreciarmos a cultura em geral e a música em específico. O trabalho, tanto no campo como na cidade, com destaque para os serviços domésticos, ainda são fortemente desenhados aos moldes da casa grande em oposição à senzala. Como sintetiza Schwarcz (2019):

[...] a escravidão foi bem mais que um sistema econômico: ela moldou condutas, definiu desigualdades sociais, fez de raça e cor marcadores de diferenças fundamentais, ordenou etiquetas de mando e obediência, e criou uma sociedade condicionada pelo paternalismo e por uma hierarquia muito estrita (p.27-28).

A desigualdade forjada nas relações escravocratas e na base de organização da propriedade da terra que fundam e caracterizam o Brasil criou um abismo na forma de produzir e acessar cultura que é crucial para o problema investigado aqui: “O domínio do alfabeto, reservado a poucos, serve como divisor de águas entre a cultura oficial e a vida popular. O cotidiano colonial-popular se organizou e se reproduziu sob o limiar da escrita” (BOSI, 1992, p. 25). Ainda que a notação musical seja significativamente padronizada desde meados do século X, tendo realizado sua expansão, desde a Itália, através das Cruzadas (ATTALI, 2003), a produção popular brasileira carece de registros escritos por sua transmissão musicalmente

iletrada, narrada e referida por cronistas e viajantes sem preocupação com a escrita musical (TINHORÃO, 2010). Além disso, se as classes se configuravam como estamentos sociais, tampouco é possível pensar em mobilidade social, mesmo quando são os escravizados a executarem e produzirem música, principalmente quando o acesso à educação formal tanto figura como condição *sine qua non* para tal movimento quanto está à disposição apenas daquele que já se aloca nos estratos dominantes da população.

Considerando a criação e formação musical, esse contexto tem importância significativa, pois indica um divisor no modo de acessar e produzir a cultura letrada em oposição à cultura oral. Os artistas populares ficaram tendencialmente submetidos a uma produção em que a música era “tirada de ouvido”, o que indica também a ausência do ensino formal e o autodidatismo no aprendizado e na produção da música popular (TINHORÃO, 2010). À arte popular restou ser produzida em espaços ilhados ou “na fronteira com certos códigos eruditos ou semi-eruditos da arte europeia: na música, nas festas e na imaginária sacra, por exemplo” (BOSI, 1992, p.25). Como é sabido, isso não impediu virtuosos, mas marcou desigualdades, preconceitos e ressentimentos. Tinhorão (2010) dá destaque a um fato sociocultural relevante para essa discussão: “o de que, meio século depois de seu aparecimento, aqueles grupos de instrumentistas negros eram praticamente os únicos fornecedores de um novo tipo de serviço urbano, ou seja, o da música destinada ao entretenimento público” (TINHORÃO, 2010, p. 170).

Pensando nos fundamentos de um ressentimento em relação à música no Brasil, tal configuração é notória porque evidencia que a música que era ouvida pelo colonizador branco dos diversos estratos sociais partia fundamentalmente dos músicos negros, muitas vezes escravizados, escravizados libertos e em profissões urbanas como a do barbeiro: “tal exclusividade no campo da música valia por uma demonstração de superioridade cultural das camadas mais baixas das cidades” (TINHORÃO, 2010, p.170). Ou seja, se num primeiro momento pode-se julgar que esse artista popular foi condenado ao ressentimento pela violência da desigualdade a qual foi submetido, a análise pormenorizada indica, ao contrário, que a essa produção cultural foi tolerado ser honesta a si mesma e original:

Ao contrário dos músicos das bandas das fazendas, cuja finalidade, ostentação e deleite pessoal dos grandes proprietários, levava à preocupação orquestral, quase sempre sob a direção de professores europeus, os barbeiros das cidades agrupavam-se sob a direção de um mestre da sua condição, produzindo em consequência um estilo de música necessariamente mais espontâneo e popular (TINHORÃO, 2010, p.171).

Como preço dessa honestidade e expressão das violências sofridas, essa música, que tem no lundu e no samba representantes relevantes, foi alvo da fúria da polícia, que representa o dominador, indicando que, ao contrário de ser majoritariamente nascido dos estratos musicais oprimidos da população, o ressentimento em relação à música, no Brasil, tem um outro lugar social. Esse argumento pode ser reforçado pelo já mencionado furor policialesco com o qual a música produzida nos estratos mais baixos da população foi sempre recebida no Brasil - excetuados nos momentos e espaços em que essa mesma música é executada tendo como público a elite branca -, e também a ambiguidade – de recusa e desejo, o desdém – com que essa música tendencialmente é percebida sob o véu de crítica moralista das elites do país associadas e representadas pelos poderes nacionais. Sobre a punição policialesca e a criminalização, vale destacar os “escândalos” em decorrência de misturas entre a música popular brasileira e as bandas marciais, representantes dos estratos mais altos da população, que culminavam na exclusão de ritmos como o maxixe do repertório das bandas militares, cuja proposta consistia em executar hinos e marchas (TINHORÃO, 2010). Além disso, são inúmeros os exemplos, ao longo do Império e mesmo da República, em que os ritmos populares são criminalizados e banidos dos espaços sociais destinados aos brancos:

O protesto pela chegada do sol, que inaugura o dia de trabalho e encerra a noite de boemia, é comum nas letras dos sambas pelo menos até que a política repressiva do Estado Novo passasse a censurar abertamente o elogio da malandragem e incentivar os compositores a gravar sambas de exaltação à pátria (Ary Barroso) e ao trabalho (KEHL, 2018, p. 57).

Curiosamente, e o leitor deve se lembrar das dinâmicas discutidas no tópico acerca da personalidade autoritária, foi acusado de vagabundo, vadio, cachaceiro, malandro e preguiçoso justamente o trabalhador, inclusive o escravizado: aquele do qual se explorava a força de trabalho em jornadas desumanas em troca de pouco ou nada. É verdade que as letras dos primeiros sambas elogiavam a preguiça e desprezavam o trabalho. Mas note-se que o trabalho alvo do desprezo aqui é o trabalho aos moldes da escravidão. Trata-se, afinal, de uma música cantada e tocada para protestar e para elaborar violências sofridas, o que é diferente de ressentir: “as letras de samba refletiriam e difundiriam uma ideologia de recusa da servidão em uma geração de negros descendentes de pais ou avós escravizados” (KEHL, 2018, p.58):

A origem do que, mais tarde, veio a se chamar samba foi a zona rural. A começar pelas rodas de canto e dança que animavam o escasso tempo livre entre trabalhadores das fazendas na Zona da Mata da Bahia. Eram rodas feitas de improviso, algumas com função religiosa – como no caso dos terreiros de candomblé -, cuja primeira tradição

musical eram os lundus de origem africana. Na capital baiana, Salvador, havia uma enorme concentração de escravos de origem muçulmana, os malês. A violenta repressão à chamada Revolta dos Malês, em 1835 – o maior levante de escravos urbanos das Américas, raramente mencionado nas aulas de história -, levou grande número de negros fúgitivos para a região rural do Rio (KEHL, 2018, p.59).

Se das classes dominantes tal produção musical conseguiu o furor policialesco mais do que a crítica musical especializada, isso nos diz mais acerca do ressentimento daquele estrato da população que gostaria de ser identificada às raízes europeias. Mas realça também a ambiguidade, presente no conceito de ressentimento e em seu objeto. Referindo-se aos cantos e danças encenadas pelos escravizados no Brasil colônia, Tinhorão escreve que: “E o curioso é que, muitas vezes, era através desse teatro que as famílias brancas de elite colonial iam tomar conhecimento no Brasil – em singular exemplo de refluxo cultural – de tais novidades *algo escandalosas, mas por isso mesmo excitantes como espetáculo*” (TINHORÃO, 2010, p. 98, grifos meus). O desdém com que se avaliam os bailes modestos, também culminariam em nomes depreciativos como “forrobodó, maxixe ou chinfrim” (p. 205). Do lado dos estratos mais favorecidos economicamente no processo da colonização, as produções mais rigidamente institucionalizadas, ao se fetichizarem para se adequar ao *status quo* às custas de sua verdade, tonaram-se potencialmente afeitas ao ressentimento, pois precisaram recusar sua autonomia ao esconderem e negarem as contradições. Aquele que precisou “ser doutor” mesmo quando a “aspiração era ter um violão para me tornar sambista”<sup>37</sup>, teve que recusar também aspectos caros à individuação, o que torna mais difícil aceitar que houve quem, por não ter nada a perder ou por sequer ter chance de adentrar os espaços brancos e urbanos, pode se dedicar à arte e à sensibilidade sem precisar se defender da contradição. Assim,

É justamente esse sincretismo democrático que faltou às vezes aos estilos consumados da cultura erudita sobretudo quando se codificaram no interior de instituições fechadas e auto-reprodutoras. Muito do que parece invariável na arte popular, e como tal qualificado de *típico*, é apenas fidelidade vivida subjetivamente como boa forma; ao passo que, na educação acadêmica, houve durante muitas gerações um tipo de reiteração coatora que deu na imitação pela imitação, na *etichetta (piccola etica...)*, ou seja, na fórmula repetida tão-só porque social e politicamente prestigiada. Uma coisa é viver espontânea e fervorosamente a própria tradição; outra é exibí-la de maneira afetada, pedante, esnobe. *S. nob.: sine nobilitate*, expressão que se apunha, nos antigos colégios ingleses, aos nomes dos alunos de fidalguia suspeita (BOSI, 1992, p.56, grifos no original).

---

<sup>37</sup> Referência à canção “14 anos” de Paulinho da Viola na qual o conselho do pai é no sentido de o filho estudar algo – pouco importa se medicina, filosofia ou engenharia -, pois, em terra de doutor, sambista não tem valor. Apesar de o filho não seguir o conselho do pai e passar por necessidades, ele entende que, afinal, “meu pai tinha razão”.



No cotejo das (im)possibilidades de acessar, produzir e apreciar música, é possível indicar que houve quem, por estar mais próximo à tradição oral, manteve-se produzindo e apreciando a música através desse movimento de transmissão iletrado e apartado das instituições formais de educação; houve também uma parcela da população que, distanciando-se da tradição oral e podendo acessar os códigos eruditos europeus, pode, por sua vez, frequentar esses espaços de formação; houve um estrato médio, porém, que, recusando a tradição por não querer identificar-se aos estratos mais baixos da pirâmide social, identificou-se com a cultura europeia sem, no entanto, ter recursos para acessá-la. A este grupo restou acessar simulacros da cultura que realizassem, mesmo que precariamente, uma manutenção de um dado lugar identificado a certo refinamento e bom gosto musical. Isso insere o comportamento musical no Brasil num debate maior: além de se pensar a produção, a apreciação e julgamento musical em relação a como essas possibilidades se constituíram no interior de uma dinâmica entre pessoas livres e pessoas escravizadas, há que se pensar, de modo não completamente desvinculado dessa primeira problemática, como essas possibilidades se constituíram em relação a diferentes poderes aquisitivos.

Em outras palavras, vinculada à discussão sobre preconceito, dominação e racismo, a interpretação do ressentimento em relação à música no Brasil requer a discussão sobre classe social. Esse afunilamento da discussão deve permitir que se interprete o ressentimento de acordo com diferentes possibilidades de acesso e consumo num contexto em que a formação, a cultura e música estão consolidadas como mercadorias ubiquamente distribuídas nas prateleiras da indústria cultural. É sabido que tradicionalmente, numa perspectiva marxista, tende-se a se considerar a existência de duas classes sociais apenas, diferenciadas pela propriedade dos meios de produção. Nesse sentido, seriam qualificados de classe proprietária, elite ou burguesia, aqueles detentores dos meios para garantir a reprodução do capital. De outro lado, seriam qualificados de classe trabalhadora ou proletários aqueles cuja possibilidade de inserção no mundo capitalista se dá pela venda da única coisa que lhes pertenceria, a saber, sua força de trabalho.

Mas a existência de classes sociais não é um modo natural de organização da vida coletiva, o que implica que elas não existiram desde sempre e que se reorganizam conforme alterações nos modos de organizar a produção e o consumo. Se considerarmos a história do Brasil, veremos que mesmo a organização em classes foi tardia – lembremos dos séculos de escravidão - e, numa análise minuciosa, veremos que ela ainda tem traços, inclusive nostálgicos, de uma organização em castas. Note-se que:

[...] a classe social só aparece onde o capitalismo avançou suficientemente para associar, estrutural e dinamicamente, o modo de produção capitalista ao mercado como agência de classificação social e à ordem legal que ambos requerem, fundada na universalização da propriedade privada, na racionalização do direito e na formação de um Estado nacional formalmente representativo (FERNANDES, 1977, p. 173).

Sobre a organização do Brasil em classes sociais, no entanto, é necessário um adendo a essa colocação de Fernandes, uma vez que ela traz implícita a ideia de que o avanço do capitalismo segue um modelo a partir dos países mais desenvolvidos. Há que se considerar as peculiaridades do desenvolvimento e da organização brasileiros considerando o lugar do Brasil ocupado no capitalismo mundial bem como a já mencionada dialética entre avanço e atraso indicada por Oliveira (2013). “[...] A história e o processo da economia brasileira”, Oliveira (2013) escreve, “podem ser entendidos, de modo geral, como a da expansão de uma sociedade capitalista [...], mas essa expansão não repete nem reproduz *ipsis litteris* o modelo clássico do capitalismo nos países mais desenvolvidos, nem a estrutura que é seu resultado” (p. 61). Em função disso, dialetizando a caracterização de Fernandes, Oliveira (2013) afirma que “Ao contrário da revolução burguesa ‘clássica’, a mudança das classes proprietárias rurais pelas novas classes burguesas empresário-industriais não exigirá, no Brasil, uma ruptura total do sistema, não apenas por razões genéticas, mas por razões estruturais” (p. 63). Esse aspecto emerge como um ponto importante para se pensar as peculiaridades do desenvolvimento do ressentimento no Brasil, pois as escolhas e os acontecimentos socioeconômicos brasileiros tenderam a afastar o que se vislumbrou como benesses capitalistas invejadas nos modelos exteriores: aqui, o avanço do capitalismo fortaleceu formas pré-capitalistas de acumulação (OLIVEIRA, 2013).

Já foi dito que em sociedades pré-capitalistas, nas quais vigorava a rigidez das castas sociais, a ideia de um ressentimento social em função de uma expectativa frustrada de satisfação ou ascensão social não existiria nos termos de uma política do ressentimento enquanto sintoma de uma sociedade, ou seja, o ressentimento como sintoma social se faria notório fundamentalmente nas sociedades com pretensões democráticas de igualdade e justiça. Assim, “O ressentimento social teria origem nos casos em que a desigualdade é sentida como injusta diante de uma ordem simbólica fundada sobre o pressuposto da igualdade” (KEHL, 2015, p. 284). Quando falamos de Brasil, um país caracterizado radicalmente por suas desigualdades forjadas em séculos de escravidão e de transmissão hereditária de propriedades, não é de se estranhar a familiaridade com o sentimento de injustiça, mas também há que se problematizar que tampouco a pretensão democrática é unânime ou uma escolha consciente enquanto projeto

de nação, visto que o autoritarismo e a violência caracterizam a vida no Brasil desde os primórdios e não se rompeu completamente com as ditas formas arcaicas de acumulação. Além disso, é preciso voltar aos fundamentos conceituais e lembrar que o ressentimento se vincula a uma *rebelião reacionária*, ou seja, “o ressentido deseja a ordem – por isso é compatível com o conservadorismo – contanto que possa beneficiar-se dela, nem que seja na condição de vítima” (KEHL, 2015, p. 288). Isso traz complicações à possibilidade de considerar, por princípio, aqueles submetidos a uma histórica e concreta injustiça – negros, pobres, miseráveis e minorias em geral – como os mais afeitos ao ressentir-se. Não que essa não seja uma possibilidade, afinal:

O ressentimento na sociedade brasileira está enraizado em nossa dificuldade em nos reconhecermos como agentes da vida social, sujeitos da nossa história, responsáveis coletivamente pela resolução dos problemas que nos afligem. Suas raízes remontam à tradição paternalista e cordial de mando que mantém os subordinados em uma relação de dependência filial e servil em relação às autoridades políticas ou patronais, na expectativa de ver reconhecidos e premiados o bom comportamento e a docilidade de classe (KEHL, 2015, p. 323).

A propósito, em relação ao ressentimento e às possibilidades de portar-se como agente social, é conspícuo que no Brasil mesmo fatos notórios como a proclamação da independência, por exemplo, não foram protagonizados pelo que poderia ser chamado de povo brasileiro. Contraditoriamente, o colonizador figura como o agente de fatos importantes da vida coletiva do Brasil. Desde o nome – Brasil – não se percebe qualquer pertencimento de pessoas almejando construir um país, mas, ao contrário, é marca da exploração sistemática de um recurso natural que, afinal, passou a nos identificar: “Desde 1512, com a introdução do produto no mercado internacional, o termo ‘Brasil’ passou a designar oficialmente a América portuguesa” (SCHWARCZ; STARLING, 2018, p. 32). A construção de cidades e universidades, o estabelecimento de instituições e marcos civilizatórios em geral, se dão no Brasil justamente com a vinda da família real colonizadora (1808). O famoso grito da independência (1822) contraditoriamente se deu pelo herdeiro do colonizador proclamado, inclusive, imperador. A gradual abolição da escravidão tampouco ficou registrada como fruto da luta pela liberdade. Ao contrário, culminou em uma sucinta lei – a Lei Áurea – assinada por uma princesa portuguesa. Outro marco fundamental da nossa história, a proclamação da República (1889), aconteceu através de um golpe militar que derrubou e baniou a monarquia em função da insatisfação de importantes grupos sociais: o exército e a elite agrária cafeeira (CHAUÍ, 2013; SCHWARCZ; STARLING, 2018).

Apesar dessas profundas raízes históricas que nos trariam as marcas da submissão diante do mais forte e que seriam um aspecto importante do nosso “complexo de inferioridade nacional” (KEHL, 2015; CALLIGARIS, 2017) há importantes documentos e análises<sup>38</sup> que nos rememoram a submissão às atrocidades históricas desse país nunca se deu sem rebelião, o que é oposto ao comportamento tipicamente associado ao ressentimento. Ao contrário, foi sempre necessária uma dose constrangedora de violência e de apagamento histórico para que, minimamente, essas revoltas fossem contidas e para que se internalizassem lógicas perversas de impotência, submissão e até de desejo de integração. Essa conjuntura sinaliza que o ressentimento não deve ser associado diretamente às vítimas de fato, principalmente quando essas escancaram a violência a que foram ou são submetidas. Em termos de uma gestão social do ressentimento, as políticas de reparação ou de busca de garantias de igualdade são fundamentais, ainda que contenham ambiguidades, por exemplo, no sentido de silenciar conflitos e conformar. Notemos que a pressa em silenciar e apagar violências impedem que elas sejam elaboradas, reparadas e superadas:

Vale lembrar a estrofe do novo Hino da República, que, como sabemos, foi escrito no início de 1890 e proclamava: “Nós nem cremos que escravos outrora/ Tenha havido em tão nobre país...”. “Outrora” fora um ano e meio antes, mas ninguém mais fazia questão de recordar (SCHWARCZ; STARLING, 2018, p. 342).

As ações em prol de justiça social se configuram como a realização de uma condição básica de convivência democrática nos Estados moderno, bem como as políticas de reparação e de memória de eventos sociais traumáticos. Elas devem ser reconhecidas e realizadas, pois permitem a elaboração coletiva de violências que, torna-se cada vez mais notório, tende a ser fundamental para que nos reconheçamos como uma sociedade violenta e autoritária para além do que nossos mitos fundadores nos fariam crer (CHAUÍ, 2013; SOUZA, 2017; SCHWARCZ, 2019). Em síntese, não se trata de associar, necessariamente, protesto e reação à opressão com ressentimento. Por definição, o ressentimento remete à reação contida, até por cumplicidade;

---

<sup>38</sup> Ver, por exemplo, o “Inventário dos Lugares de Memória do Tráfico Atlântico de Escravos e da História dos Africanos Escravizados no Brasil”, trabalho coordenado pelo Laboratório de História Oral e Imagem (LABHOI) da Universidade Federal Fluminense, em parceria com o Comitê Científico Internacional do Projeto da UNESCO “Rota do Escravo: Resistência, Herança e Liberdade”. O capítulo sobre “Revoltas e Quilombos” está disponível em < [http://www.labhoi.uff.br/sites/default/files/6\\_inventario\\_revoltas.pdf](http://www.labhoi.uff.br/sites/default/files/6_inventario_revoltas.pdf) > (Acesso em jun. 2019). Ver também: “Impressões Rebeldes – documentos e palavras que forjaram a História dos protestos no Brasil”, uma plataforma colaborativa de divulgação de documentos sobre as revoltas coloniais e campo de debates sobre o tema das lutas políticas na época moderna, vinculado ao Instituto de História da Universidade Federal Fluminense. A lista de revoltas na América Portuguesa (1500 – 1822) está disponível em < [http://www.historia.uff.br/impressoesrebeldes/?page\\_id=4](http://www.historia.uff.br/impressoesrebeldes/?page_id=4) > (Acesso em jun. 2019)

ao conservadorismo e não ao desejo de mudança mais do que à necessidade de esquecimento simplesmente:

Há eventos que não se consegue esquecer; outros não devem ser esquecidos. O problema é: que destino dar à memória? A memória do sofrimento e da injustiça alimenta o ressentimento quando sua evocação serve para manter as antigas vítimas na mesma posição que ocuparam no passado, colhendo os ganhos secundários da autopiedade e da má consciência. Por outro lado, é importante preservar alguns agravos do esquecimento, tanto no sentido de buscar reparação quanto no de evitar sua repetição. Lembrar como se produziu uma ordem injusta é condição para transformá-la ou reparar socialmente ou mal que ela causou (KEHL, 2015, p. 310).

Pode-se afirmar que a sociedade brasileira, marcadamente violenta, estruturou-se, então, a partir de dois elementos relacionados, a saber, a escravidão e a divisão da terra em latifúndios hereditários. Esses dois elementos marcam tanto divisões radicalmente desiguais em termos econômicos, mas determinam também aspectos simbólicos que medeiam as relações sociais, fundamentam expectativas, valores e juízos. De nenhum modo as produções cultural e musical, bem como o modo de cada sujeito se relacionar com elas, está ileso desses marcadores sociais. Mas a análise minuciosa direciona a interpretação do ressentimento para um estrato específico da população que não é exatamente a vítima das inegáveis opressões sociais, mas que está bastante distante de um lugar socialmente seguro, seja em termos econômicos, de emprego e status, seja em termos de reconhecimento ou de acesso à formação e à cultura. Trata-se de um estrato médio da população que não se configura como elite – e se ressentido disso –, mas que tem um lugar social ou um padrão de consumo e acesso a perder, pois é precário e não lhe é garantido, e que teme a ameaça constante de proletarização. Em função disso, tal estrato tampouco se identifica com a classe trabalhadora, ainda que majoritariamente, mesmo considerando sua heterogeneidade, dependa fundamentalmente da venda da própria força de trabalho. Trata-se de um estrato social que contraditoriamente sacrifica-se nos acordos e nas decisões políticas que toma.

Os aspectos simbólicos da constituição das identidades dos diferentes estratos sociais no Brasil precisam ser considerados quando se pensa a constituição do ressentimento. Para a presente discussão, isso inclui principalmente os símbolos relacionados ao consumo de educação, arte e música. Note-se que, esses aspectos estão fortemente relacionados e também se relacionam de modo conspícuo com as transformações econômicas vividas pelo país:

Assim, enquanto os melhor situados na distribuição dos empregos procuravam equiparar-se à pequena burguesia europeia frequentando os espetáculos das *lorettes* francesas do Alcazar Lyrique da Rua da Vala (hoje Uruguaiana) [...], a camada mais

ampla dos pequenos burocratas passava a cultivar a diversão familiar das reuniões e bailes nas sala de visita, ao som da música agora mais comodamente posta ao seu alcance: a dos tocadores de valsas, polcas *schottisches* e mazurcas à base de flauta, violão e cavaquinho (TINHORÃO, 2010, p. 205).

Nos trabalhos de Adorno e colaboradores sobre o fascismo, a personalidade autoritária e a propaganda autoritária (ADORNO et. al, 2009; ADORNO, 2015d) e no trabalho de Fromm já discutido (FROMM, 1968), a chamada classe média aparece como o estrato social que seria tipicamente associado ao fascismo principalmente em momentos do capitalismo em que estivessem decadentes ou que pairasse de modo mais conspícuo a ameaça da proletarização. Além disso, o ressentimento tipicamente produzido nesses grupos médios da população também seria tendencialmente favorecedor da submissão autoritária. Por isso seria necessário investigar de que modo o ressentimento se constituiu nas classes médias no modo específico como as classes se organizaram a partir da história colonial da América Latina e do Brasil.

Antes dessa investigação vale um adendo sobre o fascismo na América Latina, já que uma das preocupações centrais nas referidas obras de Adorno e Fromm é, justamente, a potencialidade do fascismo em tempos nos quais a classe média vê-se às voltas com o ressentimento ao encarar a ameaça da decadência. No exercício de tanto manter a fundamentação nos teóricos críticos quanto reconhecer que não é possível meramente aplicar esses conceitos e reflexões a uma realidade sob outras determinações, é válida a reflexão de Fernandes (2015) ao indicar que os países da América Latina estão longe de serem exceções à sobrevivência do fascismo, mas, no contexto específico desse conjunto de países, o fascismo tenderia a se estruturar como um totalitarismo de classe. Apesar de autoritário, tal conformação do fascismo não se identifica com o europeu, pois nos países latino-americanos:

O baixo nível de autonomia da ordem política impede, em toda parte, a eclosão das formas extremas do fascismo. No entanto, nessa mesma condição se acha a raiz da extrema difusão de traços e tendências fascistoides e especificamente fascistas, em diferentes tipos de composições do poder (embora com frequência, o elemento propriamente fascista apareça como uma conexão política seja de uma dominação autocrática de classe, seja do Estado burguês autocrático (FERNANDES, 2015, p. 36-37).

A partir dessa análise, seria justamente o nosso “atraso<sup>39</sup>” técnico que nos protegeria de formas extremamente eficientes do fascismo, mas, ao mesmo tempo, isso implicaria numa

---

<sup>39</sup> É importante que “atraso” apareça entre aspas, pois em uma leitura dialética da realidade há que se considerar que aquilo que aparece como atrasado ou retrógrado, tantas vezes é justamente o que fomenta a modernização,

complexa organização fascistóide que nos caracterizaria. Além disso, Fernandes adiciona o fato de os movimentos na América Latina não se organizariam de modo massivo, o que parece não ter se comprovado historicamente, principalmente se considerarmos o poder de contágio de informações, nem sempre verdadeiras, via redes sociais e aplicativos de mensagens instantâneas que confirmam, ao contrário, o poder renovado dos aparatos da indústria cultural. Mas no interior deste debate existe a noção da dominação de classe, o que reforça a importância de vincular a interpretação do ressentimento com a investigação sobre a configuração das classes sociais no Brasil. Em nota, Fernandes (2015) explicita um aspecto relevante para a discussão traçada aqui acerca do que é chamado de totalitarismo de classe. Diz ele:

O “totalitarismo de classe” só é possível em sociedade estratificadas nas quais a cultura especial da classe dominante (ou setores da classe dominante) opera e é imposta como se fosse a cultura universal de toda a sociedade (ou a “civilização”). Às vezes, a cultura especial da classe baixa é contraposta a ela como “folclore” ou “cultura popular”. Quando os membros da classe baixa “saem de seu mundo” e desempenham papéis que se vinculam às esferas econômica, social e política da sociedade global, eles compartilham, de uma forma ou de outra, traços ou complexos institucionais da “civilização” (ou, em outras palavras, da cultura oficial e dominante) (FERNANDES, 2015, p. 35).

Esse modo de vivenciar autoritariamente a relação com a cultura, tomada aqui em seu sentido lato como “o conjunto das práticas, das técnicas, dos símbolos e dos valores que se devem transmitir às novas gerações para garantir a reprodução de um estado de coexistência social” (BOSI, 1992, p. 16), traz indícios de configurar-se como gatilho de um ressentimento em relação à cultura principalmente em momentos do capital em que não resulta evidente o lugar social ocupado pelas camadas médias e mais baixas. E, se afinal, a educação é o processo de transmissão da cultura por excelência, compreender como os espaços formativos se organizam faz-se necessário. Mas se a cultura, desde o Iluminismo ao menos, já foi associada ao progresso e ao desenvolvimento, é notório que em tempos de semiformação a cultura apareça como ameaça e inspire um desejo ambíguo que se manifesta como violenta recusa. Em outras palavras, é possível dizer que o ressentimento em relação a cultura se relaciona com aquilo que Adorno e Horkheimer (2006) nomearam como burrice e que vem sendo corroborado pelas contradições de nosso tempo. Como afirma Souza (2018):

---

ainda que numa escala global. Dito de outro modo, o conservadorismo e o atraso brasileiros podem ser polos fundamentais de “avanços” – também entre aspas – em outros lugares do mundo.

Há uma contradição óbvia entre as novas possibilidades históricas de acesso à educação e à informação, potencialmente favoráveis à difusão do pensamento reflexivo e autônomo, e, do outro lado, as forças mobilizadas para que isso jamais aconteça. Uma imprensa manipuladora e hipócrita, como a brasileira, uma indústria cultural antirreflexiva e concepções de mundo hegemônicas e subservientes ao poder de fato são os atuais exércitos simbólicos que mantêm submissa a sociedade e bloqueiam seu potencial de desenvolvimento humano (SOUZA, 2018, p.25).

A contradição explicitada por Souza (2018) merece destaque, afinal, o impedimento ao pensamento dá sinais de se sustentar mesmo quando as condições para o contrário parecem evidentes. É nesse sentido que as mudanças, permanências e recusas no modo de se relacionar com a cultura e as reações a ela precisam ser pensadas como radicalmente relacionadas a uma estrutura mais ampla de organização das necessidades da vida social, política e econômica. Estas, por sua vez, devem ser pensadas em seu movimento histórico para que se compreenda como se configurou o atual estado das coisas. Afinal, como entender uma dinâmica de ressentimento em relação à cultura justamente no momento histórico em que convergem possibilidades nunca antes possíveis?

Para examinar a classe média, enquanto classe que se configura tanto junto a um movimento amplo do capitalismo mundial, quanto especificamente na conjuntura e estrutura política e econômica do Brasil, algumas considerações são necessárias: “Em geral, a expressão classe média requer considerar – por ter sua força constitutivamente marcada pelo desenvolvimento capitalista – a temporalidade em que este específico segmento social ganhou identidade analítica” (POCHMANN, 2014, p. 19). Pochmann expõe uma análise de constituição da classe média indicando quatro tempos históricos distintos tanto em termos de configuração e movimentos do capital quanto em termos de evolução e definições de classe média que podem ser úteis para guiar a análise que aqui se propõe. Seriam eles: a classe média no capitalismo da livre concorrência, no capitalismo oligopolista, no capitalismo pós-industrial e no capitalismo monopolista transnacional (POCHMANN, 2014).

Tal retomada se faz necessária, pois “ao longo do tempo, o capitalismo não levou à simplificação da estrutura social, mas, sim, tornou cada vez mais complexo e diversificado o seu entendimento” (POCHMANN, 2014, p. 19). Além disso, é necessário levar em conta que, “Especialmente em relação à dimensão e ao conceito de classe média, a realidade das economias não desenvolvidas aponta para uma diversidade de situações pouco contempladas pelos estudos originados nas nações ricas” (POCHMANN, 2014, p. 33). Fernandes (2015), ao indagar sobre a manutenção ou transformação capitalista “em países que não romperam por completo com formas coloniais de exploração do trabalho e nos quais as classes dominantes se



tornaram *burguesas* através e atrás do desenvolvimento do capitalismo” (p. 92, grifos no original), já alertava que:

Na luta interna para a submissão das classes subalternas – que não eram propriamente classes, mas estamentos e castas – elas [*as classes dominantes*] lutavam por converter formas coloniais de propriedade em formas capitalistas de propriedade e apropriação social. O seu êxito engendrou uma transformação capitalista peculiar, que não pode ser esclarecida em função da desagregação do mundo feudal na Europa. A história não se “repetiu” porque não havia razão para que ela se repetisse. Tratava-se de *uma outra história*, a história do capitalismo nos países de origem colonial (FERNANDES, 2015, p. 92, grifos no original).

Além das considerações já feitas, vale indicar que “Nas economias de países de rendimento intermediário”, como seria o caso do Brasil, “que não completaram plenamente o seu processo de industrialização e já precocemente avançam para as estruturas sociais de base nos serviços, o uso do conceito de classe média talvez seja ainda mais extemporâneo” (POCHMANN, 2014, p. 45), o que alerta para uma complexidade da temática que requer cautela. Retomemos, então, a análise de Pochmann (2014) sobre os quatro momentos históricos da classe média dando aqui mais importância à configuração geral do capitalismo e dos modos de organizar a vida do que propriamente à nomenclatura utilizada para cada um desses momentos. A compreensão sobre como esse estrato populacional se configura em diferentes momentos do capital deve indicar, de modo geral, quais são tendencialmente os sacrifícios exigidos desse estrato populacional. Em outras palavras, deve mostrar a quais forças externas clamando por adaptação e adequação são submetidas as subjetividades nos estratos médios da população. Desse modo, afunila-se a interpretação sobre a configuração do ressentimento no caso específico brasileiro.

O primeiro momento da classe média analisado por Pochmann é o do capitalismo da livre concorrência. É sabido que a Primeira Revolução Industrial ocorrida na Inglaterra no século XV transformou radicalmente os modos de produção, decompondo a velha estrutura social fundada no feudalismo. Concomitantemente, transformou-se os modos de organizar a vida de cada sujeito. Aqui é possível incluir um aspecto que inclusive diferencia a Teoria Crítica de outros exercícios de análise cuja natureza é essencialmente econômica, a saber, as transformações de ordem subjetiva decorrentes do novo modo de organizar o trabalho, pois a mediação psíquica será um fator fundamental para se compreender a internalização do tipo de dominação que então se configurava (ADORNO, 1993; 2004; 2015b; ZAMORA, 2007; MAISO, 2013). Nesse primeiro momento, o capitalismo emergente fundou, então, uma sociedade dividida por classes: o antigo servo feudal passou para a condição de operário urbano

e a nobreza, ainda representante de uma classe economicamente favorecida e potencialmente dona dos meios de produção, conservou-se, a princípio, como mantenedora da concentração de riquezas. A burguesia nascente, identificada como classe intermediária entre a pauperização dos operários urbanos e a riqueza da nobreza, pode vir a ser interpretada como dando origem à classe média (POCHMANN, 2014). No entanto:

O avanço de uma onda da industrialização retardatária disseminada em países como Alemanha, França e Estados Unidos gerou novas interpretações a respeito das classes sociais presentes no capitalismo da livre concorrência. Para além da perspectiva anglo-saxônica da classe média como expressão da burguesia em ascensão, surge uma visão de classe média associada ao desenvolvimento dos serviços urbanos, portadores da autogestão no interior do próprio trabalho (POCHMANN, 2014, p. 21).

Esse momento do capitalismo forja a concepção moderna de indivíduo, pautada em valores marcadamente judaico-cristãos e numa reconfiguração da compreensão do trabalho produtivo. É o indivíduo moderno que, afinal, vislumbra e trabalha pela promessa da formação, pela noção de uma identidade individual e pelo cultivo do espírito e da sensibilidade e, mais que isso, esse indivíduo considera a promessa de democratização de condições da dignidade humana pautada numa lógica de expansão dos direitos básicos de garantia de uma vida digna e de uma dada moralidade da vida comum, bem como de uma certa educação dos sentidos e dos afetos. Considerar essas contradições no interior do movimento histórico fornece mobilidade à leitura sobre as classes sociais e a classe média:

O individualismo é o próprio coração da teoria e da prática do liberalismo burguês, que vê a sociedade progredindo por meio da interação automática de interesses divergentes em um livre mercado. O indivíduo podia manter-se como um ser social apenas ao perseguir seus próprios interesses de longo prazo, às custas de gratificações efêmeras imediatas. As qualidades da individualidade forjadas pela disciplina ascética do cristianismo foram assim reforçadas. O indivíduo burguês não se via necessariamente como oposto à coletividade, mas acreditava, ou foi persuadido a acreditar, ser um membro de uma sociedade que poderia alcançar o mais alto grau de harmonia apenas por meio da concorrência irrestrita de interesses individuais (HORKHEIMER, 2015, p.154).

Esse momento implica em contradições fundamentais que marcam a noção de individualidade desde o início: “O indivíduo, sobre o qual a sociedade se apoiava, trazia em si mesmo sua mácula; em sua aparente liberdade, ele era o produto de sua aparelhagem econômica e social” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 128). A sociedade burguesa engendrava o indivíduo ao mesmo tempo em que tolhia as possibilidades de individuação. Essas contradições evidenciam a relevância de se atentar para a conjuntura social, econômica e política para fins

de melhor compreender as formas de constituição afetiva e subjetiva possíveis aos indivíduos: “Contra a vontade de seus senhores, a técnica transformou os homens de crianças em pessoas. Mas cada um desses progressos da individuação se fez à custa da individualidade em cujo nome tinha lugar, e deles nada sobrou senão a decisão de perseguir apenas os fins privados” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 128). As subjetividades e os afetos possíveis devem, assim, ser pensados e compreendidos em relação dialética às transformações mais amplas da organização da vida coletiva.

O capitalismo oligopolista, o segundo momento descrito por Pochmann (2014), remete à segunda metade do século XIX e à expansão do capital, que gerou modificações profundas no padrão de produção capitalista e também impactou a estrutura social ampliando ocupações tipicamente associadas à classe média, inclusive no âmbito dos cargos públicos. As interpretações e definições produzidas sobre a nova configuração da classe média decorrente da organização pós Segunda Revolução Industrial e Tecnológica, no entanto, foram controversas principalmente entre comunistas e social-democratas (POCHMANN, 2014). De todo modo, esse segundo momento é caracterizado pelo autor como oligopolista porque:

[...] com a grande empresa, o capitalismo de livre competição se direcionou para uma estrutura competitiva oligopolizada, e o preço final da grande empresa se expressou pelo afastamento do exclusivo movimento entre oferta e demanda para evoluir na definição de uma margem de lucro adicionada ao custo total de produção. O tamanho da margem de lucro tenderia a refletir o grau de monopólio de cada empresa (POCHMANN, 2014, p. 22)

A lógica da grande empresa modificou a organização do mercado vigente no período liberal das pequenas e micro-empresas, minando também os espaços de poder e determinação individuais e fortalecendo o poder dos conglomerados empresariais. Além disso, a grande empresa requereu uma multiplicação de tarefas que determinou, por sua vez, o aparecimento de novas ocupações intermediárias entre o proprietário e o chão de fábrica cujo status simbólico de inserção social por meio do emprego fortaleceu, digamos, a autoconfiança dos estratos médios: “é o caso da supervisão, gerência e diretoria, entre outras tarefas da burocracia empresarial nas áreas de vendas, recursos humanos, compras, marketing etc” (POCHMANN, 2014, p.22). Ao dividir as tarefas e reorganizar o modelo produtivo, o fordismo formou um novo contingente de trabalhadores e funções antes inexistentes. O papel do Estado também se reconfigura, passando do Estado mínimo do capitalismo liberal para o Estado de bem-estar social. Essa reconfiguração se expressou novamente nas possibilidades de interpretação sobre a divisão das classes sociais:

De maneira geral, o emprego público representou uma absorção significativa de mão de obra qualificada para dar conta de uma variedade de serviços de educação, saúde, assistência, entre outros de maior remuneração. Em virtude disso, a somatória do emprego de cargos de nível médio e superior nas grandes empresas públicas e privadas e no setor público permitiu ampliar a definição inicial de classe operária para a de classe trabalhadora (POCHMANN, 2014, p. 23).

Se por um lado essa reconfiguração do trabalho pode ser interpretada como expansão e fortalecimento da classe média, inclusive a ponto de modificar a estrutura social no sentido de uma migração das classes mais baixas para a classe média reconfigurando a classe trabalhadora, também pode ser interpretada como não tendo afetado a classe operária a ponto de interferir no seu protagonismo enquanto classe revolucionária. Afinal, e essa foi uma interpretação de viés marxista, a luta de classe permaneceria no cerne da produção capitalista. A avaliação de uma “medianização” da sociedade, por sua vez, foi percebida a partir da expansão de ocupações de classe média e do assalariamento regulado. “Isso se tornou mais evidente”, afirma Pochmann (2014, p. 24), “nos países onde o Estado e bem-estar social com garantias de renda e a difusão do consumo de massa se mostraram uma realidade capaz de contrair o grau de polaridade entre as classes operárias e burguesa”, o que não foi o caso do Brasil. Esse estreitamento entre os estratos sociais teria se dado de modo especial entre 1945 e 1975, período de reconstrução pós-guerra em que também se vislumbraria o terceiro momento delimitado por Pochmann (2014), chamado capitalismo pós-industrial.

Esse terceiro momento coincide, então, com a passagem processual de uma organização do trabalho pautada no modelo fordista-taylorista para o um modelo toyotista, que se fará predominante a partir do século XXI. O modelo de grande empresa e divisão de tarefas, vai dando lugar progressivamente ao modelo de empresa enxuta; e o trabalho público vai sendo substituído pela generalização do trabalho terceirizado. Foi nesse contexto que aconteceu a industrialização tardia de países da América Latina, entre eles, o Brasil. No caso brasileiro, a industrialização tardia precisa ser somada à fragilidade do regime democrático e à intercorrência de períodos autoritários (1937-1945 e 1964-1985). Esse contexto “permitiu que o avanço das forças produtivas continuasse concentrado no poder privado de poucos clãs de famílias que já dominavam o país desde a fase do antigo agrarismo exportador” (POCHMANN, 2014, p. 55), e é bastante coerente com a manutenção do poder num país de latifúndios e histórico de escravidão (CHAUÍ, 2013; SOUZA, 2018). Nas palavras de Pochmann (2014):

No caso brasileiro, o retardo temporal da industrialização - somente a partir da década de 1930 – impôs urgência à produção manufatureira como se fosse a tradução da cópia

de uma estrutura já existente em nações ricas, contando com presença de empresas estatais nativas e grandes empresas multinacionais. A fragilidade da demanda interna, constrangida ainda mais pela ausência de reformas civilizatórias (agrária, tributária e social) e, por consequência, pela dramática concentração de renda, estabeleceu à maioria política responsável pela condução do crescimento econômico o imperativo de fuga para a frente (p.54).

Aqui cabe um adendo. Afinal, esse é o período que remete a estadia dos membros do Instituto de Pesquisa Social em um país de economia central, a saber, os Estados Unidos e, se por um lado, apesar das divergências, foi possível perceber uma modificação do capitalismo liberal rumo a uma monopolização que minava os já parcos poderes individuais, também foi possível avaliar uma melhora nas condições gerais de vida, o que, evidentemente, não se deu sem contradições. Um elemento importante para aprofundar a análise dessas implicações no que tange ao ressentimento é a consideração que os teóricos críticos fazem em relação à psicanálise. Como já foi dito, a perspectiva freudiana foi fundamental para a investigação da tensão dialética entre indivíduo e sociedade: “[...] a socialização total se lhes apresentará, forçosamente, cercada de sacrifícios, que eles não estão dispostos a aceitar nem são capazes disso” (HORKHEIMER; ADORNO, 1973, p. 41).

Entretanto, mesmo considerando que “a socialização gera o potencial da sua própria destruição, não só na esfera objetiva mas também subjetiva” (HORKHEIMER; ADORNO, 1973, p. 41), não é o caso de afirmar que o caminho de resolução desses conflitos necessariamente se daria por uma via revolucionária rumo a uma sociedade mais justa. Ao contrário, posturas autoritárias, ressentidas e preconceituosas parecem ser historicamente gestadas tendencialmente como tentativas de resolução dos conflitos inerentes à sociedade antagonista. Tais configurações subjetivas, ainda que seja necessário um cuidado para não estabelecer paralelos diretos, parecem coadunar-se com as transformações do modo de produção fordista-taylorista para o toyotista. Trata-se de discutir que, afinal, diferentes configurações da realidade – e o trabalho é uma mediação fundamental para se pensar a constituição das subjetividades – exigem, tendencialmente, sacrifícios específicos para as subjetividades individuais e estas, por sua vez, no exercício e no esforço da autoconservação, não tem outra saída a não ser renunciarem às potencialidades de autorrealização.

O que o processo de passagem do modelo fordista-taylorista para o toyotismo parece ter gerado em termos subjetivos é uma captura do indivíduo para que ele passe a *desejar* o que, na verdade, é uma vontade da corporação: o não tão recente “vestir a camisa da empresa” em moldes cada vez mais persuasivos e durante todo o tempo, 24/7 (CRARY, 2014): vinte e quatro horas por dia, sete dias da semana. Se no primeiro modelo, com a psicométrica, a Psicologia

lançou as bases para uma racionalização do psiquismo humano coordenado com a racionalização do processo produtivo na chamada Administração Científica, no segundo caso ela segue contribuindo com análises da motivação e da liderança, para dar alguns exemplos, que não significam nada menos do que fazer com que o outro deseje o que de qualquer modo ele deve fazer. O movimento das Relações Humanas e a transição de uma Psicologia Industrial para uma Psicologia Organizacional, já avaliavam que era oportuno “introduzir elementos motivacionais, compensações individuais e reconhecimentos não monetários para complementar a submissão da vontade de alguém por meio da internalização da vontade externa representada pela gestão da empresa” (ZAMORA, 2013, p 156, tradução minha)<sup>40</sup>.

Os primeiros trabalhos de Psicologia Industrial de Hugo Münsterberg datam do final do século XIX e foram lançados inicialmente na Alemanha. Baseados na lógica de uma engenharia da eficiência, eles tiveram seu primeiro campo de aplicação junto ao maquinário bélico e à organização de pessoal do exército durante a Primeira Guerra Mundial. O apogeu da psicometria no ambiente de trabalho se deu no período entreguerras, mas sua lógica tomou amplos aspectos, primeiramente do trabalho e progressivamente da vida cotidiana:

Todas as grandes empresas européias criaram institutos de pesquisa psicotécnica, mas sua aplicação logo se deslocou para o setor, como serviços postais, ferrovias ou escritórios de emprego. Não foi um mero complemento para a organização científica do trabalho. Seu desenvolvimento contribuiu de maneira muito significativa para considerar a psique humana como fator de racionalização, também da racionalização do processo produtivo. O psiquismo dos trabalhadores pode ser disciplinado de tal forma que contribua para melhorar a organização do trabalho e da produção. Nesse sentido, a psicotécnica pode ser considerada um elo na cadeia de modelos psicopolíticos ligados à organização do trabalho, os quais, através do movimento de Relações Humanas e do boom das terapias psicológicas, ampliaram seu escopo de atuação para alcançar o que alguns caracterizam. como "psiquiatrização da vida cotidiana" (ZAMORA, 2013, p. 155-156, tradução minha<sup>41</sup>).

---

<sup>40</sup> No original em castelhano: Em buena medida, ya el movimiento de *humanización* del trabajo había captado la necesidad de introducir elementos motivacionales, compensaciones individuales y reconocimientos no dinerarios para complementar el *sometimiento* de la propia voluntad por medio de una *internalización* de la voluntad exterior que encarna la dirección de la empresa (ZAMORA, 2013, p. 156, grifos do autor).

<sup>41</sup> No original em castelhano: “Todas las grandes empresas europeas crearon institutos de investigación psicotécnica, pero su aplicación pronto se trasladó también al sector los grandes servicios como correos, ferrocarriles u oficinas de empleo. No fue un mero complemento de la organización científica del trabajo. Su desarrollo contribuyó de manera muy significativa a considerar el psiquismo humano como un factor de racionalización, también de la racionalización del proceso productivo. El psiquismo de los trabajadores puede ser disciplinado de tal forma que contribuya a mejorar la organización del trabajo y la producción. En este sentido la psicotécnica puede considerarse un eslabón en la cadena de modelos psicopolíticos vinculados con la organización del trabajo, que pasando por el movimiento de Human-Relations y el boom de las terapias psicológicas han ampliado su radio de acción hasta alcanzar lo que algunos caracterizan como “psiquiatrización de la vida cotidiana” (ZAMORA, 2013, p. 155-156).

O modelo fordista-taylorista se caracterizava por uma forma rigorosa de organizar o trabalho e de ordenar rigidamente as hierarquias. O trabalho era dividido de modo a articular tarefas claramente definidas, as mais simples possíveis e altamente controladas em seu tempo de execução. A separação entre trabalho intelectual e trabalho manual era rigorosa e nítida, bem como a separação entre as tarefas de cunho técnico e as de esforço braçal. Por outro lado, também se delimitava de modo nítido a distinção entre vida laboral e vida privada e tempo livre – já não tão livre em função dos avanços da indústria cultural (ADORNO; HORKHEIMER, 2006) e da sua captura como tempo de consumo (ZAMORA, 2013), organização que foi se tornando cada vez menos possível em tempos de trabalho pautado em flexibilidade e pró-atividade numa escala de 24/7 (CRARY, 2014) e que tem sua consolidação no quarto momento explicitado por Pochmann (2014).

O capitalismo monopolista transnacional coaduna-se com as lógicas neoliberais que refletem as estruturas vigentes nesse início de século XXI e a investigação sobre essa conjuntura política, econômica, organizadora dos modos de vida e, porque não dizer, organizadora de uma economia psíquica, deve indicar com maior clareza quais são os sacrifícios exigidos – até, e talvez principalmente, quando se concorda com eles – para que se mantenha inserido no mundo que, contraditoriamente, promete garantir a sobrevivência. Dardot e Laval (2016) argumentam, por exemplo, que, afinal, “o *desejo* com todos os nomes que se queira dar a ele é o alvo do novo poder” (p.327, grifo no original). Nesse contexto, duas perguntas se fazem necessárias: quais os impactos da organização neoliberal do mundo num país de capitalismo periférico como o Brasil? Além disso, como se configuram e se percebem os componentes da classe média, mas não só dela, principalmente em relação à formação e à arte? Dito assim, tanto a formação como a percepção artística parecem solapadas e capturadas também pela lógica do empreendedorismo e o ressentimento parece envolver profundamente a dimensão estética – renunciada, pois é significativamente antiadaptativa, ainda que seja mesmo tempo desejada.

Dediquemo-nos a essas questões. Em relação ao ressentimento da classe média o fundamental a se considerar aqui é que o final do século XX e o início do século XXI marcam um processo de “estilhaçamento da tradicional classe média não proprietária” (POCHMANN, 2014, p.31), justamente aquele estrato trabalhador e não proprietário da população que, aparentemente, havia criado uma classe média ou, posteriormente, se inserido nela por acessar uma lógica de trabalho – funções, atividades e regulamentação de salário – e de educação – o diploma - que deixam de fazer sentido, ou já não tem o mesmo peso, no toyotismo neoliberal:

Desde o último terço do século XX [...] o padrão de mobilidade social motivado pelos avanços da sociedade no nível urbano e industrial sofre importantes alterações, que se dão inicialmente nos países de capitalismo avançado. O esvaziamento da produção industrial combinado com a expansão do setor de serviços na economia faz regredir a estrutura de classes até então existente. Adiciona-se a isso o fato de que o predomínio das políticas neoliberais reorientou o papel do Estado e favoreceu o avanço da globalização desregulada e cada vez mais orientada pelo poder da grande corporação transnacional. A autonomização do poder das altas finanças ocorreu simultaneamente ao maior movimento de deslocamento das plantas industriais do antigo centro do capitalismo estadunidense para regiões periféricas, sobretudo asiáticas (POCHMANN, 2014, p. 31).

Ao contrário dos países asiáticos, países da América Latina, como o Brasil, que haviam conhecido um processo de industrialização já tardiamente em relação aos países de capitalismo avançado, viram a produção manufatureira regredir e reforçaram seu lugar na economia global enquanto fornecedores de recursos naturais, bem como de mão-de-obra – situação não muito distante, dadas as devidas proporções, daquela que caracterizava o Brasil no século XVI: “Na virada para o século XXI, a participação relativa da América Latina na produção global de manufatura caiu 13,7%. No ano de 2010, por exemplo, ela foi de 6,3%, enquanto em 1990 alcançava 7,3%” (POCHMANN, 2014, p.35). Além disso, o mercado de trabalho toyotista passou a dar lugar a cenários de desemprego e precarização dos contratos trabalhistas culminando numa crescente instabilidade ocupacional, agora cada vez menos regulada pelo poder público. A identidade de uma classe média inspirada nas elites entra em crise, o que cria um cenário que favorece posturas ressentidas e afinadas com a personalidade autoritária, pois a grande ameaça da proletarização que, pela condição de intermédio, ronda a classe média começa a fazer-se cada vez mais notória:

Em certo sentido, percebe-se a decomposição da classe média fordista, com a desconstrução dessa identidade diante da crescente desvalorização dos diplomas em meio à massificação dos ensinos técnico e superior e à precarização generalizada dos postos de trabalho. Tudo isso consagrou a fase de ruptura do modelo voltado para a sociedade de classe média (POCHMANN, 2014, p. 31).

No caso da classe média brasileira, as três categorias conceituais utilizadas neste trabalho para construir a constelação do conceito de ressentimento, a saber, a personalidade autoritária, o preconceito e o narcisismo ferido, se fazem significativas e ganham contornos específicos em função da história brasileira: nossos preconceitos são fundamentalmente de classe e raça, vide nossa história escravocrata e nosso lugar no topo dos rankings sobre desigualdade – lembrando que nossas elites também são fundamentalmente elites brancas, num país de maioria não-branca; a personalidade autoritária se manifesta fortemente em relação a



esses grupos marcados como inimigos de uma classe social que precisa amparar-se numa crença de merecimento inato para sustentar-se em seu lugar de (parco) poder; o narcisismo ferido, por sua vez, escancara-se nesse cenário de crise da identidade e de autovalorização da mediocridade e da estupidez, dos valores e dos lugares sociais da classe média que, mesmo quando é capaz de identificar seus algozes é incapaz de erguer-se contra as autoridades e as elites, volta-se traiçoeiramente contra os mais fracos que, afinal, representam seu estranho bastante familiar (*Das Unheimliche*) (FREUD, 2010b).

Além disso, a classe média brasileira conta com algumas especificidades que a associam com uma lógica autoritária e desigual, afinal, seu surgimento conspícuo no Brasil é concomitante tanto com o desenvolvimentismo dos anos de 1950 quanto com tempos antidemocráticos:

Na economia brasileira, a configuração da nova classe média assalariada deu-se a partir da instauração da industrialização pesada promovida pelo Plano de Metas de Juscelino Kubitschek, capaz de facilitar a instalação de grandes empresas, sobretudo no setor de bens de consumo duráveis. Mas o salto mesmo da classe média brasileira ocorreu na década de 1970, com a ditadura militar (1964-1985), estimulando políticas de proliferação de empregos associados à intensa desigualdade de renda. Foram também adotadas políticas públicas orientadas para os mais altos salários (créditos ao consumo, educação superior e política habitacional diferenciada), de modo que se tornou possível a modernização do padrão de consumo para a elite e a classe média assalariada no Brasil (POCHMANN, 2014, p.42).

Juscelino, o presidente Bossa Nova, marca um avanço desenvolvimentista que possibilitou à emergente classe média brasileira o acesso a bens de consumo à lá *american way of life*. Esse momento de mudança ficou marcado também por uma cultura de construção de identidade dessa classe média nascente, e que está em crise, que inclui, por exemplo, a Bossa Nova (DINIZ; CUNHA, 2014). A nostalgia desse momento auge para a classe média brasileira, tanto no acesso a bens de consumo quanto na construção de uma identidade, a identificam com posturas marcadamente conservadoras que são notórias mesmo mais de 50 anos depois. A postura de alardear que “não se faz mais música como antigamente” também merece destaque aqui, pois é cara à definição adorniana do ouvinte do ressentimento (ADORNO, 2011a) que será discutida mais adiante. A bossa nova, se ouvida de modo fetichizado, apenas como identificação à moda tipicamente associada a um nicho populacional, tampouco poderia ser compreendida em suas contradições, críticas e ambiguidades.

Há que se acrescentar que essa classe média brasileira que emerge na segunda metade do século XX mantém traços que reiteram a condição escravista e colonial, dentre eles, a notável quantidade de mão de obra para serviços domésticos que coloca o Brasil como o país

que mais emprega trabalhadoras no serviço doméstico – principalmente mulheres negras – no mundo<sup>42</sup>. Trata-se, afinal, de uma reconfiguração escravista redesenhada a partir de uma “legião de serviços destinada aos ricos e à classe média assalariada, superior às classes médias assalariadas nas economias desenvolvidas” (POCHMANN, 2014, p. 42). Ou seja, esse espectro intermediário da população brasileira merece ser considerado em alguns de seus aspectos mais identitários, para além de um recorte meramente econômico, pois aspectos importantes para a compreensão do ressentimento incluem algo do âmbito da ilusão, dos valores, dos desejos e de autoimagem dessa parcela da população, de modo mais significativo, é possível dizer, do que em outros estratos da população. Dito de outro modo, o peso de *precisar recusar-se a se tornar um indivíduo em prol da adequação precária a um status quo* atinge a classe média brasileira de um modo singular e a coloca em uma posição de desdém frente a impeditivos civilizatórios e a outros organizadores coletivos da vida.

Tal peso se torna mais evidente quando se considera que as classes médias, justamente as assalariadas e não proprietárias, se caracterizaram em suas origens por terem apostado em capital cultural: “Nada é mais importante nem mais característico da classe média do que a valorização do conhecimento” (SOUZA, 2018, p.86). A classe média não proprietária precisou se apropriar de um recurso que lhe garantisse não ser completamente despossuída e o conhecimento lhe apareceu como um bem acessível que lhe permitia tanto adentrar um mundo letrado quanto diferenciar-se das bases da pirâmide social. A contradição evidente é que é esse mesmo estrato social que, contemporaneamente, se enreda nas mais grosseiras imbecilizações visando manter algum *status* nesse país marcado pelas mais absurdas desigualdades e pelo medo desesperado da proletarização. É um medo justificado, se se recorda que ser proletário guarda semelhanças com o trato destinado ao escravizado. Essa contradição é fundamental para a compreensão do ressentimento em relação à cultura, à arte e, especialmente, em relação à música, pois essa, experimentada para além da escuta fetichista, carece de uma sensibilidade que não é possível se se deseja manter posturas conservadoras frente a um lugar de poder social que tampouco é garantido. Note-se também, que sendo classe média não proprietária, o acesso à formação e cultura não era o mesmo que aquele reservado às elites, inclusive porque, sendo

---

<sup>42</sup> Ver, por exemplo, dados da pesquisa “Retrato das desigualdades de gênero e raça”. O projeto nasceu em 2004 e é resultado de uma parceria entre Ipea (Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada), ONU Mulheres (Entidade das Nações Unidas para a Igualdade de Gênero e o Empoderamento das Mulheres) e SPM (Secretaria de Políticas para as Mulheres do Ministério da Justiça e Cidadania) e traz dados a partir de vários indicadores, incluindo trabalho doméstico remunerado, com recorte de gênero e raça. Disponível em < [http://www.ipea.gov.br/retrato/indicadores\\_trabalho\\_domestico\\_remunerado.html](http://www.ipea.gov.br/retrato/indicadores_trabalho_domestico_remunerado.html) > (Acesso em julho de 2019).

trabalhadora, a classe média não dispunha do tempo necessário à formação, requisito que é fundamental quando se pensa a formação de qualidade (ADORNO, 2010). A recusa, em alguma medida deliberada, à formação e à sensibilidade, que sequer são plenamente possíveis, visando a autoconservação num lugar social que tampouco se garante, devido a condições de organização econômica global, é o núcleo do ressentimento em relação à música nesse contexto brasileiro contemporâneo e repleto de passado.

Ao mesmo tempo, essa classe média precisa justificar seu lugar social, notadamente injusto, pois os lugares sociais no Brasil estão marcados pelas desigualdades herdeiras da colonização pela divisão de latifúndios hereditários e pela escravidão, através de marcadores pretensamente naturais que estão sintetizados na ideia de merecimento – a discussão sobre meritocracia é um capítulo à parte nessa nossa história, pois é um argumento que tende a ser utilizado justamente por aqueles que usufruem do trabalho alheio mais do que lhes seria confortável admitir. Nesse sentido, o merecimento acaba sendo notadamente branco, hereditário e conseguido por troca de favores (SCHWARCZ; STALING, 2018; SCHWARCZ, 2019) – mas também, narcisista, paranoico, preconceituoso e autoritário, porque, afinal, sabe-se que esse lugar não é fruto do merecimento; a mediocridade não é totalmente desconhecida. Essa noção pode ser relacionada com o conceito de bovarismo, indicando um traço da subjetividade moderna em que o desejo de ser um outro descola do trabalho necessário para tornar-se um outro (KEHL, 2018).

O avanço do capitalismo financeiro transnacional evidencia, cada vez mais, que o lugar ocupado pela classe média não passa, afinal, de uma realocação do proletariado medido a partir de uma nova ordem de consumo. Se consideramos que, com a industrialização tardia do Brasil, a possibilidade de ascensão a patamares de consumo tal como nos países de capitalismo avançado se deu apenas através da opressiva concentração de renda, temos que no Brasil “constituiu-se uma sociedade deformada composta pelos extremamente ricos, pela classe média não proprietária e pela ampla maioria da população situada na base da pirâmide social” (POCHMANN, 2014, p. 61). Desse modo, mesmo com tentativas de construir uma social democracia com vistas à redução da brutal desigualdade que nos caracteriza, a tese de Pochmann é que não foi possível a configuração de uma nova classe média no Brasil ou sequer uma ampliação da classe média como setores mais otimistas gostariam de anunciar: “Trata-se fundamentalmente, da recomposição da classe trabalhadora em novas bases de consumo” (POCHMANN, 2014, p.71). Se essa tese estiver correta, ela indica que são tempos propícios para as mais retrógradas manifestações de ressentimento – bem como de toda constelação afetiva que o caracteriza, com todas as implicações sociais, culturais e políticas que se

retroalimentam dessa condição - em uma medida significativa, protagonizada pela reacionária e decadente classe média, ameaçada pela proletarização e pela mais sutil conquista de direitos dos mais fracos: “As classes decadentes que se e sentem humilhadas com a perda de sua posição se ressentem, acima de tudo, contra os que, situados em um lugar inferior a eles na hierarquia social, não se deixam humilhar” (KEHL, 2015, p. 304).

Mas nem só a classe média se ressent. Embora ela seja uma categoria chave para essa manifestação afetiva, é ilusório considerar que a miséria, a pobreza e a opressão produzem pessoas conscientes ou possibilitam necessariamente elaboração em relação às violências sofridas. De todo modo, cabe reforçar a ideia de que trabalhar por justiça, reparação e memória não se identifica imediatamente ao ressentimento e talvez a ideia chave para essa conclusão seja a noção de *trabalhar por*. É a espera por salvação e o clamor por um salvador que, por princípio, resolveria as mazelas do mundo, o desejo de vingança sem trabalho por justiça e o colocar-se apenas como vítima que deve ser salva que se aparentam da dinâmica do ressentimento. Uma dinâmica, afinal, fadada à imobilidade e a um elogio da opressão que, por consequência, tampouco é transformadora da realidade concreta: “O que produz ressentimento são as tentativas de estabelecer uma solução de compromisso entre os sentimentos de revolta/insatisfação e a subordinação às condições impostas pelo poder” (KEHL, 2015, p. 287). Miséria, opressão, desigualdades e as mais variadas formas de dominação, são condições reais a serem superadas radicalmente e não elogiadas ou consideradas como mérito, justamente porque tais posicionamentos não contribuem para a superação real das condições de sofrimento. O mero reconhecimento do sofrimento não direciona esforços no sentido de possibilitar que as condições para ele não mais existam e, ao contrário, retroalimentam a dinâmica da qual se pretendeu escapar e fomentam conformismos com os quais não se deve contribuir:

Toda colaboração, todo humanitarismo por trato e envolvimento é mera máscara para a aceitação tácita do que é desumano. É com o sofrimento dos homens que se deve ser solidário: o menor passo no sentido de diverti-los é um passo para enrijecer o sofrimento (ADORNO, 1993, p. 20).

Nessa nuance residem contradições importantes dos regimes democráticos e republicanos: “A falência das propostas republicanas enfraquece as democracias e conduz ao ressentimento social justamente porque os que se sentem prejudicados não se percebem como coautores do pacto social – portanto, capazes de modifica-lo – e sim como objetos passivos da proteção do Estado soberano” (KEHL, 2015, p. 295). A ausência de uma instância suprassocial que garanta a ação justa do soberano precisa ser aceita para que o sujeito se reconheça como

autor do processo social e se implique na responsabilidade de construção da realidade. Evidentemente, as condições estão longe de favorecer essa percepção nos sujeitos e é nesse sentido que as forças no interior dos regimes democráticos encaminham para a aceitação do totalitarismo:

O totalitarismo promove nos homens do ressentimento uma forte paixão pela servidão, a mesma que faz, em menor grau, que um empregado se orgulhe de obedecer às ordens de um patrão importante. Servir voluntariamente ao totalitarismo é uma forma de participar do poder (e gozar dele como, por exemplo, exercendo as pequenas prerrogativas tirânicas de delação) sem ter de se responsabilizar por suas consequências. Colocar-se à disposição do tirano na esperança de se tornar seu preferido é uma forma de sustentar o ideal individualista sem pagar o preço do desamparo (KEHL, 2015, p. 305).

Já nos finais dos anos de 1980, Rouanet (1987; 1993) realizava análises sobre o avanço de um irracionalismo no Brasil e buscava compreender o mal-estar característico daquele momento histórico de fim de século, chegando também a um diagnóstico acerca da existência do ressentimento na sociedade brasileira. Apoiado nas discussões de Freud acerca de um mal-estar (*Unbehagen*) inerente às formas de vida tidas como civilizatórias que exigem sacrifícios pulsionais em função da convivência e da sobrevivência do grupo, Rouanet afirma que um ressentimento contra a civilização é uma consequência lógica desse desconforto que envolve frustração e culpa, mas que, ainda que algum mal-estar seja sempre inerente à civilização, ele adquire diferentes roupagens conforme o período histórico (1993). Nas palavras desse autor:

Em nossos dias, podemos falar num mal-estar moderno, ou num mal-estar na modernidade. É a forma contemporânea assumida pelo mal-estar na civilização. Como todas as outras formas de *Unbehagen*, ele se manifesta sob a forma de um grande ressentimento contra a civilização. Mas tratando-se de um mal-estar na modernidade, o ressentimento se dirige contra o modelo civilizatório que dá seus contornos à modernidade: O Iluminismo. O ressentimento antimoderno se transforma assim, num ressentimento contra-iluminista. O mal-estar na modernidade é a expressão psíquica do Contra-Iluminismo atual. Ele se traduz na rejeição global de todo o projeto iluminista (ROUANET, 1993, p. 96-97).

A rejeição ao projeto Iluminista se dirigiria ao conjunto de valores que visavam a auto-emancipação humana a partir do desenvolvimento da razão. Esses princípios iluministas estão consubstanciados em tendências como o racionalismo, o individualismo e o universalismo, todos questionados e rejeitados tendencialmente tanto nas ações cotidianas das pessoas, quanto na produção de ideias e conhecimentos. Essa rejeição inclusive se faz presente em estratos dos movimentos sociais que, na intenção de legitimamente atacar um grupo social que de fato usufrui e enriquece às custas do trabalho alheio, atacar a dependência externa do Brasil seja em

termos econômicos ou culturais, e atacar o autoritarismo que permeia as relações humanas, acabam por cair em paradoxos que condenam os fins de sua atividade. A racionalidade e urgência dessas demandas, a saber, o antiautoritarismo, o anticolonialismo e o antielitismo, já na década de 1980, se mostravam capturadas e permeadas por um irracionalismo parasitário que as desviou de seus objetivos legítimos (ROUANET, 1987). Se a promessa liberal iluminista era uma promessa de igualdade e de superação da herança determinada pelo sangue e pelo nascimento (MOSCOSO, 2017), no Brasil, a promessa parece ter se configurado no sentido contrário: poder, justamente, manter vantagens a partir da lei do mais forte, a partir do favoritismo, a partir da propriedade herdada e extirpada na base da mais crassa violência (CHAUÍ, 2013; SCHWARCZ; STARLING, 2018; SCHWARCZ, 2019). Ao contrário de visar construir um país igualitário:

Se vamos à essência de nossa formação, veremos que na realidade nos constituímos para fornecer açúcar, tabaco, alguns outros gêneros; mais tarde, ouro e diamantes; depois algodão e, em seguida, café para o comércio europeu. Nada mais que isto. É com tal objetivo, objetivo exterior, voltado para fora do país e sem atenção a considerações que não fossem o interesse daquele comércio, que se organizarão a sociedade e a economia brasileiras. Tudo se disporá naquele sentido: a estrutura bem como as atividades do país (PRADO JÚNIOR, 1961, p. 25-26).

Nesse caminho, o ressentimento é sobre não ter conseguido configurar-se como dominador, mais do que de não ver atingidos os ideais modernos e liberais da Modernidade. O ressentimento, vinculado ao narcisismo ferido, é no sentido de não poder configurar-se como herdeiro de benesses exclusivas que deveriam ser de merecimento inato daquele que se identifica com as elites perversamente herdeiras da terra e da (agro)indústria brasileiras. Mas ser o dominador insere-se aqui num projeto maior que é o lugar do Brasil, desde a colonização, no capitalismo global. Se nos constituímos como país a fim de satisfazer um objetivo exterior de expansão do capitalismo mercantil, pensar o ressentimento requer considerar forças mais amplas que, se por um lado são específicas de um trajeto histórico brasileiro, de outro lado são comuns a um movimento mais amplo do capital que não pode ser desconsiderado. É em função disso que o ressentimento da classe média não deve ser pensado num sentido individualizante e apenas típico de um dado recorte populacional, mas deve também se vincular a uma realidade globalizada que traz novas variáveis às forças do capitalismo nacional. Dito de outro modo, a frustração pela promessa não realizada da premiação pelo esforço aos moldes daquilo que era exigido pelo capitalismo, precisa ser entendida no interior de forças globais históricas.

Os condicionantes nacionais desse cenário, no entanto, não são nada desprezíveis. Nesse sentido, Rouanet indica que uma importante força dessa recusa de valores racionais e humanitários está insinuada, sintomaticamente, na política educacional brasileira:

Talvez a política educacional do regime autoritário seja o mais importante desses fatores internos. Durante 20 anos, ela extirpou metodicamente dos currículos tudo o que tivesse a ver com ideias gerais e com valores humanísticos. Nesse sentido, o que está na origem da “contracultura” é a “incultura” – uma incultura engendrada politicamente. [...] Os egressos desse sistema educacional deficitário transformam, simplesmente, seu não-saber em norma de vida e em modelo de uma nova forma de organização das relações humanas (ROUANET, 1987, p. 125).

Aprendemos com Adorno que essa incultura da qual fala Rouanet não se contenta em ser apenas um desconhecimento, uma ignorância passível de aprendizado dadas as condições para tal finalidade. Essa incultura transforma-se no maior inimigo da formação: “Não se trata, portanto apenas de ausência de formação, mas da hostilidade frente à mesma, do rancor frente àquilo de que são privadas” (ADORNO, 1995a, p. 150). Em termos formativos, nos mais de 30 anos posteriores à abertura democrática no Brasil, não é possível afirmar que superamos os déficits deixados pelo regime militar e tampouco se pode afirmar que superamos a tendência a extirpar do currículo disciplinas e saberes mais vinculados aos valores formativos humanitários e artísticos – as humanidades e artes de um modo geral. Esse irracionalismo que medeia a relação com a cultura e com a formação e que traz em seu bojo a recusa visceral de relacionar-se e experienciar tais temas e questões estaria, assim, intimamente relacionado ao ressentimento.

A partir dos argumentos levantados até aqui, algumas possibilidades interpretativas se delineiam. Notemos que, no capitalismo contemporâneo, o gatilho para o ressentimento da classe média se dá justamente no seu esfacelamento e na crise de alguns de seus símbolos identitários, a saber, o emprego estável, o salário, o diploma. Além disso, o ressentimento típico desse estrato parece se relacionar fortemente com a peculiaridade de seu lugar frente às produções culturais, ou seja, almejar aquilo que é possível às elites, mas receber apenas a pasteurização da indústria cultural e recusar os saberes tradicionais, simbolicamente relacionados àqueles aos quais quer se evitar a identificação. A decadência das classes médias figura como elemento fundamental nas interpretações acerca do fascismo (ADORNO et. al, 2009; FROMM, 1968) e, nesse contexto, pode-se dizer que o ressentimento se daria aos moldes da personalidade autoritária e da postura de ciclista: ameaçada, a classe média que já não consegue se manter nesse patamar - devido a determinantes que, como foi discutido, remetem

à organização e ao movimento global do capital, além do modo como historicamente ele se configurou no Brasil – ataca de modo paranoico tudo que se assemelha à temida proletarização e idolatra, a qualquer custo, as elites.

Lembremos aqui um aspecto importante de distinção entre bode expiatório e agressão autoritária (ADORNO, et. al., 2009), já discutida no primeiro capítulo. As classes médias no Brasil abarcam diferentes níveis de renda, uma distinção que foge aos limites desse trabalho. No entanto, vale assinalar que, de um modo geral, ainda que não tenham sido impedidas ou completamente excluídas do acesso à educação formal, não sendo proprietárias e vivendo às custas do próprio trabalho, as classes médias tampouco acessaram as melhores possibilidades formativas. Há que se considerar o conflito decorrente de se acessar educação e ao mesmo tempo encarar a precariedade dessa educação que, afinal, é a que se pode pagar. Tal conflito nem sempre é consciente, pois os requisitos para reconhecer tais limites também deveriam ser proporcionados pela formação. No contexto generalizado da semiformação, “o acesso aos principais postos de trabalho produzidos pelo próprio avanço da industrialização pressupunha, em geral, a passagem prévia pelo processo de ensino-aprendizagem que terminou sendo oferecido com qualidade para somente a cúpula da pirâmide social” (POCHMANN, 2014, p.59). Ou seja, o fato de classe média idolatrar as elites – falemos os aqui de algo em torno de 1% da população - e dirigir-se com desprezo aqueles que lhe recordam a ameaça da miséria pode se dever tanto a desconhecimento, falta de informações, limites cognitivos e afins, o que caracterizariam o bode expiatório, quanto pode significar, para uma parcela mais esclarecida dessa população, que foi necessário dispensar um esforço psicológico para lidar com os conflitos e engodos das contradições sociais e dirigir sua necessidade interna de agressão contra grupos minoritários. Nesse caso, poderia ser apontado que essas pessoas são *psicologicamente incapazes* de atacar as autoridades do próprio grupo:

[...] o autoritário *tem que*, por uma necessidade interna, direcionar sua agressão contra grupos marginais. Ele tem que fazê-lo porque é psicologicamente incapaz de atacar as autoridades de seu próprio grupo, e não porque há confusão intelectual sobre a fonte de sua frustração. Se essa teoria estiver correta, então a agressão autoritária e a submissão devem ser altamente correlacionadas. Além disso, essa teoria ajuda a explicar por que a agressão é justificada tão regularmente com termos moralistas, por que pode ser tão violenta e perder toda a conexão com o estímulo que originalmente a colocou em movimento (ADORNO et. al., 2009, p. 203, tradução minha<sup>43</sup>, grifos no original).

---

<sup>43</sup> Na versão em castelhano consultada: “[...] el autoritário *tiene que*, a partir de una necesidad interna, dirigir su agresión contra grupos marginales. Tiene que hacerlo así porque es psicologicamente incapaz de atacar a las autoridades del propio grupo, más que porque se dé en él una confusión intelectual respecto a la fuente de su



O apelo a valores morais como justificativa para desferir ataques se faz notório historicamente inclusive em manifestações massivas dos estratos médios e altos da população brasileira. Considerando não se tratar simplesmente de uma questão de acesso a conteúdo ou a educação formal, esse cenário sinaliza a profundidade do problema educacional no que tange ao ressentimento e indica que suas raízes podem alcançar terrenos que escapam ao que entendemos por educação, tanto formal quanto informal. O que significa, por sua vez, que os determinantes que engendram personalidades autoritárias e afeitas ao ressentimento se encontram em componentes mais amplos e profundos da organização social.

Há que se considerar também que a educação a qual tem acesso essa parcela da população tampouco se dá de modo realmente formativo, exemplificando aquilo que Adorno já anunciava sobre uma semiformação generalizada que já não distingue classe social. Em outras palavras, a educação tornada mercadoria pode funcionar apenas como um bem de consumo vinculado ao *status* e à uma eficiência necessária à sobrevivência aos quais se pretende agarrar, mas que sequer funcionam como um elemento transformador do indivíduo. Nesse caso, mesmo tendo acesso à escola, entretenimento, mídias e afins, vale indicar que é possível que tudo não passe de semiformação e fetiche. Além disso, se entendemos a classe média não proprietária como aquela que também depende da venda do próprio trabalho, ainda que com salários maiores do que a base da pirâmide social, segue lhe faltando o tempo de ócio e cultivo da cultura, condição que segue sendo restrita aqueles que desfrutem do trabalho alheio. Nesse sentido, seu acesso à formação é precário e, em alguma medida, ilusório, o que traz severas implicações para as questões aqui propostas: “A semiformação não se confina meramente ao espírito, adultera também a vida sensorial. E coloca a questão psicodinâmica de como pode o sujeito resistir a uma racionalidade que, na verdade, é em si mesma irracional” (ADORNO, 2010, p. 25).

Nesse sentido, o ressentimento seria aparentado ao rancor do *jitterbug*: mesmo se sentindo enganado pela falsa formação oferecida e pela evidência de que, afinal, a vida poderia ser melhor do que é, não se pode permitir que essas contradições venham à consciência: “O rancor do engano é transferido para a ameaça de que ele se torne consciente e eles defendem

---

frustración. Si esta teoría es correcta, entonces la agresión y la sumisión autoritarias deberían estar a la postre altamente correlacionadas. Además, esta teoría ayuda a explicar por qué la agresión se justifica tan regularmente con términos moralistas, por qué puede hacerse tan violenta y perder toda conexión con el estímulo que en origen la puso en marcha” (ADORNO et. al., 2009, p. 203).

com fervor a própria atitude, já que isso lhes permite serem voluntariamente enganados” (ADORNO; SIMPSON, 1986, p. 143). A ilusão de que, afinal, a precariedade é deliberada é capaz de trazer alguma aparência de resolução, ao mesmo tempo em que a ambiguidade é sentida e ressentida e pode transformar-se em agressão autoritária.

Outro elemento importante a ser considerado é que, no atual estágio do capitalismo – neoliberal e toyotista – ter acesso a um capital cultural, ao diploma e a outras pequenas benesses possíveis à classe média já não garante a estabilidade e a ascensão que se desenhavam como possíveis em estágios anteriores do capital. Ter se submetido aos sacrifícios apontados como necessários para a ascensão social, ou até mesmo para a autoconservação e não exclusão do sistema, e mesmo assim não ter sido possível, é uma situação capaz de provocar ressentimentos que, não raramente, se equivocam ao buscar os culpados pela ameaça concreta da proletarização, pois até mesmo o acesso às possibilidades de compreensão dessa dinâmica mais ampla é severamente tolhido. Certo de ter se sacrificado tanto quanto lhe foi exigido, a culpa só pode ser de um outro que rouba o lugar e impede que o capitalismo e a sociedade liberal, tal como prometido, premiem o esforço. Frustrada e impotente, a classe média se vê envolta na já discutida dinâmica do narcisismo ferido. Completando o cenário, na chamada medianização da sociedade – controversa, porque afinal não passa de uma reorganização da classe trabalhadora a partir de novas formas de consumo –, o diploma deixa de ser um grande diferencial das classes médias e altas, o que provoca um sentimento de usurpação na classe média tradicional bastante aparentado da personalidade autoritária.

Se elementos como formação, cultura, sensibilidade e arte não se coadunam à ideia que se faz de sucesso e poder e tampouco garantem um lugar social, a ambiguidade em relação a eles ganha ares de um desprezo desejante que pode também alcançar níveis de uma recusa violenta. Aqui, o acesso é secundário, pois por princípio esses elementos são desdenhados e recusados pelo sujeito. É preciso recusar-se forçosamente a ser um indivíduo, pois isso sequer será permitido pela organização social pautada na força, na brutalidade e na lei do mais forte. Recusar a sensibilidade, o pensamento e a fruição configura-se como uma defesa desejante daquilo que, afinal, não se pode ter ou, em se tendo, tampouco garante um lugar de sobrevivência. Se tal situação revela a impotência do indivíduo, também revela a pusilanimidade de ousar tornar-se algo. O ressentimento é fruto da impotência, mas é fruto, sobretudo, da covardia e da cumplicidade com a própria anulação como sujeito. Por se proteger do pensamento e ter medo do conhecimento, o ressentimento também é aparentado da burrice e da mediocridade.

Um outro determinante da recusa à experiencição intelectual e sensível que atravessa as mais diferentes classes sociais e que tem alcançado espaços significativos de poder, inclusive associando-se às pautas dos grandes proprietários de terra e acionistas da indústria de armamentos, é a vinculação a grupos religiosos, principalmente neopentecostais, mas também pentecostais e protestantes. Esses grupos se desvincularam do espírito contestador e provocador de Martinho Lutero que no século XVI cunhou o termo evangélico para contrapor-se à moralidade controladora da igreja católica. É contraditório que:

[...] as atuais igrejas evangélicas brasileiras tenham transformado o adjetivo “evangélico” em uma fonte contínua de controle moral, de práticas persecutórias, de fundamentalismos os mais diversos, sem contar os interesses políticos mais próximos da promoção de práticas escravagistas, como acontece quando as bancadas evangélicas apoiam a “bancada do boi”, cujos interesses muitas vezes exigem a diminuição de direitos trabalhistas de trabalhadores do campo (CABRAL, 2018, p. 20-21).

Ainda que não seja possível aprofundar a análise desse determinante, é importante que ele seja indicado, uma vez que, além de compor uma base importante nas instâncias propositivas e deliberativas da política brasileira, também conta com um aparato midiático que inclui canais de televisão e gravadoras, por exemplo (CUNHA, 2004; MENDONÇA, 2009). O adjetivo *gospel*, configurando-se inclusive como marca comercial registrada de alguns desses grupos, indica que a recusa das coisas mundanas – entre elas a educação, a ciência, a cultura, a música não-gospel – culmina num obscurantismo reacionário e anti-intelectualista capaz de aferrar-se às mais terrenas posturas ressentidas (CABRAL, 2018). A constatação sobre esse aparato midiático e suas relações com os poderes estabelecidos e que se tencionam no jogo político e econômico, encaminha a discussão sobre o ressentimento para o modo como, no interior das contradições sociais e culturais identificadas no Brasil, são distribuídos os bens culturais especificamente musicais. Um maior conhecimento sobre o mercado de cultura no Brasil fornecerá, junto ao que já foi discutido aqui, melhores condições para a averiguação acerca do ressentimento em relação à música no Brasil.

### **2.1.2. Indústria cultural no Brasil contemporâneo: internet, contradições da circulação de bens e ressentimento**

O conceito de indústria cultural foi forjado por Adorno e Horkheimer e apareceu pela primeira vez nesses termos na obra *Dialética do Esclarecimento*. Escrita por ambos, a obra foi publicada pela primeira vez em 1947. Mas a preocupação sobre “uma indústria da cultura” já havia aparecido nos estudos de Adorno a partir de 1938, no interior do *Princeton Radio Research Project*, iniciado em 1933. Nesses estudos, uma conotação mais metafórica do conceito se fazia presente: não se pensava numa linha de produção musical aos moldes tayloristas, mas se considerava que, uma vez transformada em mercadoria, a finalidade da composição da música com pretensões comerciais já estaria capturada pela lógica industrial (CARONE, 2018). Embora seja relevante destacar o conceito de indústria cultural tal como apresentado por Adorno e Horkheimer, além de investigá-lo em relação a seu objeto na contemporaneidade, é digno de nota que a problemática tenha nascido a partir dos estudos adornianos sobre o rádio.

O contexto analisado pelos autores, nas duas ocasiões, evidentemente se diferencia da contemporaneidade, mas é imprudente dizer que, pela passagem do tempo, o fenômeno examinado ali já não existiria. Ao contrário, é necessário avaliar a atualidade do conceito e seguir confrontando-o com seus novos objetos (CARONE, 2013) e velhos operadores sob novas intensidades (DUARTE, 2011). Uma cultura que já não esconde que é indústria (ADORNO; HORKHEIMER, 2006) fica cada vez mais gritante em tempos de monetarização até das trivialidades da vida transformadas em mercadorias “instagramáveis”<sup>44</sup>. Além disso, é preciso que a indústria cultural seja compreendida em suas artimanhas e movimentos complexos que envolvem também a relação com uma dada configuração social e cultural e com a constituição dos sujeitos, evitando refutações simplistas:

O conceito de indústria cultural está, pois, em relação dialética com seu objeto: as indústrias culturais. Se o conceito (ou teoria) desvela-nos criticamente a *função social* de entretenimento e entorpecimento das massas, o objeto multiplicou-se e desdobrou-se em uma pluralidade de imagens dos produtos, dos meios e dos receptores das indústrias culturais (CARONE, 2013, p.14, grifos no original).

Isso posto, segue-se a tarefa de confrontar o conceito de indústria cultural com as indústrias culturais existentes na contemporaneidade: “Vale lembrar que o conceito foi

---

<sup>44</sup> Referência à tendência de os lugares mais corriqueiros e íntimos serem construídos com o propósito de aparecerem *bem* numa foto no *Instagram*, rede social que tem sua aposta na circulação de conteúdos imagéticos. O uso da ferramenta de mapas da Google, por exemplo, indica os lugares turísticos que são favoráveis para fotografias “instagramáveis”.

elaborado depois do estudo do rádio (1938 – 1941) e talvez tenha derivado sua força crítica exatamente da imersão adorniana no objeto” (CARONE, 2013, p.14). Insistindo na necessidade de confrontação do conceito de indústria cultural com seus objetos para que se evite a apropriação incompleta do conceito, descolado de suas concretizações, que condena sem mais todas as produções cujo acesso se dá via mecanismos da indústria cultural, Carone (2013) indica que a potência crítica do conceito deve ser buscada naquilo que não é idêntico a ele na realidade concreta:

Se mantivermos o conceito separado do objeto, por certo ficaremos presos a uma asserção simples que equivale a uma *condenação em bloco* da indústria cultural como o grande mal da cultura, sem maiores cogitações sobre os objetos produzidos. No entanto, não raro, deparamo-nos com filmes – da indústria cultural do cinema – que têm conteúdo de verdade. São filmes de arte que conseguiram transcender, por meio da técnica interna, os limites impostos pela dominância da reprodução técnica sobre a produção; ou então, músicas populares não padronizadas na melodia, letra, harmonia e ritmo (CARONE, 2013, p.14, grifos no original).

A contemporaneidade lança, afinal, novas problemáticas que, por sua vez, precisam ser confrontadas com o conceito num exercício do pensamento crítico: seria a indústria cultural hodierna um meio através do qual democratizar o acesso à arte e, em alguma medida, superar as desigualdades brutais de acesso, conhecimento e educação dos sentidos? Seria um veículo habilitado na superação do ressentimento em relação às músicas ou até um indício de que a problemática acerca do ressentimento se torna obsoleta num contexto em que qualquer pessoa com um *smartphone* e um pacote de dados ou acesso a uma rede *wifi* pode não só acessar uma inimaginável gama de produções musicais quanto também produzir a própria música? Sem contar as possibilidades de estudar música – ou praticamente qualquer outra coisa – por meio da internet. Afora os custos, não desprezíveis, é verdade, com um celular e um pacote de dados, essas possibilidades não aparecem ao consumidor custando um equivalente a ser pago em dinheiro. Que dizer do papel da indústria cultural nas dinâmicas do ressentimento em relação à música em tempos de internet 5G<sup>45</sup>?

O primeiro ponto a ser explicitado quando se discute indústria cultural diz respeito à sua oposição em relação à cultura produzida pelas pessoas e pelos grupos sociais tradicionais ou populares; dito de outro modo, ela se opõe à cultura produzida pelas pessoas numa partilha do comum. É por esta razão que Adorno e Horkheimer abandonam a expressão “cultura de

---

<sup>45</sup> 5G refere-se à quinta geração na evolução da capacidade de volume de informações transmitidas por redes móveis.

massa”: “excluir de antemão a interpretação que agrada aos advogados da coisa; estes pretendem, com efeito, que se trata de algo como uma cultura surgindo espontaneamente das próprias massas” (ADORNO, 1986b, p. 92); “Ora”, completa Adorno, “dessa arte a indústria cultural se distingue radicalmente” (1986b, p. 92) e, “embora [*a indústria cultural*] se aproveite livremente de valores culturais caducos, glorifica o mundo como ele é” (HORKHEIMER, 2015, p. 157). Além disso, se a indústria cultural não parte das pessoas, tampouco encontra nas pessoas a sua clientela que tem sempre razão, como se poderia argumentar:

O consumidor não é rei, como a indústria cultural gostaria de fazer crer, ele não é o sujeito dessa indústria, mas seu objeto. [...] Não se trata nem das massas em primeiro lugar, nem das técnicas de comunicação como tais, mas do espírito que lhes é insuflado, a saber, a voz de seu senhor. A indústria cultural abusa da consideração com relação às massas para reiterar, firmar e reforçar a mentalidade destas, que ela toma como dada *a priori* e imutável. É excluído tudo pelo que essa atitude poderia ser transformada. As massas não são a medida mas a ideologia da indústria cultural, ainda que esta última não possa existir sem a elas se adaptar (ADORNO, 1986b, p. 93).

É verdade que a lógica de mercado nivela as produções culturais e que as obras e os receptores são afetados por determinações do veículo através do qual são transmitidos os produtos culturais, mas há que se considerar os espaços de contradição no interior dessa lógica e pensa-los também como férteis em potencialidades. Não foi a internet que transformou a música em mercadoria (ELIAS, 1995; ATTALI, 2003), mas tampouco a internet fez com que a música deixasse de ser mercadoria, ainda que seja possível consegui-la gratuitamente (WITT, 2015). Apesar disso e mesmo considerando que existe um potencial gigantesco nesse modo de distribuição de bens culturais, não é possível afirmar que a internet tenha superado as desigualdades da circulação de bens culturais, nem tampouco que sua finalidade seja possibilitar formação ou democratizar a cultura como se ela fosse uma nova *Ágora*, embora não se trate de anunciar que possibilidades dessa ordem estejam banidas por princípio. Em rigor, a internet segue sendo mercado, com proprietários que lucram bilhões<sup>46</sup> a partir de acessos “gratuitos”.

Adorno e Horkheimer (2006) já haviam diagnosticado a unidade da indústria cultural, garantida e fomentada por gigantes da indústria de aço e petróleo. Em tempos de capitalismo

---

<sup>46</sup> O Facebook, por exemplo, alcançou, no segundo trimestre de 2018, um lucro líquido de US\$ 5,11 bilhões, ainda que, para o usuário não exista um custo diretamente em dinheiro. Ver: Lucro do Facebook cresce 31% no segundo trimestre. Disponível em < <https://www.valor.com.br/empresas/5687621/lucro-do-facebook-cresce-31-no-segundo-trimestre> > Acesso em junho/2019.

transnacional, é o capital financeiro, a exemplo dos bancos, que estabelece cada vez mais uma relação promíscua com o fomento da cultura, das artes e da educação. Tal unidade sistêmica da indústria cultural tende a integrar os nichos de mercado de tal modo que o padrão estrutural já não seja distinguível, sendo a variedade de estilos apenas a manutenção de aparências de escolha e liberdade (ADORNO; HORKHEIMER, 2006). É em decorrência disso que se pode falar da captura da sensibilidade: o modo sistêmico de organização da indústria cultural garante a integração na produção de tal modo que o próprio procedimento já determine a harmonização dos produtos. Estes, por sua vez, capturam a sensibilidade individual, invertendo o esquematismo, no sentido kantiano, e sequestrando a potência individual da percepção (DUARTE, 2003). Na indústria cultural o objetivo é produzir efeitos e, desse modo, é o produto que dita como será realizada a recepção e a percepção. Garante-se assim um controle bastante razoável sobre os sucessos e garante-se a segurança do capital investido.

A correspondência subjetiva desse articulado sistema de produção, distribuição, reprodução e consumo de bens culturais se articula com as dinâmicas do ressentimento. Adorno e Simpson (1986, p.122) já haviam indicado a pseudo-individação como um correspondente subjetivo da standardização da música comercial: “Por pseudo-individação entendemos o envolvimento da produção cultural de massa com a auréola da livre-escolha ou do mercado aberto, na base da própria standardização” (p.123). No campo do consumo de cultura e especificamente do consumo de música, tem-se, novamente, a impossibilidade de o sujeito tornar-se indivíduo. O sujeito que busca diversão ou distração depois de um dia de trabalho no qual, já foi dito, a aniquilação das possibilidades de individualizar-se de fazem notórias, encontra, via indústria cultural, mais daquilo de que se pretendeu escapar. O aborrecimento enquanto consequência lógica da condição de não haver esforço, já que a própria estrutura do produto dispensa o pensamento, culmina no ressentimento em relação a cultura, fazendo com que o sujeito, impossibilitado de ser indivíduo, afeire-se a essas impossibilidades dando-lhe ares de livre escolha para que lhe seja menos dolorosa a submissão (ADORNO; SIMPSON, 1986).

Note-se que o sujeito que se afasta da produção cultural tradicional - tanto por uma ubiquidade concreta da indústria cultural quanto por uma deliberada recusa em ser identificado àquele da música e da festa sem requinte - a fim de acessar a modernização prometida pelos produtos da indústria cultural à lá *american way of life*, tende a acessar apenas um simulacro da cultura confundida com entretenimento e publicidade. Para aderir de algum modo a essa proposta de divertimento, já anunciavam Adorno e Horkheimer, é necessário idiotizar-se (ADORNO; HORKHEIMER, 2006). Quando se refere aqui aos estratos médios da população

brasileira, por exemplo, há que considerar que sua oposição à cultura que relembra o estado de proletarização tampouco lhe alça ao acesso dos meios para de fato formar-se, a começar pela disponibilidade de tempo (ADORNO, 2010). A indústria cultural é, em rigor, a captura do já escasso tempo livre do não-proprietário pela lógica e pelo mecanismo do trabalho que, novamente, aniquila o já derrotado sujeito pensante (ADORNO; HORKHEIMER, 2006). O ressentimento das classes médias brasileiras em relação à arte e a cultura se relaciona intimamente com seu aprisionamento, por determinação material, mas também por determinação simbólica, aos mecanismos da indústria cultural. E se a classe média não proprietária historicamente se caracterizou por apropriar-se do conhecimento como mecanismo de ascensão social, com a radicalização dos mecanismos da indústria cultural em tempos de capitalismo financeiro em um país reiteradamente extrativista, como o Brasil, ela talvez esteja mais próxima de rebelar-se – não de modo transformador – por, afinal, encarar a mediocridade a que ficou condenada sem ter força, ou coragem, para desfazer-se dos vínculos com o poder que novamente a devolvem a essa situação.

Voltemos, então, às problemáticas lançadas pela contemporaneidade. Se o contexto no qual os teóricos críticos realizaram suas análises se transformou, em que medida os mecanismos, possibilidades e contradições da indústria cultural da música ainda podem ser iluminados pelo conceito proposto por aqueles autores?

[...] é oportuno lembrar que, já na época em que o conceito de “indústria cultural” foi desenvolvido, os *media* predominantes eram o complexo rádio/indústria fonográfica e o cinema, complementados pelas revistas ilustradas. E esse tripé, plenamente funcional nos Estados Unidos, já na década de 1920, garantiu a adesão das massas ao projeto expansionista norte-americano no entre guerras, à própria participação desse país na 2ª Grande Guerra [...] e à difusão do *american way of life* no pós-guerra como padrão de comportamento por todo o mundo ocidental e adjacências. Isso não impediu, entretanto, que tais *media* fossem passando por transformações, tanto no sentido de se adequar melhor às suas funções quanto no de acompanhar desenvolvimentos tecnológicos que resultaram, por exemplo, na adoção da TV como principal *médium* da indústria cultural e na incorporação de meios mais “interativos” – primeiramente analógicos como cassetes de áudio e de vídeo (a partir da década de 1970) e depois digitais (a partir da década de 1990), como todos os recursos audiovisuais e gráficos postos à disposição do público atualmente (DUARTE, 2014, p.351).

Talvez seja a interatividade, possível na relação com os novos aparatos digitais, que mais produza uma renovada sensação de ruptura em relação à unilateralidade da emissão radiofônica. No entanto, ainda que não seja o caso de desdenhar da potência criativa e formativa nos novos meios de difusão de cultura musical, é relevante sublinhar que “[...] nada mudou quando à estrutura econômica e o comportamento político-ideológico das instâncias de



produção da indústria cultural, de modo que seu poder de coerção permanece praticamente o mesmo do que era no início da década de 1920 [...]” (DUARTE, 2014, p.351-352). Ainda que as transformações tenham uma certa aparência de radicalidade frente ao contexto estudado pelos frankfurtianos, o que houve foi a adaptação “[...] às transformações tecnológicas e às novas situações geopolíticas, como, por exemplo, a chamada ‘globalização’, que nada mais foi (e é) [que] a universalização do capitalismo na sua modalidade não concorrencial ou monopolista (talvez oligopolista, para ser mais exato)” (DUARTE, 2014, p. 352).

Ao voltar a atenção para a indústria da música no Brasil, algumas informações se fazem oportunas. A primeira delas é o lugar historicamente ocupado pelo rádio, diferentemente de outros países em que o cinema, por exemplo, teve lugar de destaque dentre os *media* predominantes: “[...] o mesmo ano da Semana de Arte Moderna – 1922 -, marcou a primeira transmissão de rádio no país, ainda em caráter experimental, nas comemorações do centenário da independência do Brasil” (DUARTE, 2014, p. 353). Ao longo dos anos de 1920 e 1930 o rádio se desenvolveu de modo notório no Brasil, inclusive, ao longo dos anos de 1930 em função de interesses ideológicos que previram a estatização da Rádio Nacional e, ao mesmo tempo, lhe concederam uma autonomia que culminou na profissionalização do setor: “No início da década de 1950, quando as primeiras transmissões de televisão foram realizadas pela TV Tupi de São Paulo [...], o sistema de rádio, que estaria prestes a perder seu lugar de principal meio de comunicação de massa do Brasil, se encontrava totalmente estabelecido e difundido por todo país” (DUARTE, 2014, p.354).

Nesse contexto, se a internet figura como dispositivo fundamental na revolução digital contemporânea, há também que se considerar, pela desigualdade radical que nos caracteriza, sua coexistência com pessoas que nunca acessaram a internet<sup>47</sup> por razões de âmbito técnico, financeiro e de conhecimento, por exemplo. Além disso, é notório que em termos estatísticos, o rádio<sup>48</sup> ainda figure entre os primeiros lugares nos indicadores de posse de aparatos de tecnologias de informação e comunicação, perdendo apenas para a televisão e – característica da contemporaneidade – para os smartphones. Esses dados indicam que, se por um lado é necessário considerar o consumo crescente de música via serviços de *streaming* com

---

<sup>47</sup> Ver, por exemplo, os indicadores de 2017 divulgados pelo Núcleo de Informação e Coordenação do Ponto BR (NIC.br), uma entidade civil, sem fins lucrativos, que implementa as decisões e projetos do Comitê Gestor da Internet no Brasil (CGI.br). Disponível em < <https://cetic.br/tics/domicilios/2017/individuos/C15/> > (Acesso em setembro/2019)

<sup>48</sup> Ver, por exemplo, os indicadores de posse de aparelho de TIC em domicílios. O levantamento de 2017 divulgado pelo Núcleo de Informação e Coordenação do Ponto BR (NIC.br) está disponível em < <https://cetic.br/tics/domicilios/2017/domicilios/A/> > (Acesso em setembro/2019)

decrecente investimento em compra de mídias físicas<sup>49</sup>, também é necessário considerar que o rádio ainda figura em um lugar de destaque na indústria cultural brasileira.

O consumo de cultura via internet e, considerando a posse de smartphones, via internet móvel com pacote de dados, fornece à indústria cultural informações altamente personalizadas sobre quais são os conteúdos que atraem a atenção do consumidor<sup>50</sup>. O mercado de dados é capaz de mapear de modo minucioso o comportamento do ouvinte e do consumidor de produtos culturais em geral, de tal modo que o poder da indústria cultural seja mantido e até intensificado. Quando consideramos o serviço de *streaming* no campo da indústria da música, a utilização de dados do usuário torna-se substancialmente definidora do sucesso. Os programadores do Spotify, por exemplo, serviço de venda de acesso à música pioneiro no setor, tem à disposição dados do usuário para oferecer as músicas que tem maior probabilidade de serem *gostadas*. Essas músicas são oferecidas também em função das atividades do usuário – note-se como a escuta atomística é um pressuposto -, que o serviço também tem meios para conhecer (SEABROOK, 2016):

Em 2014, o Spotify comprou uma *startup* com sede em Boston chamada Echo Nest, que desenvolveu uma forma de inteligência musical artificial - um tipo de hipster de IA que encontra músicas legais para você. O *Echo Nest* alimenta as estações de rádio automáticas do Spotify e também está por trás de uma ferramenta de programação interna chamada *Truffle Pig*, que pode ser instruída a detectar músicas com combinações de mais de cinquenta parâmetros, como "letra" [*speechiness*] e "sonoridade" [*acoustic-ness*]. Agora que o Echo Nest faz parte do Spotify, sua equipe tem acesso à enorme quantidade de dados gerados pelos usuários do Spotify, mostrando como eles consomem música. O Spotify sabe a que horas do dia os usuários ouvem determinadas músicas e, em muitos casos, sua localização, para que os programadores possam inferir o que provavelmente estão fazendo - estudando, se exercitando, dirigindo para o trabalho<sup>51</sup> (SEABROOK, 2016, p.288, tradução minha).

---

<sup>49</sup> Ver, por exemplo, os resultados da 18ª Pesquisa Global de Entretenimento e Mídia 2017-2021, que apresenta dados de 17 segmentos, incluindo projeções para os próximos cinco anos. As informações são divididas em três visões: gastos do consumidor com entretenimento e mídia; gastos com acesso à internet; e gastos do anunciante com a publicidade. É possível acessar os principais resultados acerca do consumo de música aqui < <https://www.pwc.com.br/pt/outlook-17/como-brasileiro-consome-musica.html> > (Acesso em setembro/2019).

<sup>50</sup> Ver, por exemplo, os resultados da 18ª Pesquisa Global de Entretenimento e Mídia 2017-2021 < <https://www.pwc.com.br/pt/outlook-17/como-brasileiro-consome-dados.html> >

<sup>51</sup> No original em inglês: "In 2014, Spotify bought a Boston-based startup called the Echo Nest, which has developed a form of artificial music intelligence - a kind of AI hipster that finds cool music for you. The Echo Nest powers Spotify's automated radio stations and is also behind an in-house programming tool called Truffle Pig, which can be told to sniff out music with combinations of more than fifty parameters, such as "speechiness" and "acoustic-ness". Now that the Echo Nest is part of Spotify, its team has access to the enormous amount of data generated by Spotify users showing how they consume music. Spotify knows what time of day users listen to certain songs, and in many cases their location, so programmers can infer what they are probably doing - studying, exercising, driving to work" (SEABROOK, 2016, p. 288).

Vale indicar que a capacidade de “aprender” da inteligência artificial não chegou a seu limite: existe a possibilidade de o serviço e streaming de música conhecer como está o tempo quando algumas músicas são ouvidas, ou qual o status de relacionamento que o ouvinte disponibilizou no Facebook – parceiro do Spotify desde 2011 (SEABROOK, 2016). E, se “é oportuno lembrar que o Brasil se encontra entre os países do mundo com maior número de conexões à *web* e perde para poucos outros em número de horas semanais de uso desse recurso” (DUARTE, 2014, p.355), também é significativo destacar a previsão de que “O total de dados consumidos no Brasil ultrapassará 42 trilhões de megabytes até 2021, um crescimento de 23% ao ano até 2021” (PWC, 2017, s/p). Situação que “coloca o Brasil à frente de qualquer país da Europa Ocidental em termos de tráfego de dados total consumidos, embora ainda fique atrás da China, Japão, Coreia do Sul, Rússia e EUA” (PWC, 2017, s/p).

Os aparatos através dos quais se distribui e se consome música são cruciais para a investigação que se realiza aqui, pois eles indicam determinantes tanto para a criação das obras musicais quanto para a percepção do ouvinte. Há aspectos físicos das frequências musicais que são radicalmente diferentes se a música é ouvida ao vivo, por exemplo, ou em formato mp3, o que tem implicações para a composição, para a reprodução da música e para a recepção. Mesmo se considerarmos frequências não perceptíveis para o ouvido humano, a experiência com a música ao vivo permite que frequências não audíveis sejam percebidas pelo corpo criando todo um conjunto de experiências da música. Se algumas frequências eram possíveis em função do alto registro do vinil, elas progressivamente vão sendo retiradas – e progressivamente vão educando o ouvinte a se dessensibilizar delas – para que a música fique cada vez mais leve e caiba num *compact disc* e até em um arquivo que pode ser enviado entre smartphones instantaneamente (ARAÚJO; FEDICZKO, 2011). Além disso, o veículo também determina, em alguma medida, o comportamento do ouvinte enquanto ouve a música: carregar a música em aparatos móveis, como os smartphones, permite que a música seja ouvida acompanhando as atividades em uma academia de ginástica, por exemplo, o que não é possível se se ouve a música através de um LP ou até em um show ao vivo (CARONE, 2018).

As implicações subjetivas desse engodo que se disfarça de liberdade são significativas para o problema que se analisa aqui. É verdade que a indústria cultural da música não tem aparência de indústria, fato que se refina com os novos meios digitais. Mas, por outro lado, o ouvinte também é capaz de perceber que está impedido de uma relação mais viva com a obra de arte. Dito de outro modo, é possível que o ouvinte se dê conta da precariedade a que está submetida sua relação com as produções musicais. Carone (2018) sinaliza reações aparentadas ao ressentimento quando o ouvinte apenas pode acessar aquilo que já está destituído de sentido:

“Este se torna um ouvinte distraído, que não consegue concentrar a atenção no que está ouvindo. É como se ele se vingasse, pela audição distraída, desatenta e desinteressada, da distância imposta entre ele e a música [...]” (CARONE, 2018, p.33-34). Como os frankfurtianos já haviam diagnosticado, a indústria cultural pretende provocar efeitos no consumidor (ADORNO; HORKHEIMER, 2006), mas não tem a pretensão de promover uma relação de fato com a cultura, ainda que, é verdade, as potencialidades em contrário ainda não estejam completamente esgotadas. No entanto, parece prevalecer um modo regredido de relação com as peças musicais. Esse conceito, de regressão da audição, foi apresentado por Adorno já aos finais dos anos de 1930, quando dos primeiros estudos sobre o rádio tal como ele se consolidava nos Estados Unidos:

No pólo oposto ao fetichismo da música opera-se uma regressão da audição. Com isto não nos referimos a um regresso do ouvinte individual a uma fase anterior do próprio desenvolvimento, nem a um retrocesso do nível coletivo geral, porque é impossível estabelecer um confronto entre os milhões de pessoas que, em virtude dos meios de comunicação de massas, são hoje atingidos pelos programas musicais e os ouvintes do passado. O que regrediu e permaneceu num estado infantil foi a audição moderna. Os ouvintes perdem com a liberdade de escolha e com a responsabilidade não somente a capacidade para um conhecimento consciente da música – que sempre constitui prerrogativa de pequenos grupos – mas negam com pertinácia a própria possibilidade de se chegar a um tal conhecimento (ADORNO, 1991, p. 93-94).

Negar a possibilidade de conhecer aquilo que sequer se pode chegar a conhecer em função da mediação da indústria cultural e da desigualdade estrutural que marca o acesso à arte na sociedade, é um mecanismo da ambiguidade que caracteriza o ouvinte regredido (ADORNO, 1991), que, por sua vez, se vê às voltas com a pseudoindividualização (ADORNO; SIMPSON, 1986) típica de um contexto de semiformação (ADORNO, 2010), o que será melhor discutido mais à frente. O fundamental aqui, no sentido de ampliar a compreensão sobre o ressentimento em relação à música a partir da mediação da indústria cultural, parece ser o fato de que: “o seu primitivismo não é o que caracteriza os não desenvolvidos, e sim o dos que foram privados violentamente da sua liberdade” (ADORNO, 1991, p. 94). Essa diferenciação entre a ignorância e a violenta privação da possibilidade de formar-se, elaborada defensivamente em forma de uma recusa auto imposta que procura convencer o sujeito de que ele decide sobre a própria precariedade, também aparece na obra, escrita posteriormente, acerca do contexto semiformativo (ADORNO, 2010). Mais tarde, visando ainda lançar luz ao conceito de regressão da audição, o mesmo autor escreveu:

Quando, há trinta anos, introduzi o conceito de “regressão da audição”, eu não me referia a uma regressão generalizada do ouvir, mas me referia à audição de pessoas regredidas, desmedidamente acomodadas, nas quais fálhou a formação do ego, pessoas quem nem sequer entendem as obras de modo autônomo, mas sim numa identificação coletiva. Regressão no ouvir não quer dizer que a audição tenha caído abaixo de um padrão anteriormente superior. Antes, deslocou-se a relação global do ouvinte adequado com o ouvinte inadequado. Os tipos que hoje dominam coletivamente a consciência musical são regressivos no sentido sócio-psicológico (ADORNO, 1986a, p. 158).

A relação que Adorno estabelece entre o ouvinte regressivo e as temáticas aqui discutidas são notórias: o ouvinte regressivo o é em um sentido sócio-psicológico, o que tem implicações associadas às dinâmicas da personalidade autoritária, por exemplo. Além disso, o fato de Adorno indicar a falha na constituição do ego no caso da regressão da audição, também aproxima o debate acerca das impossibilidades de individuação das discussões musicais, o que pode não ser evidente num primeiro momento. “Juntamente com o esporte e o cinema, a música de massas e o novo tipo de audição contribuem para tornar impossível o abandono da situação infantil geral”, escreve Adorno (1991, p. 94). E segue: “A enfermidade tem significado conservador” (1991, p. 94). Sendo que o movimento rebelde do ressentimento é reacionário, há razões para somar à interpretação acerca do ressentimento em relação à música a ideia de que se trata também de uma audição regredida, em grande medida forjada e fundamentalmente retroalimentada pela indústria cultural. Nesse sentido, Adorno já alertava sobre algumas peculiaridades importantes da infantilização da audição no contexto da cultura de massas:

[...] a ridicularização masoquista do próprio desejo de recuperar a felicidade perdida, ou o comprometimento da exigência da própria felicidade mediante a retroversão a uma infância cuja inacessibilidade dá testemunho da inacessibilidade da alegria – esta é a conquista da nova audição (ADORNO, 1991, p. 94).

A ridicularização masoquista do próprio desejo é significativamente aparentada da dinâmica do sujeito ressentido que volta a impor-se o sofrimento do qual não pode, e tampouco tem forças, para contrapor. E assim, “[...] o novo tipo de audição vai tão longe quanto a estupidez dos oprimidos atinge os próprios opressores; e diante da prepotência da roda que impulsiona a si mesma se tornam suas vítimas aqueles que acreditam poder determinar sua trajetória” (ADORNO, 1991, p. 94). É no contexto dessa reiterada autoimposição da opressão e da precariedade da própria formação que deixa de fazer sentido a discussão sobre o gosto musical ser genuíno ou até mesmo pessoal. Se o próprio indivíduo se encontra limitado na sua constituição, a impossibilidade de referir-se ao próprio gosto encontra seu correspondente social na completa padronização estrutural dos bens oferecidos via indústria cultural a tal ponto

em que se referir a diferentes gêneros de música no interior desse mercado remete apenas a rótulos que visam capturar uma ou outra particularidade percebida como nicho de mercado (ADORNO; HORKHEIMER, 2006; ADORNO; SIMPSON, 1986; ADORNO, 1991):

Ao invés do valor da própria coisa, o critério de julgamento é o fato de a canção de sucesso ser conhecida de todos; gostar de um disco de sucesso é quase exatamente o mesmo que reconhecê-lo. O comportamento valorativo tornou-se uma ficção para quem se vê cercado de mercadorias musicais padronizadas. Tal indivíduo já não consegue subtrair-se ao jugo da opinião pública, nem tampouco pode decidir com liberdade quanto ao que lhe é apresentado, uma vez que tudo o que se lhe oferece é tão semelhante ou idêntico que a predileção, na realidade, se prende apenas ao detalhe biográfico, ou mesmo à situação concreta em que a música é ouvida (ADORNO, 1991, p. 79-80).

Nesse momento é possível que esteja mais patente a ideia de que o ressentimento, ou o ressentimento em relação à música, não é um desvio social ou patológico frente às impossibilidades de individualizar-se. Ao contrário, note-se como a indústria cultural justamente produz e fomenta correspondentes subjetivos como aqueles entrelaçados à constelação do ressentimento. A subsunção do estilo em prol do estereótipo é a mentalidade de *ticket* promovida pela indústria cultural ao disponibilizar bens culturais. O preconceito, a experiência impedida pela captura do esquematismo, a pseudo-individação e o *jitterbug* são exemplos de como as dinâmicas do ressentimento estão afinadas com as dinâmicas da indústria cultural, através da qual “Tudo o que vem a público está tão profundamente marcado que nada pode surgir sem exhibir de antemão os traços do jargão e sem se credenciar à aprovação ao primeiro olhar” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006).

Na estrutura musical essa padronização fica evidente, seja pela adesão ao sistema tonal seja pela quantidade de compassos, tempo e extensão da obra, por exemplo. É nesse sentido que Adorno já denunciava a fabricação de *hits* aos moldes industriais, mas cuja padronização antecedia o modo de produção, sendo inerente à própria estrutura musical utilizada à exaustão. Adorno e Simpson nomearam esse fenômeno de congelamento e imitação de estruturas musicais que funcionaram como *hits* de standardização (ADORNO; SIMPSON, 1986, p. 116). Note o leitor que não se trata, por princípio de uma escuta standardizada, mas de uma escuta regressiva porque tampouco há o que escutar:

A standardização se estende dos traços mais genéricos até os mais específicos. Muito conhecida é a regra de que o *chorus* [a parte temática] consiste em trinta e dois compassos e que a sua amplitude é limitada a uma oitava e uma nota. [...] E, o mais importante, os pilares harmônicos de cada *hit* – o começo e o final de cada parte – precisam reiterar o esquema padrão. [...] Esse inexorável procedimento garante que, não importa que aberrações ocorram, o *hit* acabará conduzindo tudo de volta para a

mesma experiência familiar, e que nada de fundamentalmente novo será introduzido (ADORNO; SIMPSON, 1986, p. 116-117).

É no sentido da padronização que os autores diferenciam a música comercial da música séria: nessa última a insubordinação da obra às exigências de mercado proporcionariam a cada detalhe musical ser autêntico e não subsumido num todo abstrato e padronizado que já escuta pelo ouvinte. A dupla exigência feita à música comercial, a saber, tanto possuir estímulos que a diferenciem e que atraiam a atenção do ouvinte quanto enquadrar-se no que o ouvinte médio consideraria “natural” e familiar, sacrifica suas potencialidades artísticas. E a produção de uma música que seja certa em termos de sucesso e consumo segue sendo essencial para a indústria da música. Afinal, mesmo com a análise dos dados dos consumidores, o que se pretende é continuar a produzir hits com eficiência: “Mesmo ao longo de todas as mudanças cíclicas, sempre houve hits. Os hits são o portão estreito através do qual todo o dinheiro, fama e excitação [buzz] passam em seu caminho para o céu. Noventa por cento da receita do ramo fonográfico vem de dez por cento das músicas<sup>52</sup>” (SEABROOK, 2016, p. 12).

Algo relevante de se considerar aqui, pensando as transformações do modo de ouvir música em função das novas possibilidades interativas dos serviços de *streaming*, é que, tendencialmente, as pessoas não ouvem um álbum completo – que já era vendido, muitas vezes, em função da aposta em um hit –, mas montam *playlists*: listas de músicas de diferentes gêneros e artistas. Em alguma medida, é possível sinalizar que as pessoas tendem a ouvir música do mesmo modo que ouviam quando o meio que vigorava era o rádio – uma seleção de hits reproduzida gratuitamente –, mas agora fazendo por si mesmas e pagando um serviço de assinatura para isso: “O rádio também oferecia música gratuita, é claro, mas o rádio não era interativo; você não pode perseguir seus próprios interesses<sup>53</sup> [...]” (SEABROOK, 2016, p. 290, tradução minha). Mas como falar em “próprios interesses” quando os mecanismos de funcionamento da indústria cultural seguem operando, inclusive com maior competência para oferecer serviços customizados? A indústria cultural 2.0 (DUARTE, 2011), afinal mantém a manipulação retroativa, que tanto atende a demanda por entretenimento quanto impõe padrões; a usurpação do esquematismo, no sentido de prever a recepção dos produtos musicais; a

---

<sup>52</sup> No original em inglês: “But through all the cyclical changes, there have always been hits. Hits are the strait gate through which all the money, fame, and buzz passes on its way to heaven. Ninety percent of the revenues in the record business come from ten percent of the songs” (SEABROOK, 2016, p. 12).

<sup>53</sup> No original em inglês: “Radio offered free music too, of course, but radio isn't interactive; you couldn't pursue your own interests [...]” (SEABROOK, 2016, p. 290).

domesticação do estilo, explicitado na estrutura musical, independe de gênero ou estilo musical; a impossibilidade do trágico e de uma catarse que não seja falsa e administrada, posto que o próprio indivíduo tem suas possibilidades de individuação e de experiência minadas; e o fetichismo da mercadoria cultural musical.

Evidentemente que as potencialidades abertas pelos serviços de *streaming* são inúmeras, visto que eles não vendem exatamente música, mas vendem *o acesso* a uma infinidade de obras musicais por uma assinatura que permite às pessoas ouvirem a música que desejarem, quantas vezes desejarem, o tempo que quiserem. Além disso, para o usuário, o preço da assinatura é o mesmo se ele ouve uma música ao dia ou se ele ouve música ao longo de 24 horas ao dia. A possibilidade de montar *playlists* tampouco pode ser rapidamente condenável e ela, de fato, configura-se, no mundo do *streaming* como o equivalente ao álbum (SEABROOK, 2016). Mas algumas considerações aqui são importantes:

Sim, você pode ouvir álbuns se quiser - afinal, é o mesmo preço de ouvir uma música - mas não é assim que o sistema está organizado. Em vez disso, você é pressionado a ouvir listas de músicas de artistas diferentes, geralmente variando entre gêneros tradicionais, criados pelos próprios curadores e editores do Spotify, bem como pelos usuários do Spotify<sup>54</sup> (SEABROOK, 2016, p. 287, tradução minha).

Mesmo o layout das plataformas digitais é orientado para que o usuário decida e escolha, *dentre as possibilidades expostas*, aquilo que prefere ouvir – com todos os dados mapeáveis dessa “escolha” sendo coletados para futuras ofertas. Mas, de novo, a liberdade de ouvir de outro modo e escolher outros produtos da estante de músicas está disponível e não é desprezível. De que modo, porém, utilizá-la? Um limite interessante de ser apontado é que, para buscar um conteúdo não diretamente oferecido ou sugerido, é preciso conhecer informações como o nome da obra, por exemplo. Isso também limita a busca do usuário apenas ao que lhe é conhecido e, portanto, familiar. A busca por algo novo, que seria própria à experiência, à aprendizagem, ao confronto com o não-idêntico, é dificultada pela própria estrutura da plataforma cujo grande mérito é justamente disponibilizar um catálogo gigantesco de obras. A busca do novo, do ainda não conhecido, da obra cujo nome não é lembrado etc, corre sempre o risco de se deparar com uma tela em branco lhe dizendo: “Desculpe, não encontramos o que

---

<sup>54</sup> No original em inglês: “Yes, you can listen to albums if you want to - it's the same price as listening to a song, after all - but that's not the way the system is organized. Instead you are pushed to listen to playlists of songs by different artists, often ranging across traditional genres, made by Spotify's own curators and editors, as well as by Spotify users” (SEABROOK, 2016, p. 287).



“você busca, mas com base nas suas escolhas anteriores lhe sugerimos X”. E as tentativas do usuário de escapar da administração, lhe empurram novamente no labirinto da indústria cultural da música.

Note-se também que as sugestões dessas plataformas sequer restringem-se a sugestões de artistas ou de lançamentos da semana, mas na cultura da playlist, o que se oferece é a completa captura da música para funcionalidades ordinárias em que ouvir a música é absolutamente secundário e talvez dispensável:

Você pode criar seu próprio dia de Spotify. Você acorda com a playlist "Amanhecer" (Midnight Faces, Zella Day) e se prepara com "Músicas para cantar no chuveiro" ("Estou viciado em um sentimento / estou acreditando"). Dependendo de quanto trabalho você tem, há "Foco profundo", "Alimento para o cérebro" ou "Estudo intenso". Às onze e meia, você clicou em "Caffeine Rush" e, depois de um sanduíche em sua mesa ("Adoro aquele almoço preguiçoso"), é hora de "Reenergizar" (Akrillex, Deorro) pela tarde. Um "Impulsionador de humor" no final do dia (Meghan Trainor) faz você se sentir melhor (há um "Treino em Casa", um "Treino de Hip Hop" e um "CrossFit Mix", para citar apenas alguns). Então é "Feliz por estar em casa" (Feist, o Serviço Postal). Depois de "Beer'n Burgers" (rockabilly) ou "Taco Tuesday" (Celia Cruz), você "Acalme-se" (Wilco, o National) e depois, dependendo da sua vida amorosa, vai de "Sexy Beats" ou "Melhor sem você" (ou talvez "Bedtime Stories", para as crianças), seguido de "Sleep" [...] <sup>55</sup>(SEABROOK, 2016, p.287-288, tradução minha).

Esse arranjo das potencialidades das plataformas digitais de transmissão de música evidencia que a indústria cultural se aproveitou de desenvolvimentos técnicos extramusicais para, afinal, fazer mais e melhor daquilo que já se propunha: “As elucubrações da indústria cultural não são nem regras para uma vida feliz, nem uma nova arte da responsabilidade moral, mas exortações a conformar-se naquilo atrás do qual estão os interesses poderosos” (ADORNO, 1986b, p. 98). Se lembrarmos que o ressentimento emerge na classe média brasileira para compensar seu historicamente precário lugar de segurança social e a identifica simbólica e psicologicamente às elites sem, é verdade, alça-la às possibilidades de formação restritas àquela, torna-se admissível afirmar que os estratos médios, afeitos ao ressentir-se, são

---

<sup>55</sup> No original em inglês: You can design your own Spotify day. You wake to the "Early morning rise" playlist (Midnight Faces, Zella Day), and get ready with "Songs to Sing in the Shower" ("I'm hooked on a feeling/ I'm high on believing"). Depending on how much work you have, there's "Deep focus", "Brain food", or "Intense Studying". By eleven thirty, you've hit "Caffeine Rush", and, after a sandwich at your desk ("Love that lazy lunch"), it's time to "Re-Energize" (Akrillex, Deorro) for the afternoon. A late-in-the day "Mood Booster" (Meghan Trainor) gets you pumped for your workout (there's a "House Workout", a "Hip Hop Workout" and a "CrossFit Mix", to name just a few). Then it's "Happy to Be Home" (Feist, the Postal Service). After "Beer'n Burgers" (rockabilly) or "Taco Tuesday" (Celia Cruz), you "Calm Down" (Wilco, the National) and then, depending on you love life, chick on "Sexy Beats" or "Better Off Without You" (or maybe "Bedtime Stories", for the kids), followed by "Sleep" [...] (SEABROOK, 2016, p. 287-288).

consumidores por excelência dos serviços ofertados pela indústria cultural. E a indústria cultural, por sua vez, parece ser perfeitamente adequada às frustrações desejanças e impotentes do ressentimento:

A indústria cultural não cessa de lograr seus consumidores quanto àquilo que está continuamente a lhes prometer. A promissória sobre o prazer, emitida pelo enredo e pela encenação, é prorrogada indefinidamente: maldosamente, a promessa a que afinal se reduz o espetáculo significa que jamais chegaremos à coisa mesma, que o convidado deve se contentar com a leitura do cardápio (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 115).

A afinidade dos estratos médios com a indústria cultural não se deve meramente ao fato de que, afinal, apenas isso lhe é possível, mas também à questão simbólica de busca de um consumo de arte, música e cultura que os diferenciem simbolicamente dos estratos mais baixos da população. Vale destacar para esse momento da discussão, como insiste Souza (2018) e como já foi sinalizado acima, que “Os mecanismos simbólicos de distinção social são tão importantes quando os estímulos econômicos” (p.92). E é nesse sentido que esse estrato populacional buscará identificar-se musicalmente, tal qual a postura do ciclista, a tudo aquilo que representa os poderes nacionais instituídos. Ao mesmo tempo, o ouvinte que tem no ressentimento uma mediação significativa do modo como ele se relaciona com a música recusará toda e qualquer obra que contenha traços que remetam esteticamente aos grupos oprimidos dos quais esforça-se por desvencilhar-se, ou que o reafirma, “orgulhoso” da opressão que vive: “eu nem queria mesmo”. Note o leitor que, como foi dito, a música produzida para ser vendida e consumida tampouco se diferencia estruturalmente em termos de gêneros ou estilos, mas, como nicho de mercado e reconhecendo a importância dessa identidade simbólica, a indústria cultural fará com que os estilos emergam como estereótipos e, tal como na mentalidade de *ticket* vinculada às dinâmicas do preconceito, isso será suficiente para que o ouvinte ressentido busque aquilo que mais lhe aprouver em termos de conciliação e identificação com os poderes – o que transforma a própria música em detalhes consumidos sem serem exatamente ouvidos.

Sendo a indústria cultural, afinal, mercado, tanto é possível problematizar sobre de que modo ela *produz* ressentimento ao sempre frustrar e prorrogar de modo masoquista qualquer satisfação do consumidor (ADORNO; HORKHEIMER, 2006), quanto, retroalimentando-se, é oportuno questionar como o ressentimento latente nas classes médias as transformam em um nicho de mercado e consumo que não passaria despercebido por essa indústria. Considerando o que já foi dito sobre o conceito de ressentimento e sobre o modo como este se configuraria

na sociedade brasileira, cabe agora perguntar: dentre todas as possibilidades de consumo musical, qual música, tendencialmente, consumiria esse nicho de mercado que percebe seus símbolos de inserção social serem estraçalhados? Qual música consumiria preferencialmente quem precisa reafirmar seu embrutecimento e sua aniquilação em prol de um lugar social que tampouco se concretizou? O que soaria bem, principalmente por ser estereótipo, ao ouvinte afeito ao preconceito e às posturas de ciclista? Qual música apetece ao gosto musical quando a subjetividade danificada lida com o conflito expresso no narcisismo ferido? A qual prateleira da indústria cultural se apegaria o sujeito do ressentimento no Brasil?

## **2.2 Uma interpretação sobre o ressentimento no Brasil**

De tudo que foi discutido até aqui, é possível afirmar que o ressentimento no Brasil é forjado a partir de condições peculiares do modo como historicamente se deu o processo colonizador inserido num movimento global de corrida para a modernidade. Também é possível afirmar que o ressentimento não deve ser identificado por princípio às vítimas da opressão, da violência e da exclusão, pois protesto não significa, imediatamente, ressentimento. É preciso lembrar que o ressentimento é reacionário, conservador e covarde; também é preconceituoso, violento e autoritário. Desse modo, ele se relaciona fortemente às classes médias, identificadas cultural e psicologicamente a uma elite que pode ser localizada no 1% mais rico da população brasileira, mas concretamente próximas da base da pirâmide social, de onde é possível sentir, com bastante nitidez, a ameaça da proletarização – sem que seja possível se levantar contra as reais causas dessa configuração e voltando a violência ressentida contra os mais frágeis, mecanismo cuja fundamentação do primeiro capítulo permite indicar, no interior da conjuntura expressa no início deste capítulo, algumas características do ressentimento no Brasil. Também é possível dizer que o ouvinte do ressentimento é aquele que tem acesso à cultura, à formação, à arte e à música fundamentalmente por meio de seus simulacros, mediação que é realizada com eficiência pela indústria cultural. Apesar disso, não é o caso de afirmar que todo ouvinte que apenas tem contato com as músicas via indústria cultural expressa a semiformação através de uma relação ressentida com a música, haja vista os demais modos de se relacionar com a cultura e com a música expressos, por exemplo, na tipologia de ouvintes proposta por Adorno (2011a).

Em síntese, vale dizer que os afetos que compõe em constelação o ressentimento não são inatos ou característica psicológica de um indivíduo, embora possam se manifestar individualmente, mas, se concordamos com a fundamentação teórica aqui expressa, eles são

resultado do modo como é possível aos sujeitos lidarem com os conflitos oriundos das violências de uma sociedade antagonista. É em função disso que os ouvintes do ressentimento pensados no interior do modo como se organiza a sociedade brasileira e a partir do lugar ocupado pelo Brasil numa dinâmica global serão melhor compreendidos em relação inescapável com o modo como as subjetividades são sacrificadas nessa conjuntura. Em outras palavras, o conceito de ressentimento, discutido no primeiro capítulo, relacionado com o contexto histórico e social apresentado no início deste capítulo, permite interpretar o ouvinte do ressentimento no Brasil como sendo um sujeito que procura se relacionar com as músicas identificadas esteticamente aos poderes estabelecidos, recusando as músicas que expressam esteticamente os grupos socialmente mais frágeis e, em última instância, as músicas que expressam a transformação do estado vigente de coisas.

Nessa tentativa de conciliar-se com um poder que não possui, o ouvinte sacrifica a própria consciência e as radicalmente escassas possibilidades de individuação que seriam expressas através de uma escuta atenta, dedicada e pensante. De outro lado, a música que é composta originalmente nos estratos mais oprimidos da população, mas, ao invés de apontar a necessidade de superação da dominação, se concilia com ela visando espaços em nichos de mercado, também pode ser aparentada da expressão de ressentimento ao enaltecer o lugar de vítima sem pretender a transformação. É importante dizer que as manifestações do ressentimento, afinal, são bastante adaptadas aos moldes vigentes de organização da vida, ou seja, elas não são desvios da lógica hegemônica, mas um de seus frutos. Isso posto, afunilemos a investigação acerca de como se dá tal ressentimento especificamente em relação às músicas.

### **2.2.1. Cumplicidade com a não-individuação: aprofundando a interpretação acerca do ressentimento em relação às músicas**

O ressentimento medeia a relação com a cultura musical de diferentes modos: se na música comercial contemporânea – aquela que atinge o topo de vendas e acesso nas redes – é possível encontrar pretensões revolucionárias que, impotentes, apenas satisfazem o mercado até serem esquecidas ou sacralizadas entre os *hits* do passado, junto com as mazelas que pretensamente denunciavam, também é possível perceber o ressentimento na pseudocrítica que vocifera contra essa música comercial fantasiando que em outros tempos – “no *meu tempo*” – a música, também comercial e pobremente pensada, não manifestava tamanha degeneração. Identificar-se esteticamente com o latifúndio, a monocultura, o extrativismo, a violência e a

máquina também parece alentar ouvintes através de uma força protetora, pois ali, afinal, o sistema é bruto. Também a produção musical que apela para os corpos, geralmente femininos, num ato afirmativo de valorizar a opressão, a sexualidade administrada, a pobreza e a violência como mérito tampouco pode ser categorizada como crítica por princípio. A denúncia do sofrimento deve acontecer e não se fazer de cego a ele é traço de uma humanidade que ainda só existe como utopia. O problema é quando, nos meandros da questão estética e artística, aquilo que pretende ser a superação da opressão favorece seu contrário e destrói no berço a potencialidade almejada.

Em nenhum desses casos está presente a análise crítica da música, da cultura ou das contradições sociais, indicando que a relação estabelecida com as obras musicais tem pouco a ver com, de fato, elementos musicais – mesmo quando o discurso se disfarça e se protege com uma aparência crítica “denunciando” o atual estado da cultura. No limite, o discurso se protege alegando que o gosto é individual e indiscutível. Esse ouvinte que tem por princípio a falsa ideia de que “hoje não se faz música ‘boa’ no Brasil como antigamente” – como se ele estivesse utilizando de critérios musicais para julgar e como se ele tivesse realizado uma profunda análise da rica produção musical brasileira, tanto de “antigamente” como de “hoje”, e depois de muito esforço chegasse criticamente a este veredicto – já merecia a atenção de Adorno em sua tipologia de ouvintes. Tratava-se do ouvinte do ressentimento: “*Ressentiment-Hörer*”.

Antes de aprofundar a análise desse tipo de ouvinte quando da escrita da obra de Adorno confrontando-o com as características já exploradas da contemporaneidade, é oportuno sinalizar que a intenção da tipologia proposta pelo autor é, “com consciência dos antagonismos sociais e de maneira plausível, agrupar a descontinuidade das reações diante da própria música” (ADORNO, 2011a, p.58). Adorno também insiste que:

O cânon que regula a construção dos tipos não se refere, tal como ocorre nas investigações empíricas mera e subjetivamente orientadas, apenas ao gosto, às preferências, às aversões e aos costumes dos ouvintes. Ele se assenta, antes do mais, sobre a adequação ou inadequação da escuta em relação ao que é escutado (ADORNO, 2011a, p. 58, grifo meu).

Elencado como o quinto numa categorização de oito tipos de ouvintes na tipologia adorniana acerca do comportamento musical – ao leitor menos familiarizado recomenda-se retomar a leitura dos demais tipos para que se possa compreender a especificidade do ouvinte do ressentimento excluindo outras configurações da relação com a música expressas nos tipos que não serão discutidos aqui -, o ouvinte do ressentimento é caracterizado como essencialmente reativo. Ele seria o drástico oposto do ouvinte emocional – aquele para quem a

música é “um meio para os fins de sua própria economia pulsional” (ADORNO, 2011a, p. 68) – e, ao contrário de fazer da música um meio através do qual escapa das proibições da civilização, ele “apropria-se de tais proibições e as erige justamente em norma de seu próprio comportamento musical” (p. 68).

À época, Adorno localizou nessa categoria o ouvinte de Bach, contra os quais ele já havia advogado quando escreveu: “A Bach se apegam todos aqueles que, por terem perdido a fé ou a autodeterminação, ou por não estarem mais aptos a exercê-las, buscam uma autoridade que lhes assegure a desejada segurança” (ADORNO, 1998, p. 131). E, em defesa do compositor frente aos seus admiradores ressentidos, segue: “Estas pessoas apreciam a ordem da música de Bach porque precisam subordinar-se a alguma ordem” (p. 131). Nesse sentido, esse ouvinte ressentido que “desdenha a vida musical oficial como algo desgastado e ilusório” e que “foge para trás em direção a períodos que acredita estarem protegidos contra o caráter mercadológico dominante [...] termina por render tributos à própria reificação a que se opõe” (ADORNO, 2011a, p. 68):

Na medida em que o neo-religioso Bach é posto a serviço dos interesses dos convertidos, torna-se limitado e pobre, e é expropriado até mesmo do conteúdo musical específico de sua obra, ao qual deve seu prestígio. Ocorre com ele o que os seus zelosos promotores almejam em última instância: Bach se transforma em um neutralizado bem cultural, onde o sucesso estético se mistura nebulosamente com uma verdade não mais substancial em si mesma. Seus promotores o transformam em uma espécie de “compositor para festivais de órgão” de cidades barrocas bem conservadas – em uma peça de ideologia (ADORNO, 1998, p. 132).

Notadamente, a acusação de Adorno não é dirigida a Bach, que tem méritos fundamentais e que devem ser compreendidos histórica e musicalmente - o que não se dá pelo viés da escuta ressentida, fetichista e reificada. O exemplo de Bach soa anacrônico, mas, e o leitor deve se lembrar do que o primeiro capítulo deste trabalho afirmou sobre o ressentimento e deve relacionar o conceito discutido com os marcos de poder nacionais explicitados no segundo capítulo, ele pode ser substituído por todo grande compositor que deixa de ser apreciado por sua obra e passa a ser consumido pelo lugar social, pela ordem ou pelo *status* que passa a representar – ainda que isso tenha o preço de, justamente, deixar de ouvi-lo. A ausência da escuta, de fato, pode explicar, em alguma medida, a percepção de traição que certa parcela da população percebe hoje em autores e compositores da Tropicália ou da Bossa Nova<sup>56</sup>, por

---

<sup>56</sup> Ver, por exemplo, alguns ataques pessoais a Chico Buarque e algumas reações à morte de João Gilberto.

exemplo, já indicada aqui como coincidente com um período do qual uma dada classe média seria saudosa. É importante apontar essa limitação da escuta, pois, musicalmente, a bossa nova, por exemplo, não foi apenas um movimento da moda dos idos de 1950, mas representou um campo de criação na música brasileira que, pelas características e contradições já apontadas de seu público, não foi sempre ouvida em termos musicais. O ressentimento nesses casos seria vinculado aquilo que Adorno (2013) chamou de “refinamento”:

Mas advertiria ao máximo a respeito da esfera do que pode ser chamado de *refinamento* [*Feinsinn*], a esfera dos degustadores estéticos, a esfera dos assim chamados *empáticos* [*Einfühlsamen*], a da pessoa que coleciona estampas chinesas e da que gosta muito de música de câmara, desde que não seja muito séria (ADORNO, 2013, p. 80-81, grifos no original, tradução minha<sup>57</sup>).

É essa escuta atomizada (ADORNO, 1991; ADORNO; SIMPSON, 1986) despreocupada com o que de fato se ouve que leva um público, que despense algo em torno de meio salário mínimo<sup>58</sup> para assistir a um show de Chico Buarque, a obedecer à frase imperativa “bate palma com vontade” durante a música “Quem te viu, quem te vê”. Essas palmas, obedientes à frase isolada de seu contexto, não fazem qualquer sentido nesse momento da canção, sendo, justamente, uma ironia para aquela pessoa que dá festas de gala, enquanto “nosso samba ainda é na rua”. O êxtase, nesse caso, pouco se relaciona com a música de fato: “O fato de que o êxtase se realiza, o fato de que se obedece à música, isto é suficiente para substituir o próprio conteúdo” (ADORNO, 1991, p. 99). Esse ouvinte do ressentimento alocado predominantemente nos estratos médios da população, vive a ambiguidade de precisar aparentar a sua diferenciação dos estratos baixos da população brasileira, mas, ao mesmo tempo, tampouco lhe é majoritariamente possibilitado o acesso à formação minimamente competente. Nessa ambivalência, tal ouvinte é levado a dedicar tempo e dinheiro mais a consumir símbolos que o identifiquem a um estrato social digno, do que a formar-se de fato.

Atualizando o que Adorno atribui a esse tipo de ouvinte relacionando o conceito de ressentimento e o conceito de ouvinte do ressentimento aos marcos sociais da contemporaneidade na sociedade brasileira, temos que esse ouvinte rabugento pode defender a

---

<sup>57</sup> Na obra em castelhano consultada: Pero advertiría al máximo respecto de la esfera que puede llamarse der *refinamiento* [*Feinsinn*], la esfera de los degustadores estéticos, la esfera de los así llamados *empáticos* [*Einfühlsamen*], la de la persona que colecciona estampas chinas y a la que le gusta mucho la música de câmara, siempre cuando no sea demasiado seria (ADORNO, 2013, p. 80-81).

<sup>58</sup> Em 2019, o salário mínimo foi fixado, no Brasil, em R\$ 998,00 através do decreto 9.661/2019. No mesmo ano, a turnê do disco “Caravanas” de Chico Buarque trazia lugares na plateia a partir de R\$160,00, chegando a custar até R\$490,00.

criminalização da música associada a estratos mais baixos da pirâmide social bem como da música cujos timbres, ritmos e harmonias remetem às populações negras. Exemplos notórios dessa relação policialesca com a música estão no samba, remetendo a um passado não tão distante, e, contemporaneamente, no *funk*. Essa relação com a música reforça o argumento de que a pseudocrítica do ouvinte do ressentimento tem relação mais íntima com afetos mal reconhecidos e elaborados, com preconceitos, com autoritarismo e com narcisismo ferido do que com critérios musicais e esquecendo que sambas consagrados hoje como “uma grande música do passado” também já foram alvo do mesmo furor policialesco. O samba, o *funk*, o mangue *beat*, o *rap* e o *hip hop*, que expressam uma relação mais direta com a música negra composta nas periferias, são gêneros musicais muitas vezes desclassificados pelo ouvinte do ressentimento por princípio: “isso não é música”, o que indica que tal ouvinte relaciona-se com a música a partir de uma sensibilidade construída com um viés racista e classista que nos caracteriza. Nesse sentido, vale lembrar que nem toda produção musical se restringe ao que é disseminado pela grande mídia:

Ouvidos mais atentos podem perceber que alujá de Xangô, ritmo rápido e contínuo tocado para o orixá do fogo, e o toque do congo, característico das casas de candomblé de Angola e da umbanda, estão potencialmente diluídos no caldeirão sonoro do tamborzão funkeiro, misturado às batidas repetitivas do rap, do *freestyle* e do *miamibass* dos sons negros norte-americanos. É como se a memória sonora da cidade, profundamente marcada pelos sons saídos da África e aqui redefinidos, gritasse a ancestralidade nos bailes que balançam o Rio de Janeiro e os corpos cariocas (SIMAS, 2018, p.62-63).

O ouvinte que se opõe sem mais a alguns desses gêneros musicais considerados inferiores *a priori* e se defende através da sua preferência pretensamente mais refinada, apegada aos poderes nacionais já discutidos, também precisa ser confrontado com o fato de que as bandas brasilienses dos anos de 1980 no Brasil formadas por garotos brancos, por exemplo, não são o suprassumo da música bem elaborada musicalmente atrás da qual é possível camuflar-se como crítico de arte. Além disso, a afirmação de que não se faz música como antigamente tanto pode ser fruto de ignorância e indicar que tal ouvinte é, ao gosto dos conglomerados midiáticos, refém do que aparece na grande mídia – um ressentimento em relação à profunda privação que caracteriza a distribuição de arte e formação artística no Brasil -, quanto pode indicar um lamento conservador e afinado às desigualdades que nos marcam, esvaziado de interesse em relação às artes, mas que oferece a quem o pronuncia um escudo de superioridade que tende a ser conveniente demonstrar para inserir-se simbolicamente num grupo social e afastar qualquer suspeita de ser confundido com os grupos historicamente oprimidos.



A questão é que a afirmativa de que não existe música boa não resiste a uma busca exploratória com um pouco de boa vontade e curiosidade nos variados meios que hoje se fazem disponíveis, mas blinda o sujeito contra as ameaças da experiência, da investigação, do aprendizado, da escuta atenta e do confronto com contradições. As idolatrias do passado muitas vezes sequer resistiriam a uma análise mais apurada a partir de critérios musicais. E de fato grandes músicas do passado, por não serem ouvidas, podem ser enaltecidas aqui apenas em função do *status* que representam. Outro exemplo nesse sentido remete à fúria com que parte dos fãs da banda britânica Pink Floyd recebeu o discurso político do músico Roger Waters em sua turnê pelo Brasil em 2018<sup>59</sup>. Afinal, a constelação conceitual discutida no primeiro capítulo permite afirmar que agrada ao ouvinte do ressentimento parecer crítico e rebelde, desde, é claro, que ele não precise sê-lo e que, justamente, sua rebeldia, como na postura autoritária do ciclista, seja inócua e jamais se dirija às autoridades alvo da sua idolatria: “aparentemente inconformista em seu protesto contra o sistema musical, simpatiza na maior parte das vezes com as ordenações e coletividades pelo simples fato destas existirem, com todas as consequências políticas e sóciopsicológicas” (ADORNO, 2011a, p.69). As implicações políticas e sóciopsicológicas da dinâmica do ressentimento foram melhor discutidas no capítulo 1.

Se aqueles ouvintes ressentidos identificados por Adorno “são versados na ativa prática musical, de sorte que podem exercê-la sem nenhum empecilho” (2011a, p.69), isso já não parece corresponder à realidade brasileira hodierna, quando a prática musical ocupa um lugar social aquém daquele que ocupava na Alemanha do século XX, podem-se problematizar que até mesmo essa disparidade seja produtora de ressentimento em relação às artes e à música. Mas um grupo, bastante heterogêneo, parece contrariar essa estimativa e dar razão a Adorno: trata-se de grupos de religiosos que encontram nas igrejas espaços significativos de aprendizado e de contato musical. O papel da música gospel em comunidades religiosas, principalmente em grupos católicos adeptos de liturgias que passaram por renovações, pentecostais e neopentecostais, desempenha um papel fundamental de coesão do grupo e de relação com a liturgia (MENDONÇA, 2009). O interessante a se atentar aqui é que a música não-evangélica é recusada ao mesmo tempo em que todo o aparato técnico-musical, incluindo instrumentos e até mesmo o conteúdo intrínseco estruturante da música, é apropriado e adjetivado, como se

---

<sup>59</sup> Nessa ocasião, o músico projetou em telões nos intervalos dos shows, listas com nomes de líderes políticos mundiais apontados como neofascistas e o então recém-eleito presidente do Brasil figurou como um deles, desagradando fãs que, curiosamente, se sentiram traídos por uma banda cujo posicionamento contrário a totalitarismos e afins deveria ser conhecido dos ouvintes de suas composições.

passasse por um rito de purificação: “o gospel não é um gênero musical particular reconhecível por sua forma melódica ou por uma “batida” rítmica específica” (MENDONÇA, 2009, p.77). Quando o rock’n roll se torna rock’n roll *gospel*, a recusa é abandonada e o mesmo se passa com outros gêneros musicais, incluindo o axé, o *rap* etc – uma estratégia comercial bastante eficaz de congregar público, é preciso assinalar.

A ambivalência que Adorno denuncia em sua análise dos ouvintes ressentidos parece encontrar ressonância com a ambivalência encontrada nos ouvintes contemporâneos:

O mais íntimo impulso do ouvinte do ressentimento deveria ser aquele que leva a cabo o antiquíssimo tabu civilizatório contra o impulso mimético da própria arte, ou, melhor ainda, da arte que vive desse impulso. Pretendem eliminar aquilo que não foi domesticado por rígidos ordenamentos, o que há de errático, indomado, cujo último e triste vestígio são os *rubati* e as exibições dos solistas; tal como outrora nos campos de concentração, trata-se de eliminar da música também os ciganos, a quem concedíamos as operetas como uma esfera a eles reservado. Para o ouvinte do ressentimento, a subjetividade e a expressão acham-se intimamente ligadas à promiscuidade, sendo que ele não consegue suportar o pensamento acerca desta última (ADORNO, 2011a, p.70).

Essa ambivalência, que emerge como uma recusa-desejante, manifesta-se no sujeito tornando-o incapaz de tolerar aquilo que precisou recusar e do qual deve privar-se. Seu ideal de arte asséptica – “o segredo do ouvinte do ressentimento” (ADORNO, 2011a, p. 71) – relaciona-se com a recusa das contradições sonoras, sociais e psicológicas que tanto impedem uma harmonização justa quanto possibilitam espaços de liberdade e criação a despeito da pressão para a integração. Nessa dinâmica, é sempre necessário proibir algo a si mesmo de modo masoquista, o que replica, em alguma medida, sua condição psicológica e socialmente necessária de apresentar-se à coerção coletiva (ADORNO, 2011a). A recusa da expressão e da subjetividade aparece como a recusa-desejante daquilo que não se conseguiu ter, a saber, a constituição autônoma enquanto indivíduo. O ouvinte do ressentimento é, nesses termos, a expressão da impossibilidade concreta de individuação somada a uma submissão voluntária que internaliza e reedita a imposição a si mesmo como se fosse um desejo do indivíduo que, entretanto, não pode pagar o preço de ser.

Adorno (2011a), ainda que consciente da dificuldade em realizar uma completa decifração social desse tipo de escuta, indicou a existência do ouvinte ressentido na pequena burguesia que espreita sua própria decadência, o que é coerente com o vínculo da escuta ressentida à constelação já apresentada no primeiro capítulo que inclui, até para elucidar o ressentimento, a personalidade autoritária, o preconceito, a subjetividade danificada e o narcisismo ferido. Além disso, também indica a relevância de se atentar para a conjuntura que

implica o que foi chamado aqui de classe média. Das indicações de Adorno (2011a) tem-se que o ouvinte do ressentimento:

[...] é recrutado da pequena burguesia ascendente, que tinha, diante dos olhos, seu próprio declínio. A dependência, crescente há décadas, característica dos membros dessa camada social os impede cada vez mais de se tornarem indivíduos exteriormente determinados, e, com isso, internamente desenvolvidos. [...] Mas, em função do antigo medo da proletarização que vigora no interior do mundo burguês, tal camada se aferra, a um só tempo, à ideologia da ascensão social, do elitista, dos “valores interiores”. Sua consciência e seu posicionamento diante da música são resultantes de um conflito entre posição social e ideologia (ADORNO, 2011a, p.72).

Esse estrato médio da população, por experimentar conflitos típicos da sociedade antagonista que o torna especialmente afeito às posturas reacionárias, já que tanto se apegua à promessa de ascensão social quanto percebe na vida concreta a falácia dessa promessa, protagoniza as manifestações do ressentimento, inclusive no que tange a seu comportamento formativo, cultural e musical. As tentativas de resolver esses conflitos por uma via não transformadora implicam a recusa das modestas possibilidades de individuação que, por sua vez, apenas adia ou adormece o conflito fomentando posturas regressivas:

Ela procura mediar o conflito criando a ilusão, para si e para os outros, que a coletividade que lhes julga e na qual temem se perder é algo mais elevado que a individuação, como se aquela estivesse existencialmente unida e fosse plena de sentido, humana e por aí em diante. A seu favor concorre o fato de que, em vez de introduzirem a condição real e pós-individual de sua própria coletivização, eles instauram a condição pré-individual tal como esta é sugerida pela música artificial dos musicantes [...]. [...] a regressão forçada é travestida em algo melhor do que aquilo que lhes é denegado, o que é formalmente comparável à manipulação fascista, que revestia a imposição coletiva dos atomizados com as insígnias da comunidade popular pré-capitalista e originalmente natural (ADORNO, 2011a, p. 72).

As religiões neopentecostais, ao afinarem-se com a lógica da promessa de consumo em contraposição ao mero escapismo do mundo, possibilitam que um perfil afeito ao ressentimento encontre um alento compensatório, inclusive econômico, em comunidades que partilham de uma dada fé. As modificações políticas e econômicas que já foram discutidas no início deste capítulo exigiram que também as religiões, competindo por devotos, se reinventassem e:

[...] tornou possível o sucesso de duas formas religiosas que romperam com as teologias escapistas – a Teologia da Prosperidade e a Guerra Espiritual. Elas desenvolveram uma interpretação de que o “crente” tem direito – adquirido por meio da busca da santidade e da comunhão com Deus – a gozar de uma vida de tranquilidade e conforto neste mundo. Estabelece-se uma relação de troca com Deus:

o “crente” se dedica e se compromete com Deus e Deus, por seu turno, o recompensa na forma de bênçãos materiais como auto-sustento financeiro, acesso aos bens oferecidos pelo sistema por meio do consumo e saúde do corpo para [que] desfrute desses benefícios. Dessa forma, a expectativa pelo “porvir” é substituída pelo “aqui e agora” (CUNHA, 2004, p. 288).

Nesse sentido, a categoria gospel, ao abarcar quaisquer gêneros musicais – desde que alterados em sua letra e propósito (MENDONÇA, 2009) – tende a atrair para si ouvintes que tem na constelação do ressentimento uma mediação fundamental para se relacionar com o mundo e uma mediação que é essencialmente reativa, tornando-se um tipo musical, se é possível dizer assim, que tende, por suas características que vão além do material musical, a congregar ouvintes ressentidos. A busca de salvação e de justiça suprassocial encontra na figura de um Deus sua mais perfeita configuração – o que, dadas as devidas proporções, já havia sido postulado por Nietzsche (1998) e por Freud (2011; 2014). Se o cristianismo pautado na compaixão e na salvação do mais fraco, criticado por Nietzsche e apontado como um dos fundamentais determinantes da vitória do ressentimento, soa anacrônico nessas novas configurações religiosas, a ilusão de um Pai salvador e a dinâmica da liderança analisada por Freud, por sua vez, parecem encontrar terreno fértil, ainda que o exemplo freudiano diga respeito à estrutura hierárquica da igreja católica.

As grandes comunidades de fãs – os *jitterbugs*, para usar a expressão de Adorno - que fabricam e garantem o sucesso das músicas, podem vir a se configurarem como massa no sentido freudiano em que se forja uma identificação com um líder e se compartilha, entre os membros da comunidade de fãs, da adoração desse líder. Nesses casos, é preciso considerar o papel central da identificação e sua vinculação com a precariedade de constituição de um Eu, situação cara para a análise do ressentimento. No texto de Adorno e Simpson sobre a música popular (1986) esse fenômeno aparece identificado como pseudo-individação e na obra freudiana (2011), através da identificação, o Eu ou o ideal do Eu seria substituído pelo líder – com implicações para além de uma multidão obedecendo a um comando de “tirem os pés do chão” e às custas de rancor e ambiguidades reprimidas: “não será difícil derivar dessa situação aquilo que se constatou, ou seja, a mudança e limitação de sua personalidade” (FREUD, 2011, p. 49).

Acompanhando o argumento freudiano, tem-se uma implicação educativa fundamental: o questionamento dessa configuração, a apresentação de outras possibilidades e movimentos afins que seriam próprios de uma prática formativa provocam pânico e hostilidade. Freud (2011) dá o exemplo das massas do exército quanto ao fenômeno do pânico que “surge quando uma massa desse tipo se desintegra” (p.50): ele “é caracterizado pelo fato de as ordens

do superior não serem mais ouvidas e cada um cuidar apenas de si, sem consideração pelos demais” (p.50). Ser capaz de cuidar de si e dedicar consideração aos demais sem nenhum dos envolvidos precise deixar de ser seria uma condição possível ao indivíduo, mas que apavora o *jitterbug*. No caso das massas vinculadas através da religião, a análise freudiana chega a uma outra caracterização: elas se tornam hostis e intolerantes; e ele alerta que tal fenômeno poderia acontecer se outra ligação tomasse o lugar da questão religiosa, como o socialismo, por exemplo:

O que vem à tona, nessa imaginária desintegração de uma massa religiosa, não é medo, para o qual não há ensejo, mas impulsos implacáveis e hostis contra as outras pessoas, que devido ao amor comum a Cristo não se haviam manifestado até então. [...] por isso uma religião, mesmo que se denomine a religião do amor, tem de ser dura e sem amor para com aqueles que não pertencem a ela. No fundo, toda religião é uma religião de amor para aqueles que a abraçam, e tende à crueldade e à intolerância para com os não seguidores (FREUD, 2011, p. 53-54).

Tais aspectos tanto indicam a impetuosidade da comunidade de fãs, com alguns agravantes se consideramos peculiaridades do fã de música gospel, quanto indica a fragilidade de tais vínculos, a proximidade que a submissão não voluntária está da consciência e o esforço que é necessário para manter-se na condição de inseto (ADORNO; SIMPSON, 1986; ADORNO, 2015c). As delicadas possibilidades e as contradições dessa situação serão discutidas mais a frente, com as questões formativas sendo aprofundadas no próximo capítulo. Mas, nessa ocasião em que se discute sobre massas de fãs, com um nada desprezível aparato da indústria cultural para manter-se e expandir-se, vale adiantar, um outro ouvinte atrai a atenção pela sua relação com posturas ressentidas. Trata-se do consumidor de música sertaneja, que pelo hibridismo junto a outros gêneros musicais, a exemplo do *funknejo*, será nomeado aqui num sentido lato.

No final de 2017, a Folha publicou um relatório<sup>60</sup> que traz a análise de 134 bilhões de execuções no *YouTube* visando responder, afinal, o que o brasileiro escuta. A primeira informação digna de nota é que o projeto de resgate e promoção de canções populares infantis intitulado “Galinha Pintadinha” é um fenômeno da internet significativo a ponto de aparecer no relatório como hegemônico no país. A segunda informação digna de nota é que a cantora e compositora Marília Mendonça – nascida em uma cidade no interior de Goiás em 1995 e que

---

<sup>60</sup> Ele pode ser acessado na íntegra aqui: <http://arte.folha.uol.com.br/ilustrada/2017/musica-muito-popular-brasileira/introducao/>

se enquadra no gênero “música sertaneja”, ainda que no relatório da Folha apareça sob o rótulo de *feminejo* em oposição a predominância de homens na cena musical sertaneja – tornou-se a artista mais ouvida no país, angariando, até o levantamento, uma média de 7,1 milhões de visualizações a cada 48 horas no seu canal na plataforma de *streaming Youtube*. O sertanejo, que se reinventa desde a chamada “música caipira” e parece ter nesse movimento uma das chaves da sua predominância no mercado, tem nessa roupagem feminina tanto mais uma reinvenção quanto um exemplo de como pautas identitárias podem ser rapidamente incorporadas pela indústria cultural.

Porém, se o gênero faz sucesso, por que associá-lo a dinâmicas do ressentimento? Não se trata, evidentemente, de afirmar que todo ouvinte consumidor de música sertaneja tenha tendências ao ressentir-se, mas o percurso da análise traçada até aqui permite que alguns elementos sejam interpretados como afins às dinâmicas do ressentimento. É razoavelmente evidente que a fórmula de fabricação de *hits* é utilizada à exaustão: versos fáceis com melodias que podem ser aprendidas e memorizadas rapidamente, estrutura musical familiar o suficiente para ser reconhecida, temas capazes de provocar uma rápida identificação do grande público, arrematados com espetaculares estruturas midiáticas. Adorno e Simpson (1986) já indicavam que “Mais importante é o seguinte requisito: para ser promovido, um *hit* deve ter ao menos um traço através do qual possa ser distinguido de qualquer outro, e ainda possuir a completa convencionalidade e trivialidade de todos os demais” (p. 126). Em suma, a fórmula é conhecida e segue produzindo resultados não só nesse espectro musical.

Inclusive há que se considerar que a música caipira e a música sertaneja também podem ser alvo de preconceitos por representarem, ainda que tendencialmente cada vez menos, a vida rural em oposição à modernização da vida urbana, o sujeito caipira e simplório em oposição aos sujeitos estudados da cidade. Tal como o samba encontrou uma maior ressonância ao urbanizar-se e branquear-se – não se pode esquecer que o século XVI permanece no século XXI-, também a música caipira precisou se reinventar para ser acolhida por públicos maiores deixando de ser avaliada apenas como um regionalismo:

O sucesso da moda sertaneja só foi possível porque o público apreciador do gênero foi alargado. A moda, porém, não foi aceita por todos. Ao tomar as vitrines e as rádios dos grandes centros do Sudeste, houve vários tipos de resistência. A chegada a essa parte do Brasil teve um momento crucial: os shows em casas de espetáculo tradicionalmente ocupadas por artistas da MPB. Em São Paulo, as casas de show Olympia e Palace. No Rio de Janeiro, o Canecão (ALONSO, 2015, p. 307).

Evidentemente esse movimento não acontece sem cobrar um preço à produção artística que passa a ser cada vez mais, ainda que nunca totalmente, uma produção mercadológica. Mas é notório que a autorização de sucesso de um gênero musical se dê a partir da sua afinidade com certos setores da elite: “A ampliação de público e a aceitação da música sertaneja por parte da ‘alta’ sociedade levaram os sertanejos a tocar em novos palcos” (p.307). Nesse sentido é que elementos externos à música propriamente dita chamam a atenção nessa investigação acerca do ressentimento, como por exemplo, a identificação com o latifúndio – nunca com o trabalhador da terra, o “jeca tatu” mas com o proprietário da terra – e a rendição às elites que tradicional e historicamente se mantém nesse lugar social em grande medida em função do modo como dispomos das propriedades de terra, como já foi discutido. Não se trata de afirmar que essa é uma relação simplória ou esporádica, mas que ela é resultado de uma complexa identificação psicológica dos ouvintes com os poderes nacionais.

Afirmando que “embora seja inegável que o agronegócio foi definidor de uma nova reconfiguração da riqueza no Brasil”, Alonso (2015) defende que “é problemático assumir a preponderância econômica como única vertente explicativa para a emergência de novos valores musicais” (p.304). E, de fato, parece mais complexa a relação entre o sucesso do sertanejo e a aposta no agronegócio, para além de aquele ser um reflexo deste, ainda que seja imprescindível explicitar essas relações. As raízes dessa associação parecem bastante mais profundas e se fundem na nossa construção de país, engendrando diferentes modos de se relacionar com os símbolos de poder e afastando, com repúdio, violência e desprezo os lembretes das violências reiteradamente cometidas. É sintomático, por exemplo, que uma artista tão popular como a supracitada Marília Medonça, cuja trajetória artística tenha se iniciado a menos de uma década, consiga vender ingressos que somam quase dois salários mínimos<sup>61</sup>. Sobre a identificação com os poderes, vale aqui, citar uma retomada que Alonso (2015) faz de uma matéria de 1991:

Em 1991 o jornal *Folha de S. Paulo* organizou uma matéria para entender quem eram, o que faziam e quais os hábitos daqueles que frequentavam leilões agrários no Brasil do agronegócio. A matéria denunciava que os novos-ricos do campo gostavam do sertanejo: “Pesquisa desvenda preferências e hábitos do frequentador de leilões: Ele tem terras em SP, viaja de picape, come carne, bebe uísque e curte Chitãozinho & Xororó”. Ainda segundo a reportagem, esses novos-ricos seriam também politicamente conservadores e simpáticos a candidatos herdeiros da ditadura: “Se houvesse hoje uma eleição para presidente da República, o vencedor seria Paulo

---

<sup>61</sup> Já foi dito que em 2019, o salário mínimo foi fixado, no Brasil, em R\$ 998,00 através do decreto 9.661/2019. No mesmo ano, um show em Curitiba de Marília Mendonça era anunciado com ingressos custando de R\$286,90 até R\$1595,75.

Maluf. E 64% são a favor da adoção da pena de morte no Brasil”, disse a *Folha* (ALONSO, 2015, p.303).

Esses vínculos não são desprezíveis, embora, é claro, não possam ser generalizados e simplificados indicando um correspondente psicológico e político a uma dada preferência de escuta. Como se pretende argumentar, esses vínculos são estabelecidos de maneira bastante complexa e são também mutáveis. Há que se considerar inclusive que tampouco as preferências individuais são absolutamente orgânicas, *sui generis* e espontâneas, o que insere o protelado debate sobre gosto musical numa dinâmica mais ampla de mercado. A discussão sobre o sucesso produzido e alcançado pelas produções musicais tangencia a problemática sobre o ressentimento. Por um lado, para conseguir atingir esse ápice, a música sertaneja precisou conciliar-se com as exigências das elites, o que implica, em alguma medida, abrir mão das suas características originais enquanto música produzida pelo povo e não pelo mercado. Mas essa dicotomia tampouco se dá de modo puro, e o entrelaçamento histórico dos gêneros musicais se dá de modo bastante menos definido:

[...] houve [...] uma conjunção de interesses estéticos entre *caipiras* e artistas e público da MPB. Esse encontro é muito importante para se compreender a vitalidade do discurso nacional-popular desse gênero e as dificuldades de incorporação dos sertanejos. Foi também a partir da entrada da MPB no debate da música rural que se consolidou a distinção entre as músicas caipira e sertaneja. A MPB viu nos caipiras a “autêntica” representação do campo e desprezou os sertanejos por estes aceitarem a incorporação do som estrangeiro (ALONSO, 2015, p. 43).

Alonso (2015) destaca a capacidade antropofágica de a música sertaneja se reinventar e se hibridizar misturando ritmos brasileiros com influências estrangeiras, o que também foi importante para as mutações dos lugares ocupados por esse gênero musical. Alonso descreve de modo profícuo as mutações pelas quais passou o gênero, identificando as mudanças para vozes mais graves, para acréscimos de timbres ou para a redução do uso de vibratos, por exemplo. No entanto, parece elogiar precipitadamente as “*características estéticas inovadoras*” do gênero bem como sua capacidade “de dialogar com o Brasil dos anos 2000” (p.391, grifo meu), visto que as modificações habilmente descritas se caracterizam fundamentalmente como detalhes. A estratégia de alterar detalhes enquanto a estrutura permanece intacta, mesmo que musicalmente não se justifique, já era conhecida de Adorno. Sobre a música comercial ele escreve que “O detalhe não tem nenhuma influência sobre o todo, que aparece como uma estrutura extrínseca” e completa: “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” (ADORNO; SIMPSON, 1986, p. 119). Seguindo essa argumentação, o detalhe sequer poderia realizar sua potencialidade, porque “o detalhe é mutilado por um procedimento que jamais pode influenciar e alterar, de tal modo que ele permanece inconsequente” (p.119). Em função disso, a pretensa capacidade de essa música se comunicar com o Brasil dos anos 2000 implica outros questionamentos: comunicar o que? E com qual finalidade? Vender música e lotar casas de shows? A temática da “sofrência”, fartamente explorada pelas músicas do gênero, faz lembrar que “o que o antitintelectualismo, complemento da *ratio* comercial, chama de sentimento não faz senão abandonar-se geralmente à ordem rotineira dos acontecimentos” (ADORNO, 2009a, p.19).

Se o elogio se dá no sentido de a música conseguir se reinventar a ponto de adentrar e manter-se em expansão no mercado, ele faz sentido, mas “aquele que conserva arbitrariamente o que já está superado compromete o que quer conservar e se choca de má fé contra o novo” (ADORNO, 2009a, p. 16). Para a análise aqui desenvolvida, a qualificação de inovação é equivocada e impede que se analise os mecanismos da – ela sim habilmente antropofágica – renovada indústria cultural para além de superestimadas “mentes malélicas e engravatadas trancadas em escritórios com ar condicionado” (ALONSO, 2015, p.391). No interior dessa reinvenção de detalhes, notemos, por exemplo, o acréscimo do “universitário” para qualificar as produções a partir dos anos 2000 em contraposição as composições que ocuparam os postos de sucesso até os anos 1990. Seu advento é coerente com os determinantes sociais, políticos e econômicos já discutidos aqui:

O termo universitário faz todo sentido [...]. É indício de novos tempos no Brasil. Se na década de 1960 a bossa nova e a MPB eram os gêneros cantados nas universidades, a ascensão de novas classes sociais às faculdades do país acarretou mudanças no padrão de gosto coletivo. De certa forma, o sertanejo universitário também se explica pela democratização do saber universitário no Brasil dos anos 2000 (ALONSO, 2015, p.392).

No entanto, o termo universitário é carregado de ambiguidades. À beira de iniciar os anos 20 do milênio inaugurado no fatídico ano 2000 talvez seja menos ousado afirmar que os debates e os resultados acerca desse novo Brasil que acessa a universidade estão violentamente envoltos em ressentimentos. Um movimento interessante é que a formação universitária acaba sendo vista no país, por um lado, como elitista, mas, por outro lado, seu oposto: precisar estudar para ascender socialmente é justamente uma tarefa de quem ainda não ascendeu socialmente. Se a educação é o caminho óbvio para galgar a pirâmide social, tanto se evita o acesso do pobre, quanto é ele que aposta todas as suas forças nesse percurso – desafiando as grandes

universidades brasileiras a repensarem sua finalidade ética e formativa possibilitando que se expandam para além do ínfimo recorte elitista. O filho do proprietário que herda todos os recursos para a manutenção da vida, lógica vigente desde as capitâneas hereditárias, vê-se livre do peso e da necessidade do estudo – sendo eventualmente surpreendido pelo ressentimento de ver-se inculto ou medíocre. Alonso (2015) traz um trecho importante de uma entrevista com o músico ícone de sucesso Luan Santana: “Esse negócio de sertanejo universitário já era. Além do mais, eu sou novo, tenho só segundo grau, ainda não fiz universidade. *E tomara que não precise*, que o sucesso continue” (p.392, grifo meu). Como escreveu Bude (2017), vivemos tempos nos quais a promessa de ascensão é substituída pela ameaça de exclusão. Reforça-se aqui o argumento da cumplicidade com as impossibilidades de individualizar-se para manter-se incluído e com sucesso. Afinal, a passagem do tempo mostrou que a picafe, o uísque e o posicionamento favorável à pena de morte fizeram mais sucesso do que o universitário.

Esse cenário favorece que na indústria da música emergjam posicionamentos ressentidos até no sentido de uma realização da vingança através do sucesso comercial. Se a ameaça de exclusão ronda o sujeito que não atinge sucesso de público, aquele que alcança os melhores lugares nos rankings da indústria cultural, se vê recompensado a partir da aparente superação da situação de não reconhecimento em que se encontrava. Isso aparece de modo notório quando o sucesso comercial representa a visibilidade de uma minoria política. O lado perverso é que, embora seja inteiramente justificável que se busque a superação das desigualdades, violências e antagonismos sociais que já não precisariam existir, a integração pelo mercado captura para si e neutraliza um potencial de força transformadora. Além disso, o mercado pode, ainda assim, condenar o autor do sucesso à exclusão a qualquer momento, afinal, a indústria cultural sabe reconhecer os seus e sabe eliminar os não-seus (ADORNO; HORKHEIMER, 2006). Ainda que possam ser identificadas potencialidades na visibilidade é importante lembrar que elas precisam ser politizadas, para que não configurem uma aparente conciliação com os interesses de mercado às custas da potencialidade do indivíduo e de um grupo social.

### 2.2.2 O indivíduo também se ressentido? Ressentimento e música séria

Ao relacionar o ressentimento com a cumplicidade em não se individualizar e os diferentes modos em que essa dinâmica aparece, mais ou menos favorecida em alguns nichos de consumidores musicais, uma outra pergunta aflora: seria o compositor sério, para usar a

nomenclatura adorniana, imune ao ressentir-se? O sujeito do *amor fati*, aquele que busca viver uma verdade e acolher as contradições e as dificuldades, aquele que se dispôs à abertura formativa e sensitiva, é isento de tendências ressentidas? Mais do que oferecer uma resposta positiva aqui, a proposta é analisar de que modo se daria essa relação individualizada do sujeito com a formação e também com a música. Afinal, esse seria um sujeito incapaz de desejar que estudar não lhe seja necessário; o cultivo do espírito, no interior de todas as contradições e sofrimentos de uma sociedade fundada na dominação, se daria como condição da própria individuação. Esse processo seria inescapável de uma relação de não-identidade com essa realidade. Em rigor, crítica e autonomia se identificariam aqui no esforço de não sucumbir e de recusar a harmonia e a conciliação na realidade vigente:

O indivíduo que resiste irá opor-se a qualquer tentativa pragmática de reconciliar as demandas da verdade e as irracionalidades do existente. Em vez de sacrificar a verdade conformando-se aos padrões dominantes, ele insistirá em expressar em sua vida tanta verdade quanto possível, tanto na teoria quanto na prática. Sua vida terá conflitos; ele deve estar pronto para correr o risco da solidão extrema. A hostilidade irracional que o inclinaria a projetar suas dificuldades internas sobre o mundo é superada pela paixão de realizar o que seu pai representava em sua imaginação infantil, a saber, a verdade (HORKHEIMER, 2015, p.126).

Musicalmente, isso se manifestaria num sentido de construção da música com pretensões de autonomia, que teria como proposta comunicar-se com as pessoas com uma finalidade além de leva-las a lotar casas de shows reconhecidas ao custo de preços exorbitantes para, por sua vez, retroalimentar o sucesso. Essa música não seria nascida apenas da “expressão interior” do artista, mas da relação entre o artista e o material musical; além disso, a composição deveria orientar-se como sendo resposta aos problemas históricos configurados no conjunto de possibilidades sonoras e formais que aparecem ao artista como necessidade (ALMEIDA, 2007). Nesse sentido, não existe nenhuma força que obrigue o artista a compor apenas música sertaneja, por exemplo. E, em contraposição ao elogio às “características estéticas inovadoras”, vale lembrar que tampouco existe obrigatoriedade para que o artista se expresse através da tonalidade, sistema musicalmente superado há pelo menos um século, mas que cumpre um papel relevante na sociedade burguesa (ADORNO, 1986a). As implicações de um processo formativo são aqui evidentes:

Esse tipo de jovem [...] leva a sério o que lhe foi ensinado. Ele pelo menos é bem sucedido no processo de internalização, na medida em que se volta contra a autoridade externa e contra o culto cego da assim chamada realidade. Ele não se esquiva de confrontar persistentemente a realidade com a verdade, de desvelar o antagonismo

entre os ideais e a efetividade. Sua crítica, teórica e prática, é uma reafirmação negativa da fé positiva que tinha quando criança (HORKHEIMER, 2015, p.126).

O sujeito que, em função de múltiplas determinações, alcança as possibilidades, ainda que mínimas, de se individualizar, tende a ser capaz de se abrir à formação sem que isso o ameace. E aqui sequer seria o caso de um esforço formativo, mas de uma disponibilidade que correspondesse “à disposição aberta, à capacidade de se abrir a elementos do espírito, apropriando-os de modo produtivo na consciência, em vez de se ocupar com os mesmos unicamente para aprender” (ADORNO, 1995c, p.64). De modo geral, esse indivíduo encontraria outros modos de relacionar-se com a formação e com a vida a ponto de o ressentimento não ser uma constelação afetiva estruturante dessas relações. Dito de outro modo, o indivíduo teria condições psíquicas e cognitivas de compreender os determinantes da realidade sem sucumbir a persecutoriedade. Se levamos esses desdobramentos à formação musical e à escolha da música como objeto de trabalho, temos, no limite, alguém disposto a enfrentar as dissonâncias e as contradições no avanço do material musical sem que isso lhe soe insuportável. No entanto, em que medida essa relação com a música é possível na realidade hodierna?

Adorno (2009a) lembra que “Desde meados do século XIX a grande música divorciou-se completamente do consumo. A coerência de seu desenvolvimento está em contradição com as necessidades que se manejam e que ao mesmo tempo satisfazem o público burguês” (p.16-17). Como desdobramento dessa situação, é possível presumir que aquele que depende do trabalho com música e quer, ao mesmo tempo, dedicar-se à música séria, vive uma contradição que ameaça sua própria existência. Se “o gosto público e a qualidade das obras ficaram divorciados” (p.17), como sobreviver sem sacrificar as obras de arte e a própria consciência? Pode-se sempre contar com o ouvinte fetichista, que pagará por uma poltrona mesmo que a finalidade for mostrar aos outros sua cultura e seu poder de consumo, mas mesmo esse grupo tende a ser insuficiente. Condenado ao ostracismo, apesar do trabalho, é possível que o indivíduo capaz de ouvir e produzir música séria também se veja às voltas com o ressentimento.

E o ouvinte comum, diante da música não-conformista, também pode manifestar seu ressentimento camuflado e racionalizado de diferentes modos, mas que culmina em desprezo, em condenação moral e em violenta recusa próprios ao autoritarismo daqueles que não toleram o pensamento e a sensibilidade:

A ira contra a vanguarda é tão desmedida e ultrapassa tanto a sua função real na sociedade industrial tardia e, também, excede demasiado sua participação nas

ostentações culturais desta sociedade, somente porque a consciência angustiada encontra, na arte nova, fechadas as portas através das quais esperava escapar à *Aufklärung* total, porque hoje a arte, pelo menos a arte realmente substancial, reflete sem concessões e lança à superfície tudo o que se queria esquecer (ADORNO, 2009a, p. 21).

Produzir conteúdo de vanguarda nesse contexto em que não só é arriscado sobreviver da própria profissão, mas também se é passível de ataques de tal natureza afetiva, pode configurar-se como um cenário que leva, mesmo o artista sério, às amarguras próximas da constelação do ressentimento, ainda que, é verdade, este seja um sujeito minimante capaz de compreender as determinações que convergem para este atual estado de coisas e, por isso, também capaz de elaborar afetos destrutivos e construir outras formas de trabalho e de realização. Tendo mais clareza sobre os mecanismos de funcionamento das grandes indústrias, mesmo com um pequeno público, o artista independente pode ainda encontrar formas de realizar um trabalho sério sem sucumbir às dinâmicas do ressentimento e, ao mesmo tempo, cuidando da própria sobrevivência que, por ater-se a uma verdade e estar aberto à curiosidade e à criação sem amarras, pode encontrar um sentido que a mediocridade desconhece e que mesmo o sucesso estrondoso via mecanismos da indústria cultural não podem proporcionar.

Apesar das contradições e das dificuldades, é nesse campo que seria possível hoje produzir música crítica ou uma música que, ao contrário da conciliação com os poderes, se constituísse como protesto e resistência ao movimento de subordinação das músicas ao *status quo*. Nesse sentido, é preciso assinalar que o protesto ou a resistência no interior da música séria está no polo oposto ao ressentimento, que é rebelde e, ao mesmo tempo, reacionário, conservador e autoritário. Quando a música é composta acolhendo os desafios de fazer-se como não idêntica à realidade, pode-se falar de uma música artística que é também crítica e, nesse sentido, um protesto contra o estado vigente das coisas: “O conteúdo de verdade das obras de arte funde-se com seu conteúdo crítico” (ADORNO, 2011b, p. 62). Isso não é necessariamente o mesmo que música engajada, nem mesmo pode identificar-se com a música que, ainda que pretendendo ser oposição, é facilmente capturada pelas políticas de reconhecimento e de inserção, sempre temporária, no mercado: “[...] a comunicação das obras de arte com o exterior, com o mundo perante o qual elas se fecham, feliz ou infelizmente, leva-se a cabo através da não-comunicação” (ADORNO, 2011b, p. 17). Assim, dentre as possibilidades, pressões e aporias enfrentadas pela produção da cultura na radicalidade da indústria cultural, permanecem instigando o pensamento perguntas como: É possível protestar de dentro da indústria cultural? É possível ser ouvido de fora dela? Adorno já alertava que:

[...] as reflexões sobre o desdobramento da verdade na objetividade estética limitam-se unicamente à vanguarda, que está excluída da cultura oficial. Atualmente, a filosofia da música só é possível como filosofia da nova música. A única defesa consiste em denunciar a cultura oficial, já que essa cultura por si mesma só serve para fomentar precisamente a selvageria que se esforça em combater (ADORNO, 2009a, p. 19).

O que pode ser pensado como crítica e protesto no interior dessa discussão é, afinal, uma tarefa negativa que caberia à música séria, artística e, na medida em que seja possível, independente. Essa música, longe de ser ressentida e, ao contrário, ser alvo da fúria ressentida, aponta para uma música outra, uma realidade outra que se configura como negação do existente e que demanda, por sua vez, ouvidos capazes de unir Eros e o conhecimento:

O que se experimenta como utopia permanece algo de negativo contra o que existe, embora lhe continue a pertencer. Central nas antinomias actuais é o facto de que a arte deve e pretende ser utopia, e tanto mais decididamente quanto a relação real das funções impede a utopia; e que ela, porém, para não trair a utopia pela aparência e pela consolação, não tem o direito de ser utopia (ADORNO, 2011b, p.58).

Por fim, é admissível sinalizar que as problemáticas afins ao ressentimento são intimamente relacionadas a questões formativas: a formação do Eu, a constituição da individualidade, a abertura ao conhecimento e à sensibilidade, a abertura ao objeto, ao outro, ao não idêntico; a capacidade de experienciar; a lida com o medo e o reconhecimento de afetos banidos pela racionalidade instrumental. Se a formação, por sua vez, encontra impeditivos que estão longe de serem desprezíveis, é também na formação da pessoa, ainda que negativamente, que vicejam forças capazes de se opor ao que vigora. Aprofundemos essa discussão.

*“O que hoje pode verdadeiramente preannunciar um estado humanamente mais elevado é, de acordo com as condições atuais, o danificado e não o mais harmônico”.*  
(T. W. Adorno, Sobre a relação entre sociologia e psicologia, p. 103)

### 3. DA SEMIFORMAÇÃO AO RESENTIMENTO, DO RESENTIMENTO À SEMIFORMAÇÃO: ENCRUZILHADAS

A violenta privação da possibilidade de individualizar-se, em rigor, de *formar-se* enquanto pessoa, engendrada, de modo amplo, por contradições do modo hegemônico de organização e reprodução das coisas e da vida e, de modo particular, por desigualdades, violências e cumplicidades tipicamente associadas ao contexto brasileiro, é uma raiz importante do fenômeno do ressentimento. No campo da estética e da formação musical, é a impossibilidade de experienciar, sentir e apreciar que se faz notória. Tal sensibilidade deveria caminhar junto a uma atitude cognoscente que permitisse tanto compreender quanto apreciar, mas essa é uma separação antiga, herdeira do modo como se desenvolveu a racionalidade instrumental que transformou em tabu os pressupostos para a sensibilidade – e também para o conhecimento. Porém, há algo de peculiar no fenômeno do ressentimento: ele remete, fundamentalmente, a uma cumplicidade com a impossibilidade de individualizar-se, mais do que exatamente à vitimização. Ou seja, ainda que a vítima possa se ressentir e haja também vitimização no ressentimento, ele remete, em seu cerne, a uma dinâmica de utilização do lugar de vítima, mais do que o desejo ou o trabalho de superação, para, contraditoriamente, auto conservar-se. Isso posto, é necessário sublinhar que a saída que o ressentimento dá à violenta privação das possibilidades de formar-se é aferrar-se a essa escassez de modo que a idiotização apareça como autodeterminada e, em alguma medida, orgulhosa de si mesma.

O desafio formativo que se anuncia não é desprezível. De um lado, haveria que garantir-se as possibilidades de tornar-se indivíduo em uma sociedade que promove e conta com a não individuação e cuja reprodução, inversamente, sobrepuja e se independentiza do indivíduo que, ao mesmo tempo, segue movimentando o processo que o aniquila. Situar a educação nesse contexto é fundamental para uma leitura crítica de suas potencialidades e desafios e para que não se atribua a ela tarefas que não possíveis dadas certas condições. De outro lado, a recusa do sujeito que, violentado, aferra-se à opressão e ataca, condena e despreza os poucos espaços de formação que resistem nas contradições da integração, permanece sendo um empecilho à formação. Essa encruzilhada formativa aponta para a ingenuidade de alguns debates formativos pautados na ideia de que a mera promoção do acesso à formação, arte, música e cultura de um modo geral, em função de desconsiderar as contradições e tabus que passam a constituir o desejo de formar-se. Além disso, o que a indústria cultural promove, de modo ambivalente e a favor do ressentimento, é justamente uma integração em que “nem se



concede o privilégio da formação burguesa, nem a experiência de estar privado dela” (ZAMORA, 2009, p. 30). Trata-se, afinal, de uma recusa desejante no interior de uma sociedade antagônica cujos meios para reproduzir-se incluem os modos de gerir e organizar a educação. Ainda que se aposte no desejo, não é possível negligenciar a recusa, que pode ser violenta e tomar proporções de política de Estado, por exemplo, numa gestão social e política do ressentimento. E, de todo modo, novamente, há que se situar esse conflito.

No entanto, se se vislumbra a possibilidade de uma vida mais humana, e o pensamento que se pretende crítico não deveria perder de vista tal horizonte, é imprudente negligenciar as contradições em meio as quais seja possível vislumbrar o desejo de existir. Mais do que apostar em uma natureza desse desejo, por outro lado, há que se considerar a tendencial captura dele para que a opressão possa ser auto imposta e mantenha seus ares de liberdade. Se são hercúleos os desafios formativos, não é sem eles que se vislumbrará um mínimo de autodeterminação que possibilite caminhar rumo a uma convivência democrática e mais igualitária. Como, então, compreender essas encruzilhadas para que a tarefa formativa se proveja de mais do que boas intenções e mais do que de um ressentimento desejoso, ainda que incrédulo e impotente, da melhora das coisas devido a uma força maior?

### **3.1 (Semi)formação, música, ressentimento e sociedade**

O texto “Teoria da Semiformação” (ADORNO, 2010) foi publicado pela primeira vez em 1959, quando Adorno já havia vivido o período de exílio nos Estados Unidos e já havia escrito os trabalhos fundamentais acerca da indústria cultural que encontrara naquela sociedade de capitalismo avançado. Nesse texto, Adorno foi categórico ao indicar que a semiformação “é a esfera do ressentimento puro” (ADORNO, 2010, p. 34). Ao discutir acerca de um “espírito objetivo negativo” (p. 9), o autor indica a importância de se buscar compreender como se sedimentaria um tal impedimento formativo, “símbolo de uma consciência que renunciou à autodeterminação” (p. 9) e que se difunde apesar - e com a colaboração - de toda formação e informação que se difunde por canais dos mais variados e cada vez mais avançados tecnicamente. Essa semiformação não seria uma formação pela metade, ou um caminho até a formação. Ao contrário, “segundo sua gênese e seu sentido, não antecede à formação cultural, mas a sucede” (p. 9). Essa “onipresença do espírito alienado” (p. 9) relaciona-se intimamente com o fenômeno analisado aqui.

O que aparece como crise da formação é um problema bastante mais amplo do que reformas pedagógicas poderiam alcançar. Encarar a complexidade do colapso requer uma discussão abrangente e um trabalho delicado de submeter tanto conceitos quanto a realidade à crítica, sem com isso desconsiderá-los de antemão. Difícil também é não ceder às frases catastróficas e, ao mesmo tempo, tranquilizadoras ao sinalizarem que, afinal, o colapso da formação é um projeto e, portanto, tudo está de acordo com o planejado. Mal se disfarça nesses casos a identificação com o agressor e a aceitação tácita, ainda que deveras desesperada, da tendência dominante (ADORNO, 2010). Apesar de tudo, é falso dizer que nada resiste à semiformação, ou que a integração está completa. E, mesmo em meio a contradições, “é ainda a formação cultural tradicional, mesmo que questionável, o único conceito que serve de antítese à semiformação socializada, o que expressa a gravidade de uma situação que não conta com outro critério, pois se descuidou de suas possibilidades” (ADORNO, 2010, p, 18). Como, então, lidar com o fato de que “o que se produz é muito mais a natureza subjetiva que impossibilita a compreensão do que seria objetivamente possível”? (p.35).

A formação (*Bildung*), pensada de modo geral, não seria nada mais do que a apropriação subjetiva da cultura. Há que se considerar, no entanto, que a produção cultural é contraditória e que nada foi produzido historicamente pelo coletivo de pessoas sem dominação, violência ou exploração. Em outras palavras, a cultura não é apenas humanização e carrega também consigo o antagonismo social não conciliado da divisão social do trabalho e da dicotomia entre corpo e espírito. Ela precisa, por isso, ser compreendida em seu duplo sentido: ela tanto remete à sociedade e à organização do mundo, o que implica em um momento adaptativo da educação para a orientação no mundo; quanto remete à mediação entre a sociedade e as constituições subjetivas dos indivíduos, ou seja, intermedeia sociedade e subjetividades, seja como formação ou como semiformação, o que exigiria um momento formativo voltado para a emancipação e transcendência do dado ou, negativamente, para a resistência (ADORNO, 1995a; 2010). A cultura compreendida como ideal espiritual hipostasiado já provou seu desmentido objetivo: aqueles que se dedicaram com entusiasmo e compreensão aos bens culturais do espírito, puderam tranquilamente se encarregar da práxis assassina do nacional-socialismo (ADORNO, 2010). Se a cultura é compreendida com ênfase em seu polo adaptativo, a formação, por sua vez, reforça a adaptação e a conformação do indivíduo, produzindo apenas pessoas bem ajustadas (ADORNO, 1995a; 2010). O rompimento dessa tensão dialética acaba por culminar em semiformação:

Quando o campo de forças a que chamamos formação se congela em categorias fixas – sejam elas do espírito ou da natureza, de transcendência ou de acomodação –, cada uma delas isolada, se coloca em contradição com seu sentido, fortalece a ideologia e promove uma formação regressiva (ADORNO, 2010, p. 11).

Na ideia histórico-filosófica de formação, seu propósito era possibilitar a sobrevivência humana, garantindo a existência. Desse modo, era tanto necessário adaptar o animal-humano à convivência coletiva quanto resguardar o que lhe vinha da natureza de tal modo que nem tudo se integrasse completamente à pressão da ordem criada. Desfeita essa tensão, retorna aquilo que se pensou controlado, a saber, a agressividade do animal-humano (ADORNO, 2010). Essa contraditória contenção também está no mal-estar que a civilização carrega consigo e cuja desobediência nunca deixou de pairar sobre a vida em cultura, inclusive no sentido de uma hostilidade em relação à civilização (FREUD, 2010a). Ela pode ser aparentada de um ressentimento frente àquilo que se precisou conter diante da promessa da vida livre e segura em sociedade que nunca foi possível: “a palavra ‘civilização’ designa a inteira soma das realizações e instituições que afastam a nossa vida daquela de nossos antepassados animais, e que servem para dois fins: a proteção do homem contra a natureza e a regulamentação dos vínculos dos homens entre si” (FREUD, 2010a, p. 48-49). Freud, relembra, assim, que a cultura, ou a civilização, é repleta de tensões e de nuances que, inclusive, a ameaçam de destruição.

A lógica civilizatória vigente no ocidente é histórica e suas realizações e instituições, erigidas visando garantir a reprodução dessa lógica, tem seus conteúdos e funções também determinados historicamente. Pensada no desenrolar da sociedade burguesa, a realização da formação corresponderia a uma sociedade de pessoas livres e iguais e era uma condição implícita para uma sociedade autônoma: “quanto mais lúcido o singular, mais lúcido o todo” (ADORNO, 2010, p. 13). Postula-se, nesses termos, uma sociedade sem exploração e uma humanidade sem *status*. A finalidade da formação deveria, então, ser formar pessoas livres e racionais para a vida em uma sociedade livre e racional. Ressentir-se da civilização frente à reiterada frustração dessa promessa não é de se espantar, mas, o ressentimento, por sua vez, atacará justamente essa promessa:

E como costuma acontecer nas coisas humanas, a consequência disto foi que a raiva dos homens não se dirigiu contra o não-cumprimento da situação pacífica que se encontra propriamente no conceito de cultura. Em vez disto, a raiva se voltou contra a própria promessa ela mesma, expressando-se na forma fatal de que essa promessa não deveria existir (ADORNO, 1995d, p. 164).

Esse mecanismo remete a condições objetivas da semiformação e da manutenção da barbárie no interior de sociedades ditas civilizadas que precisam ser consideradas com o devido rigor, pois tampouco podem ser transformadas rapidamente através da formação. A promessa de civilidade no interior da cultura é traída pelas diferenças econômicas e pelas relações sociais em uma sociedade que perdeu de vista a finalidade de cuidar ou garantir a convivência entre as pessoas e, desse modo, “tanto mais energicamente se estará proibido de pensar no sentido e na finalidade da formação cultural” (ADORNO, 2010, p. 13). Tal interdição impede que se considere, por um lado, a impotência da formação para construir sozinha uma sociedade racional. De outro lado, impõe a formação como ideal esvaziado que falsifica sua finalidade e prende-se na promessa enganosa de que a educação possa oferecer o que a sociedade recusa (ADORNO, 2010). Nada mais atual do que a falaciosa retórica que afirma a decadência e a necessidade de educação, sem que se expresse minimamente a que se refere, e, ao mesmo tempo, se impede, recusa e destrói os meios concretos para tal.

A própria consolidação da sociedade burguesa em classes descumpriu a promessa vislumbrada pela jovem burguesia, fazendo com que a semiformação fosse tão burguesa quanto a ideia de formação: “Tem a fisionomia da *lower middle class*” (ADORNO, 2010, p. 15). É essa sociedade que monopoliza a formação e impede que se tenha os meios para formar-se e que, além disso, insere o sucedâneo da cultura, que já foi mais pormenorizadamente discutido aqui, a saber, a indústria cultural: “[...] o *a priori* do conceito de formação propriamente burguês, a autonomia, não teve tempo nenhum de se constituir, e a consciência passou diretamente de uma heteronomia a outra. No lugar da autoridade da Bíblia, instaura-se a do domínio dos esportes, da televisão [...]” (ADORNO, 2010, p.15). A indústria cultural é semiformativa e tanto produz quanto explora a semiformação. Seu papel para a integração ideológica da sociedade bem como para o impedimento da experiência é fundamental para a discussão que estabelece relações íntimas entre ressentimento, indústria cultural e semiformação.

Como já foi discutido no capítulo 2, o ressentimento encontra seu alvo preferencial no espaço simbólico e socioeconômico do que foi chamado de classe média. É nesse estrato da população, clientela da indústria cultural, que Adorno também localizará de modo mais específico a semiformação: sendo imprudente falar de uma completa indiferenciação da semiformação, ela seria melhor caracterizada na “camada dos empregados médios” (ADORNO, 2010, p. 9). Mas a semiformação tende a se alastrar e a aproximar psicologicamente as camadas dominantes da população e as camadas mais baixas, onde ainda poderia restar um vestígio de consciência de classe que permitisse a diferenciação e a não integração: “É cristalina

a afinidade entre semiformação e a pequena burguesia; porém, ao socializar-se a semiformação, seus ímpetos patéticos começam a contagiar toda a sociedade, instaurando o pequeno burguês posto em circulação como caráter e tipo social dominante” (ADORNO, 2010, p. 36). No sentido subjetivo e simbólico, ao contrário do aspecto econômico e de propriedade dos meios de produção, talvez possa-se afirmar uma medianização da sociedade, inclusive, situando e contextualizando o problema deste trabalho, na sociedade brasileira hodierna:

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 [...] (ADORNO, 2010, p.17).

A integração de modo algum altera o fundamento econômico das relações de classe, que por sua vez determina limites objetivos da formação, mas transforma radicalmente a ideologia vigente encobrendo as cisões do poderio econômico inclusive para aqueles que sustentam a exploração. Como já foi dito, a indústria cultural desempenha aqui um papel fundamental:

Para a consciência, as barreiras sociais são, subjetivamente, cada vez mais fluidas, como se vê há tanto tempo na América. Por inúmeros canais, fornecem-se às massas bens de formação cultural. Neutralizados e petrificados, no entanto, ajudam a manter no devido lugar aqueles para os quais nada existe de muito elevado ou caro. Isso se consegue ao ajustar-se o conteúdo da formação, pelos mecanismos de mercado, à consciência dos que foram excluídos do privilégio da cultura – e que tinham mesmo de ser os primeiros a serem modificados (ADORNO, 2010, p. 16).

No campo da indústria cultural musical isso não é diferente. A música feita para ser consumida comercialmente não é ouvida como uma linguagem ou como algo que mereça atenção dedicada; ela funciona como “cimento social” (ADORNO; SIMPSON, 1986, p. 138), ou seja, como ajustamento psíquico aos mecanismos, opressões e frustrações da vida. “Esse ajustamento”, escrevem os autores, “materializa-se de dois modos diferentes, correspondendo aos dois principais tipos sociopsicológicos de comportamento de massa em relação à música em geral e à música popular em particular: ‘o tipo ritmicamente obediente’ e o ‘tipo emocional’ (ADORNO; SIMPSON, 1986, p. 138). Os primeiros, “São extremamente suscetíveis a um processo masoquista de ajustamento ao coletivismo autoritário” (p. 138); “Qualquer experiência musical desse tipo é baseada na unidade rítmica da música, uma unidade enfatizadora e irredutível: a sua ‘batida’” (p.139). A integração aparece aqui por um

ajustamento adaptativo à realidade autoimposto: “[...] sua resposta à música expressa de modo imediato o seu desejo de obedecer” (p.139). Já os segundos, “Sentem-se tocados pela expressão musical de frustração, mais do que pela de felicidade” (p.140). No caso do tipo emocional:

O assim chamado elemento liberador da música é simplesmente a oportunidade de sentir alguma coisa. Mas o conteúdo efetivo dessa emoção só pode ser frustrante. A música emocional tornou-se a imagem da mãe que diz: “Vem cá, meu filho, e chora”. É catarse para as massas, mas uma catarse que os mantém todos ainda mais firmemente na linha. Quem chora não resiste mais do que quem marcha. Uma música que permita a seus ouvintes a confissão de sua infelicidade reconcilia-os com a sua dependência social por meio dessa “liberação” (ADORNO; SIMPSON, 1986, p. 140-141).

A integração aparece como uma força significativa no movimento de submissão dos sujeitos ao tempo presentificado da ideologia: é assim. E, por ser assim, só restaria aceitar. No entanto, é prudente lembrar que “como a integração é ideologia, é também – por ser ideologia – frágil, desmoronável” (ADORNO, 2010, p.17). Se se considera que o conformismo e a pressão para a adaptação são crescentes na sociedade, há que se conceber uma tarefa formativa que, por sua vez, redimensione o peso para a adaptação e trabalhe, fundamentalmente, reforçando o polo da autonomia e, como já foi dito, negativamente, o polo da resistência à integração. A força com que a adaptação é imposta aos sujeitos acaba por abrir espaço ao ressentimento para com a formação:

A educação por meio da família, na medida em que é consciente, por meio da escola, da universidade, teria neste momento de conformismo onipresente muito mais a tarefa de fortalecer a resistência do que de fortalecer a adaptação. Se posso crer em minhas observações, suporia mesmo que entre os jovens e, sobretudo, entre as crianças encontra-se algo como um realismo supervalorizado – talvez o correto fosse: pseudo-realismo – que remete a uma cicatriz. Pelo fato de o processo de adaptação ser tão desmesuradamente forçado por todo o contexto em que os homens vivem, eles precisam impor a adaptação a si mesmos de um modo dolorido, exagerando o realismo em relação a si mesmo, e nos, termos de Freud, identificando-se ao agressor. A crítica deste realismo supervalorizado parece-me ser uma das tarefas educacionais mais decisivas [...] (ADORNO, 1995a, p.144-145).

A auto-imposição do ajustamento social, configurada desde a infância, é um dos fatores de embrutecimento dos sujeitos que os impede de viver experiências. Essas seriam fundamentais para a formação, mas são tendencialmente usurpadas pelas desigualdades concretas econômicas e, como já foi sinalizado, pela mediação da indústria cultural. O declínio da capacidade de realizar experiências emerge como central para que se compreenda o embrutecimento dos sentidos, a recusa à formação e, de modo destacado, a recusa à sensibilidade artístico-musical. Compreendida como “a continuidade da consciência em que

perdura o ainda não existente e em que o exercício e a associação fundamentam uma tradição no indivíduo”, a experiência, ou melhor, a brutal privação da experiência, é fundamental para a interpretação do ressentimento. Se a formação deveria ser capaz de produzir consciências verdadeiras (ADORNO, 1995a), a semiformação, a seu turno, produz a reificação das consciências (ADORNO, 2010), que é fortalecida pela falsa relação com elementos formativos também falseados. As consequências disso remetem ao não reconhecimento dos produtos culturais como tais e a uma relação cega com eles que, novamente, sabota a formação.

Tal como o sujeito do ressentimento, “O semiculto dedica-se à conservação de si mesmo sem si mesmo” (ADORNO, 2010, p.33), e desse modo ele sequer pode permitir-se os requisitos para a formação. É assim que a experiência é percebida como antiadaptativa e é recusada:

Provavelmente em um número incontável de pessoas exista hoje, sobretudo durante a adolescência e possivelmente até antes, algo como uma aversão à educação. Elas querem se desvencilhar da consciência e do peso de experiências primárias, porque isto só dificulta sua orientação (ADORNO, 1995a, p.149).

Essas pessoas, precisam odiar o que é diferenciado, precisam interpor entre elas e as coisas do mundo uma camada de estereótipo que as poupe do exercício de perceber a realidade: “Por isto, rangendo dentes, elas como que escolhem contra si mesmas aquilo que não é propriamente sua vontade” (ADORNO, 1995a, p.150), numa dinâmica típica do ressentimento e também, da semiformação. Fica evidente aqui que “não se trata, portanto, apenas da ausência de formação, mas da hostilidade frente à mesma, do rancor frente àquilo de que são privadas” (p.150). A aptidão à experiência precisaria ser construída a partir da conscientização e da dissolução desses mecanismos de repressão que os sujeitos se autoimpõem. Evidentemente não se trata de desconsiderar os determinantes materiais e concretos desses impedimentos, mas trata-se de pensar de que modo o sujeito se torna conivente e volta a produzir contra si mesmo a mesma violência da qual foi vítima.

A inaptidão à experiência se relaciona intimamente com outras incapacidades que também tem seus determinantes materiais, mas cuja integração não se encontra fechada de uma vez por todas. Trata-se da fraqueza em relação ao conceito, que é substituído pelo clichê, pela mentalidade de *ticket* e pelo estereótipo, impedindo experiências intelectuais do pensamento; da fraqueza em relação ao tempo, usurpado pelo trabalho dos não-proprietários, mas também recusado e impossibilitado enquanto conexão das coisas da vida e substituído por pontualidades. Vale indicar que, ao discutir meios habilmente utilizados pelo sacerdote ascético

na fomentação da moral do ressentimento, Nietzsche já alertara sobre a atividade maquinal (NIETZSCHE, 1998, p. 123): ela apequenaria a consciência e permitiria um afastamento de si ao ocupa-la com sequências de afazeres, trazendo a consequência tranquilizadora de reduzir a percepção do sofrimento. Na discussão adorniana, trata-se também da fraqueza em relação à memória, que seria a mediação capaz de fazer, na consciência, a síntese das experiências (ADORNO, 2010). O semiformado irá justamente se orgulhar da sua parca memória abarrotada com ocupações e informações que pretensamente lhe alçariam a um lugar social de maior prestígio, afinal, “a sociedade premia em geral uma não-individação” (ADORNO, 1995a, p.153) e a sociedade burguesa precisa, justamente, criar privilégios e *status* para compensar sua indiferenciação (ADORNO, 2010).

Desprovidos da capacidade de realizar experiências, os semiformados tem sua intuição substituída pela paranoia e pelo delírio de perseguição, com consequências sociopsicológicas que podem ser derivadas do que já foi discutido aqui principalmente no primeiro capítulo. Sem experiência, tampouco é possível formar juízos – aos moldes da captura do esquematismo pela indústria cultural (DUARTE, 2003) –, o que é compensado com medo diante do desconhecido. Ora, aquilo que ainda não se conhece é diferenciado, é não idêntico, é fermento para formação. O medo do desconhecido, além das implicações delirantes e paranoicas, culmina também na recusa ao conhecimento. Tamanha inépcia não é de todo desconhecida do sujeito e isso é fundamental para o ressentimento: “A nova figura da consciência sabe inconscientemente da sua deformação. Isso irrita e encoleriza a semicultura [...]” (ADORNO, 2010, p. 34). E é por isso que a semiformação precisa proteger-se, justamente, da possibilidade de conscientizar-se de si mesma e de, afinal, abrir-se à formação: “A semiformação é defensiva: exclui os contatos que poderiam trazer à luz algo de seu caráter suspeito” (p.35). O desafio formativo aqui é notório e o sujeito, incapaz de individualizar-se, prende-se à uma dinâmica ressentida em que “procura subjetivamente a possibilidade de formação cultural, ao mesmo tempo em que, objetivamente, se coloca totalmente contra ela” (p.33), tal qual a dinâmica da própria semiformação que, “Ao mesmo tempo em que se apossa fetichisticamente dos bens culturais, está sempre na iminência de destruí-los” (p.34).

Um alerta importante acerca da semiformação é que este estado de coisas se tornou possível junto do aumento da riqueza das populações, junto da democratização de acesso a bens formativos, junto de toda disseminação de bens culturais realizada pela indústria cultural. A falácia do simples acesso, e principalmente do acesso facilitado – que não deve ser confundido com democratização – fica evidenciada aqui. Ao proporcionar acesso apenas a elementos semifformativos, impedindo, ao mesmo tempo, os requisitos para a formação, a sociedade



alimenta um narcisismo coletivo: as pessoas sentem necessidade de compensar a consciência de sua impotência social. Como a sociedade burguesa eliminou os momentos de diferenciação, surge em substituição um sucedâneo que captura os restos possíveis de formação e os transforma em símbolos da sua forma de diferenciar: o *status*. A semiformação coloca à disposição das pessoas as possibilidades de, ainda que de modo falseado e mercadológico, adquirirem o produto que pretensamente lhe garantiria acesso ao privilégio da formação, sem de fato fazê-lo. Desse modo, alimenta-se o narcisismo coletivo que, por sua vez, é bastante afinado ao ressentimento:

O narcisismo coletivo alimentado por tal mecanismo faz com que as pessoas compensem a consciência de sua impotência social – consciência que penetra até em suas constelações instintivas individuais – e, ao mesmo tempo, atenuem a sensação de culpa por não serem nem fazerem o que, em seu próprio conceito, deveriam ser e fazer (ADORNO, 2010, p. 32).

O narcisismo coletivo coaduna-se com uma sociedade pautada na lógica da busca por diferenciações substitutivas da possibilidade de individualizar-se. Essas diferenciações, que por sua vez delirantemente exigem privilégios, tendem a ser bastante simplórias e a não exigir esforços formativos do sujeito. Esse mecanismo é importante para que se avaliem, por exemplo, as crassas distinções que são realizadas no Brasil em função de critérios bastante apartados da realidade: “basta a frequência a um certo colégio ou instituto, ou, ainda, a simples aparência de proceder de uma boa família” (ADORNO, 2010, p.32). Pense o leitor nas proporções que isso adquire numa sociedade que tem o histórico escravocrata tal qual a brasileira. Reivindica-se formação para ser considerado integrante de um estrato social superior, mesmo que cada vez se distinga mesmo subjetivamente. Arrogante e autoritário, esse sujeito sequer consegue esconder que tem dúvidas sobre a própria individuação: “Você sabe com quem está falando?”. Já escrevia Adorno (2010) que, no movimento de compensar o fato de não serem ou fazerem o que deveriam ou até gostariam, as pessoas “Colocam-se a si mesmas, real ou imaginariamente, como membros de um ser mais elevado e amplo, ao qual acrescentam os atributos de tudo o que lhes falta e do qual recebem de volta, sigilosamente, algo que simula uma participação naquelas qualidades” (p.32). O mercado rapidamente organiza-se para satisfazer essas demandas: a já citada indústria cultural e, vale dizer, o notório e crescente mercado da educação superior.

Aparentando-se da personalidade autoritária, o semiformado inclui no seu círculo privilegiado e blindado também a autoridade que ele reconhece como representando o poder. Estando entre os salvos, escolhe-se um inimigo e protege-se do engodo que construiu para si

mesmo: “[...] condena tudo que poderia colocar sob julgamento sua opção” (ADORNO, 2010, p. 35). Os correspondentes subjetivos da radical alienação objetiva apropriada intimamente pelo sujeito, quais sejam, uma reação psicótica e formas de delírios coletivos, criam, assim, um inimigo que completa o cenário paranoico do qual o semiformação precisa proteger-se: “E, ao julgar o inimigo – frequentemente escolhido ao acaso por alguém ou até inventado dos pés à cabeça -, encharca-se até o extremo da rudeza imposta objetivamente pelo naufrágio da cultura naquilo que a reclama” (p.35). É válido lembrar aqui da distinção já explicitada entre agressão autoritária e bode expiatório: a semiformação organiza-se de modo profundamente vinculado à personalidade autoritária ainda que possa também, por suas limitações reais na compreensão do mundo, tentar remir-se via bode expiatório. Novamente, evidencia-se a falácia de que a elevação geral do nível de vida resultaria necessariamente num efeito benéfico para a formação: “Dizer que a técnica e o nível de vida mais alto resultam diretamente no bem da formação, pois assim todos podem chegar ao cultural, é uma ideologia comercial pseudodemocrática” (p.27).

A arte é tantas vezes apontada, sem mais, como salvação do estado de precariedade da formação, como se, por princípio, ela sempre e necessariamente fosse capaz dessa formação afetiva. Mas tampouco ela escapa dessa dinâmica: “A semiformação não se confina meramente ao espírito, adultera também a vida sensorial” (ADORNO, 2010, p.25). A música, por exemplo, também é construída de modo pré-digerido, como se escutasse pelo ouvinte para poupá-lo do esforço da percepção: “Só sendo a mesma é que [a música] tem chance de ser vendida automaticamente, sem requerer nenhum esforço da parte do usuário, e apresentar-se como instituição musical” (ADORNO; SIMPSON, 1986, p.126). Ao mesmo tempo, o narcisismo precisa ser alimentado a ponto de o sujeito conseguir compensar a ausência de um Eu e, para isso, o *hit* também precisa ser minimamente diferente: “E só sendo diferente é que ela pode ser distinguida de outras canções – o que é um requisito para ser lembrado e, portanto, ser um sucesso” (p.126). O ouvinte, cúmplice da idiotização retroalimentada pela indústria cultural, pode romper com essa indiferenciação ocupando-se de “decidir” se gosta ou não de tal canção:

O ouvinte é psicologicamente encorajado pela inexorável presença desses tipos, a saltar o que lhe desgosta e a deter-se no que lhe agrada. A limitação inerente a essa escolha e a alternativa claramente delineada que ela contém acarretam padrões de comportamento do tipo gosto/não gosto (ADORNO; SIMPSON, 1986, p.125).

Mas, como já foi problematizado, como falar de gosto e preferências, quando sequer há um indivíduo e quando sequer há um material artístico digno de ser minimamente apreciado? Ora, de um produto cultural digno do nome, o semiformado precisaria se proteger. O

ressentimento, que o faz covarde diante da precariedade formativa com a qual se conforma, reforça a violência da pseudoindividação e das privações de experienciar, de conhecer e de relacionar-se vivamente com o não idêntico:

Por isso, o ódio se insere num ódio maior, mais amplo, o da síndrome sociopsicológica da personalidade autoritária. Esta odeia o divergente em si, sobretudo o que tem um caráter peculiar: tudo deve ser tornado igual. [...] Mas, seja lá como se comporte em relação a isso: no ódio de que falo, não se trata tanto de uma manifestação contra determinados conteúdos ou estruturas, quanto de uma forma de reação que precede tudo isso: a repulsa contra o estranho (ADORNO, 1986a, p. 157).

E, afinal, o estranho pode vir a ser a cultura da qual o sujeito se viu privado: “Se o indivíduo se vê impossibilitado de pensar as suas experiências através de instrumentos culturais que não incorporou, ele só pode desenvolver uma relação de estranheza frente à cultura” (CROCHÍK, 1996, p. 64). Impossibilitado de pensar e de relacionar-se com a cultura, o semiformado terá a seu dispor estereótipos conformadores da mentalidade de *ticket*: “A experiência é substituída pelo clichê e a imaginação ativa na experiência pela recepção ávida” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 165). Já foi dito mais minuciosamente sobre as implicações sócio-psicológicas dessa regressão raivosa contra o não-idêntico, e agora talvez seja mais plausível indicar a proximidade das temáticas aqui discutidas e relacionadas. Personalidade autoritária, preconceito, indústria cultural e semiformação convergem para iluminar o fenômeno do ressentimento, que por sua vez, também é constituído e situado a uma dada conjuntura social, econômica e cultural. Nesse caminho, é válido atentar-se agora para como tal estranheza frente à cultura pode vir a ser impeditiva da experiência, da sensibilidade, da apreciação e do julgamento estético, afinal: “O percebido não se encontra mais presente no processo da percepção” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 166). O embrutecimento dos sentidos se coaduna com a semiformação e compõe-se como um elemento profundamente relacionado ao ressentimento frente às produções musicais.

### **3.1.1 Experiência, sensibilidade, apreciação artística e ressentimento: por uma crítica da racionalidade instrumental.**

Ainda que o diagnóstico sobre o declínio da experiência seja caro a Adorno, é Benjamin que, para começo de conversa, precisa ser retomado aqui. Já nos inícios dos anos de 1930, Walter Benjamin acusou a perda da capacidade de as pessoas se vincularem ao

patrimônio cultural através da experiência das obras culturais e também a perda da capacidade de intercambiar experiências através da narrativa (BENJAMIN, 1994a; 1994b). No texto de 1933 intitulado “Experiência e pobreza” não é sem um certo desalento, ainda que não considere o fenômeno estranho em função de sua compreensão não progressista da história, que ele pergunta: “Pois qual o valor de todo o nosso patrimônio cultural, se a experiência não mais o vincula a nós?” (BENJAMIN, 1994a, p.115).

Esse questionamento ainda ressoa e, novamente, atinge as insuficiências das propostas afirmativas de se garantir o mero acesso a vestígios formativos. Essas insuficiências ficam mais evidentes quando se constata a complexidade da tarefa justamente pela histórica desigualdade de acesso – lembremos que a interpretação proposta aqui tem seu objeto situado numa sociedade marcadamente escravocrata e de distribuição radicalmente desigual da propriedade e, por conseguinte, de todos os demais fins para os quais a propriedade seria meio<sup>62</sup>. Os sinais de ajustamento, até mesmo “das melhores cabeças”, à barbárie de um tempo incapaz de promover experiências e que “impele a partir para a frente, a começar de novo, a contentar-se com pouco, a construir com pouco” já eram, naquela ocasião, percebidos como ambíguos: “Sua característica é uma desilusão radical com o século e ao mesmo tempo uma total fidelidade a esse século” (BENJAMIN, 1994a, p. 116). Tal ambiguidade se coaduna com a dinâmica do ressentimento que, de modo um tanto masoquista, aferra o sujeito naquilo que ele percebe como desolador.

A barbárie decorrente desse estado de coisas que impele os sujeitos novamente de volta naquilo que é percebido como desumano é avaliada por Benjamin em seu sentido de um progresso positivista do qual não se pode escapar: “Ficamos pobres. Abandonamos uma depois da outra todas as peças do patrimônio humano, tivemos que empenhá-las muitas vezes a um centésimo do seu valor para recebermos em troca a moeda miúda do ‘atual’” (BENJAMIN, 1994a, p. 119). O elogio do novo, o abandono da tradição e o preço pago por esse movimento acríptico são fundamentais para as preocupações formativas desenvolvidas aqui. Se abandonamos a memória acumulada, se nos tornamos incapazes de narrar, tal qual os combatentes que retornavam das batalhas da Primeira Guerra Mundial, como experienciar,

---

<sup>62</sup> Reforça-se: considerar a força com que a escravidão e a distribuição desigual da propriedade é fundamental para uma interpretação da sociedade brasileira. No entanto, em se tratando do ressentimento, não é o caso de conclusões precipitadas ou fantasiosas sobre o poder da propriedade ou a benção da opressão: o ressentimento em relação à cultura e às artes relaciona-se mais fortemente com a cumplicidade com a opressão e com a covardia frente às possibilidades de formação e não deve ser imediatamente associado às populações historicamente violentadas do país.

sentir e apreciar? Como realizar a formação das novas gerações, pensando a partir de um conceito lato de educação em que, pelas próprias características que nos definem como espécie é necessário aprender com outros mais velhos ou mais experientes sobre coisas mais simples da vida e da sobrevivência? A dificuldade dessas perguntas se intensifica quando se considera, novamente, a ambiguidade dos sujeitos frente a essas impossibilidades de experienciar o mundo e formar-se. Se a ambiguidade contém potenciais críticos, ela também contém ameaças importantes:

Pobreza de experiência: não se deve imaginar que os homens aspirem a novas experiências. Não, eles aspiram a libertar-se de toda experiência, aspiram a um mundo em que possam ostentar tão pura e tão claramente sua pobreza externa e interna, que algo de decente possa resultar disso. Nem sempre eles são ignorantes ou inexperientes. Muitas vezes, podemos afirmar o oposto: eles “devoram” tudo, a “cultura” e os “homens”, e ficaram saciados e exaustos (BENJAMIN, 1994a, p.118).

Essas ambiguidades não são desprezíveis, pois ilustram o quanto o desejo está também capturado pelas limitações impostas aos potenciais de individualidade e o quanto a indústria cultural se afina com essa dinâmica ao oferecer uma certa cultura consumível. A contradição entre desejo e recusa, expressa desde o título deste trabalho, é uma encruzilhada significativa no que tange às preocupações de ordem formativa, bem como seus desdobramentos. Por mais que seja possível indicar o quanto as pessoas buscam por brechas na administração da vida e o quanto parecem aborrecer-se com outras coisas tantas que de fato são sacrifícios cujo sentido não corresponde a aspectos de uma vida boa, é também possível sinalizar o quanto se desviam desse vestígio do desejo de formar-se recusando as possibilidades que restam ou que surgem contraditoriamente na realidade, reiteradamente se impondo aquele sacrifício.

Aqui vale relembrar da metáfora do caracol, retomada por Adorno e Horkheimer (2006, p. 210) enquanto símbolo da inteligência, destacando sua fragilidade e a facilidade com que, diante de uma ameaça – e quantas são as ameaças para a inteligência, a sensibilidade e a percepção do mundo -, rapidamente suas antenas tateantes e exploradoras do mundo são recolhidas:

Diante de um obstáculo, a antena é imediatamente retirada para o abrigo protetor do corpo, ela se identifica de novo com o todo e só muito hesitantemente ousará sair de novo como um órgão independente. Se o perigo ainda estiver presente, ela desaparecerá de novo, e a distância até a repetição da tentativa aumentará. Em seus começos a vida intelectual é infinitamente delicada. O sentido do caracol depende do músculo, e os músculos ficam frouxos quando se prejudica seu funcionamento. O corpo é paralisado pelo ferimento físico, o espírito pelo medo. Na origem, as duas coisas são inseparáveis (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 2010).

Se a sociedade é hostil para com o desenvolvimento da curiosidade, da aprendizagem, da imitação e da descoberta – e há razões para afirmarmos que se trata desse contexto e é a esse contexto que o sujeito se identificaria -, a consequência é a formação de um desejo de abertura ao mundo repleto de cicatrizes, as quais Adorno e Horkheimer deram o nome de burrice: “Toda burrice parcial de uma pessoa designa um lugar em que o jogo dos músculos foi, em vez de favorecido, inibido no momento do despertar” (2006, p. 210). Se a burrice, tal como entendem os autores, se relaciona intimamente com a inaptidão à experiência e com o embrutecimento dos sentidos, é, por sua vez, a cumplicidade com ela e a covardia diante de sua força que forja o ressentimento. Se a ameaça em colocar as antenas tateantes para fora é severa, há também austeras consequências no recolhimento dessas hastes sensíveis, dentre as quais, o ressentimento. A isso a formação, principalmente na infância, não poderia dar as costas.

Em se tratando da dimensão artística da formação, vale assinalar as consideráveis ameaças e punições para um desenvolvimento razoável da sensibilidade até quando se pretende estimulá-la, coibindo movimentos não assegurados do pensamento, da reflexão e da experiência de um modo geral. Essa relação entre a recusa ressentida à experiência estética e o que foi chamado acima de burrice, fica mais evidente em uma aula de Adorno que compõe o conjunto de aulas sobre Estética ministradas entre 1958 e 1959. Ali, Adorno explicara a seus alunos acerca da motivação para relacionar-se com as obras de arte e também da recusa em fazê-lo:

Esta motivação teria que ser buscada, em geral – posto que eu não posso dizer muito mais em termos psicológicos -, no fato de que se trata de pessoas que foram repreendidas, não importa como – e, sem dúvida, principalmente em sua mais tenra infância - por alguma autoridade forte, com frequência a do pai, tão fortemente apoiada no princípio de realidade – portanto, na atividade prática da autoconservação - que essas pessoas tem uma espécie de angústia frente às coisas que excedem o que elas proibem a si mesmas. E essa angústia, então, muitas vezes é compensada e racionalizada por meio de um certo tipo de falsa arrogância contra o que agora deve ser travessura e bobagem que já não valem nada – uma arrogância que, não obstante, tem muito dos cachos de uva que estão verdes (ADORNO, 2013, p. 74-75, tradução minha<sup>63</sup>)

---

<sup>63</sup> Na obra em castelhano consultada: “Esta motivación podría tener que ser buscada, en general – dado que yo no puedo decir mucho más en materia psicológica -, en el hecho de que se trata de personas que fueran reprendidas, no importa cómo – y, sin duda, mayormente en su muy temprana infancia – por alguna autoridad fuerte, con frecuencia la del padre, tan fuertemente apoyada en el principio de realidad – por lo tanto, en la actividad práctica de la autoconservación - que estas personas tienen una especie de angustia frente a las cosas que exceden lo que ellas se prohíben a sí mismas. Y esta angustia, entonces, muchas veces es compensada y racionalizada por medio de una cierta clase de falsa arrogancia contra lo que ahora debe ser travesura y tontería y para uno no vale nada – una arrogancia que, no obstante, tiene mucho de los racimos de uva que están agrios (ADORNO, 2013, p. 74-75)

A pretensão do controle e do determinismo da educação, nesses casos, desconsidera que a experiência tem algo a ver com a liberdade e o involuntário. A referência às uvas verdes recusadas pela raposa depois de tanto tentar colhê-las sem êxito, mas sabendo que provavelmente estariam saborosas, ilustra a contradição do ressentimento em relação às obras de arte e, novamente, vincula o debate à discussão sobre a semiformação e a autoridade também em sua dimensão pedagógica, o que é importante indicar ainda que seu aprofundamento exceda os limites desse trabalho. Isso tudo sinaliza desafios à educação e alerta para determinantes mais amplos da sociedade e do nível geral de acesso, interesse e disponibilidade para os aspectos estéticos da cultura. Nesse sentido, já Adorno alertava para o “indescritível empobrecimento do repertório de imagens, da riqueza de *images* sem a qual elas [as crianças à época] crescem, o empobrecimento da linguagem e de toda a expressão” (ADORNO, 1995a, p. 146). Tal empobrecimento remete a aspectos sociais mais amplos, para além das organizações escolares e dos núcleos familiares, e indica que socialmente há uma tendência para o ressentimento em relação aos aspectos sensíveis da formação numa sociedade em que triunfou a racionalidade instrumental.

É verdade, no entanto, que, se concordamos com Adorno, a arte, e em especial a música, segue sendo um refúgio para os aspectos ainda não domesticados completamente pela racionalidade instrumental. Se a arte se constitui de modo inseparável do desenvolvimento extra artístico, é também nela que repousam ainda encantamentos banidos pela *Aufklärung*: “No mundo falso, toda a  $\eta\delta\omicron\nu\eta$ <sup>64</sup> é falsa. Por conseguinte, o desejo sobrevive na arte” (ADORNO, 2011b, p. 29). Evidentemente, esses aspectos são tanto provocadores de angústia e recusa (ADORNO, 1991; 1986a; 2011b; 2013), quanto contém importantes potenciais de crítica e verdade. Em função dessa ambivalência, Adorno escreve que “As obras de arte implicam em si mesmas uma relação entre o interesse e a sua recusa”, o que não significa que se trata da recusa desejante do ressentimento, mas uma recusa em entregar-se às fruições que parecem ser demandadas ou provocadas imediatamente pelas obras de arte: “A experiência artística só é autônoma quando se desembaraça do gosto da fruição” (p. 28). Aqui se evidencia a imbricação entre aspectos cognitivos e afetivos da experiência artística, atestando a inseparabilidade de ambos quando se pensa na relação com as obras de arte. Disso desdobrar-se-ia algo que pode levar o nome de experiência artística, aquela que é dificultada a todo ser humano sob a

---

<sup>64</sup> Fruição, prazer, deleite.

racionalidade instrumental, mas que é impossibilitada sobremaneira, inclusive por si mesmo, no sujeito ressentido:

Quem saboreia concretamente as obras de arte é um filistino; expressões como “festim para o ouvido” bastam para o convencer. Mas, se se extirpasse todo o vestígio de prazer, levantar-se-ia então a questão embaraçosa de saber porque é que as obras de arte ali estão. Na realidade, quanto mais se compreendem as obras de arte, tanto menos se saboreiam (ADORNO, 2011b, p. 29).

Em decorrência disso, a arte encontra-se sempre em um lugar arriscado na sociedade burguesa: “Se a arte é já inútil para o sistema da autoconservação – o que a sociedade burguesa nunca lhe perdoou -, deve pelo menos preservar-se através de um tipo de valor de uso, decalcado sobre o prazer sensual” (ADORNO, 2011b, p. 31). Clama-se que as músicas produzam um quantum de prazer e tantas vezes alega-se que isso é degustar e apreciar a obra. Adorno alerta que a sociedade administrada procurará dar funções às obras musicais fundamentadas na lógica da posse, o que por sua vez, impede, justamente, uma relação verdadeira com essas obras (ADORNO, 2011b; 2009a). A indústria cultural, como já foi discutido, consegue fazer um uso bastante hábil dessa lógica e, novamente, quem perde com isso, é a capacidade de experiência do sujeito e sua formação, além das próprias obras de arte, que deixam de ser ouvidas e percebidas e até mesmo deixam de ser produzidas com qualquer pretensão de autonomia frente à forma mercadoria do consumo e da fruição fácil. Ou seja, a apreciação e a experiência artísticas na sociedade burguesa encontram-se fundamentalmente determinadas pelas características dessa sociedade que fomenta a semiformação e o ressentimento em relação às obras musicais:

O caráter burguês tende profundamente a ater-se à mediocridade, em detrimento de uma melhor compreensão. Uma das componentes da ideologia é que ela nunca é inteiramente acreditada e avança do autodesprezo para a autodestruição. A consciência pseudo-formada apega-se ao “isto agrada-me”, sorrindo, cinicamente embaraçada, acerca do facto de a fancaria cultural ser expressamente fabricada para intrujar o consumidor: a arte deve, enquanto ocupação dos tempos livres, ser agradável e facultativa (ADORNO, 2011b, p. 354-355).

Daí Adorno mencionar que a apreciação artística carece de uma dinâmica que envolve uma recusa – não a recusa ressentida – vinculada à ascese: é preciso relacionar-se com a coisa recusando a inebriante captura imediata que a obra possa provocar para poder acessar, de modo cognoscente, uma fruição outra. Na sociedade burguesa, cuja inutilidade da arte lhe custa a obrigatoriedade de expressar um valor sensual, a possível apreciação encontra-se mais comumente relacionada ao oposto da relação ascética: “O burguês deseja que a arte seja



voluptuosa e a vida ascética; o contrário seria melhor” (ADORNO, 2011b, p. 29-30). Tampouco se trata aqui da noção de ascese discutida por Nietzsche como um dos elementos que compõem os valores do ressentimento. Seria, ao contrário de buscar sentidos para o sofrimento, perceber a obra em seus aspectos tanto cognitivos quanto afetivos permitindo-se a apreciação inescapavelmente vinculada à compreensão daquela obra, o que impossibilita o simples deleite vinculado ao “isso me agrada”:

O comportamento tradicional perante a obra de arte, supondo que ela deve por si mesma ser importante, era antes o da admiração: que elas sejam em si o que são, não para quem as contempla. O que nelas emergia e o fascinava era a sua verdade, tal como ela nas obras do tipo kafkiano eclipsa todos os outros momentos. Não eram um meio de prazer de ordem superior. A relação com a arte não era a de incorporação mas, pelo contrário, era o contemplador que desaparecia na coisa [...]. Quem tem perante a arte esta relação genuína, na qual ele próprio desaparece, não considera a arte como objeto; a privação da arte ser-lhe-ia insuportável. As suas manifestações particulares não constituem para ele uma fonte de prazer (ADORNO, 2011b, p. 29).

Essa discussão ganha um destaque importante quando se pensa naquilo que Adorno chama de arte moderna, especificamente as músicas modernas. Incapazes, por sua própria verdade e pela relação que estabelecem com o artista e com o seu tempo, de serem meramente agradáveis, essas músicas acolhem a dissonância e a contradição e, por isso, não tem sido – pelo menos um século nos separam das primeiras obras que acolheram a dissonância nesses termos – incorporada pela indústria cultural. Do mesmo modo que, no Brasil, para alcançarem os espaços (predominantemente brancos – é preciso indicar) de sucesso e audiência, as músicas precisaram romper com suas percussões de matrizes africanas ou com suas violas que lembravam o trabalhador rural para afinar-se com os símbolos estéticos e sonoros dos poderes vigente, a música moderna a que se refere Adorno, precisaria abrir mão de suas dissonâncias desagradáveis. Dito de outro modo, para serem incorporadas pela indústria cultural, as obras precisariam abdicar de seu potencial crítico que, estruturalmente, tampouco tem a ver simplesmente com frases de protestos ou com minorias incluídas entre os instrumentistas – ainda que isso tenha um inegável valor, também pode ser facilmente incorporado na conhecida dinâmica do mercado.

É contra essas músicas, que recusam a se integrar, que se voltaria a ira daqueles que precisaram violentar-se em prol da adequação. A acusação é falaciosa, pois acusa-se de degenerada aquela obra que resiste frente à degeneração do mercado; frente à degeneração fetichista de obras autênticas que foram transformadas em fósseis mercadológicos; acusa-se de

degenerada a obra que rompeu com a expectativa do ouvinte conformado à uma lógica harmônica que resolve as contradições (ADORNO, 2013). Nas palavras de Adorno:

A raiva contra a pretensa destruição dos bens culturais sacrossantos e, por isso mesmo, já não familiares, serve de cobertura aos desejos realmente destruidores dos que se indignam. Para a consciência dominante, desejar outra coisa seria uma atitude sempre caótica, mediante o desvio da realidade petrificada. Os que trovejam violentamente contra a anarquia da arte moderna, que não remonta tão longe, são regularmente os que, por erros grosseiros ao mais simples nível da informação, se convencem da ignorância do que odeiam; são igualmente rebeldes a todo o argumento por não desejarem fazer a experiência do que de antemão decidiram rejeitar (ADORNO, 2011b, p. 354).

A crítica de Adorno nesse caso, vai para além das análises musicais e de comportamento do consumidor ouvinte. Adorno lembra que a constituição do ouvido moderno se dá de modo afinado à harmonização tonal tipicamente associada à sociedade burguesa (ADORNO, 1986; ADORNO, 2011a; ADORNO; SIMPSON, 1986; WEBER, 1995). Isso se torna um fator importante na expectativa do ouvinte acerca de uma harmonia sonora e remete a problemas bastante antigos e amplos do processo civilizatório que desembocou na cultura ocidental vigente. A frase seguinte ao trecho citado acima traz essa indicação com maior evidência: “A divisão do trabalho é incontestavelmente cúmplice em tudo isso” (ADORNO, 2011b, p. 354).

É nesse sentido que a compreensão do ressentimento em relação às músicas é permeada por uma psicologia e uma sociologia do ouvinte, pois este é constituído em relação com a sociedade na qual vive; é transpassada por uma crítica imanente do material musical que compreenda suas pretensões ou não de autonomia e reconheça a história contida na obra; e é permeada também por uma crítica da racionalidade instrumental, que é pano de fundo de toda problemática lançada aqui. A compreensão do ressentimento em relação às músicas demanda que os aspectos que foram discutidos até agora – sejam aspectos psicológicos, sociais, musicais ou filosóficos – sejam situados no movimento da dialética do esclarecimento e no processo de dominação da natureza que visou extirpar toda diferença colocando-a sob domínio da racionalidade instrumental.

Quando a música com pretensões de autonomia recupera o encantamento próprio dos elementos extirpados da racionalidade vigente, ela mobiliza toda uma gama de afetos perfeitamente adaptados à essa racionalidade, mas opostos à possibilidade de perceber e sentir a obra de arte. O ressentimento e a alergia à diferença que o acompanha voltam sua ira contra tudo aquilo que corrompe o conformismo da mentalidade de *ticket*: “A raiva feroz pela diferença é teleologicamente imanente a essa mentalidade e está – enquanto ressentimento dos

sujeitos dominados pela dominação da natureza – pronta para se lançar contra a minoria natural, mesmo quando eles são os primeiros a ameaçar a minoria social” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 171).

A inaptidão a experiência e a separação entre aspectos sensíveis e cognoscentes na relação com as obras musicais mediada pela indústria cultural devem ser compreendidas no interior desse movimento do esclarecimento. Isso traz implicações sérias para a formação que pretende construir uma relação com as obras de arte que recuperem aquele prazer do conhecimento, ao qual se referia Adorno (2011b), para além do hedonismo imediato e impensado que é promovido, de modo repressor e não no sentido da sublimação, pela indústria cultural (ADORNO; HORKHEIMER, 2006). Nas palavras dos autores: “A unificação da função intelectual, graças à qual se efetua a dominação dos sentidos, a resignação do pensamento em vista da produção da unanimidade, significa o empobrecimento do pensamento bem como da experiência: a separação dos dois domínios prejudica a ambos” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 41).

Nas disputas pelo domínio da natureza, a música historicamente ocupou um lugar privilegiado, que tanto acolheu as contradições desse movimento e, em alguma medida, também se rendeu e usufruiu dele, quanto sobreviveu, por sua própria natureza, como um refúgio àquilo que a racionalidade vigente se esforçou para extirpar. O ressentimento em relação às músicas, pensado de um modo mais amplo, se relaciona com esse lugar ocupado por essa arte temporal dos sons, pois as músicas seguem guardando consigo e expressando de modo efêmero muito do que se pretendeu esquecer: “Ela desperta a dança das deusas, ressoa da flauta encantada de Pã, brotando ao mesmo tempo da lira de Orfeu, em torno da qual se congregam saciadas as diversas formas do instinto humano” (ADORNO, 1991, p. 80).

A música tonal vigente é resultado desse longo processo de racionalização que visou matematizar o mundo sem que sobrasse nenhum resto (WEBER, 1995). Schoenberg (2001) escreve que “a arte é, em seu estágio mais elementar, uma simples imitação da natureza” (p.55), tornando-se, posteriormente, uma imitação mais ampla: “não mera imitação da natureza exterior, mas também da interior” (p.55). A oposição a essa lógica mimética visando, ao contrário, dominar a natureza interna e externa é uma marca do processo de esclarecimento que orientou as sociedades ocidentais cuja racionalidade saiu vitoriosa. A instalação da dominação no cerne da cultura ocidental vigente, porém, não foi completa na música. Desde muito cedo, no entanto, o sujeito aprendeu a identificar essa ordenação do domínio à verdade, o que provocou danos severos nos modos de conhecer, sentir, apreciar e construir obras de arte:

O eu, que aprendeu a ordem e a subordinação com a sujeição do mundo, não demorou a identificar a verdade em geral com o pensamento ordenador, e essa verdade não pode subsistir sem as rígidas diferenciações daquele pensamento ordenador. Juntamente com a magia mimética, ele tornou tabu o conhecimento que atinge efetivamente o objeto. Seu ódio volta-se contra a imagem do mundo pré-histórico superado e sua felicidade imaginária (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 25).

Se o ressentimento em relação às músicas no Brasil encontra seus alvos a partir uma dada situação histórico-social, há que se considerar o processo de colonização e toda a violência que o caracteriza também inserido na lógica de expansão da racionalidade instrumental e do domínio que caracteriza o mundo a ela correspondente. As razões, afinal, pelas quais se pode odiar e recusar as músicas são ancestrais e tendem a se expressar no sentido de atacar, justamente, as promessas humanizadoras do contraditório esclarecimento. Deste processo de afastamento e domínio da natureza tanto exterior quanto interior, a música não saiu ilesa: Schoenberg (2001) considera que “o sistema temperado – o qual é somente um expediente para dominar as dificuldades materiais – tem pouca semelhança com a natureza” (p.60). Dito de outro modo, a racionalização do material musical progressivamente acolheu e também se organizou conforme essa racionalidade vigente e, em função disso, a tonalidade, identificada à sociedade burguesa, se cristalizou como uma segunda natureza, a ponto de os ouvidos modernos, regredidos e ressentidos, rejeitarem outras lógicas de ordenação sonora (ADORNO, 1986; 1991).

O sistema temperado, vale lembrar, é a expressão dessa racionalidade matemática nas músicas, visando retirar artificialmente aqueles sons que escapam à perfeição do cálculo matemático. Também é digno de nota que as escalas musicais variam enormemente ao longo da história entre as culturas (WISNIK, 2011), mas foi a lógica tonal temperada, pasteurizada pela indústria cultural, que educou os ouvidos, principalmente, daqueles que foram cúmplices dessa indústria da cultura. De todo modo, é importante ilustrar o raciocínio matemático expresso nas músicas tonais:

Nossa música de acordes racionalizou o material sonoro mediante a divisão aritmética, e respectivamente harmônica, da oitava em quinta e quarta; a seguir, pondo de lado a quarta, da quinta em terças maior e menor ( $4/5 \times 5/6=2/3$ ), da terça maior em tom inteiro maior e menor ( $8/9 \times 9/10=4/5$ ), da terça menor em tom inteiro maior e semitom maior ( $8/9 \times 15/16=5/6$ ), do tom inteiro menor em semitons maior e menor ( $15/16 \times 24/25=9/10$ ). Todos esses intervalos são formados com frações dos números 2, 3 e 5 (WEBER, 1995, p.54).

Essa lógica, afinada ao processo de esclarecimento vitorioso no ocidente, visa ordenar os sons perfeitos sacrificando o ruído, sempre acusado de primitivo ou pouco sofisticado por lembrar uma natureza perdida à qual não se pode retornar e com a qual, sequer consegue-se pensar uma outra relação – ainda que isso seja uma questão de sobrevivência. Outras lógicas musicais se ordenaram a partir de outras racionalidades, a exemplos das modais que “são músicas que procuram o *som puro* sabendo que ele está sempre vivamente permeado de ruído”, pois “Os deuses são ruidosos” (WISNIK, 2011, p. 39, grifos no original). Para o ouvinte ressentido, *grosso modo*, essas sonoridades serão alvo de seus afetos de desprezo e violência, já que:

Essas músicas não poderiam deixar de ter a presença muito forte das percussões (tambores, guizos gongos, pandeiros), que são os testemunhos mais próximos, entre todas as famílias de instrumentos, do mundo do ruído. E é também um mundo de timbres: instrumentos que são vozes e vozes que são instrumentos (vozes-tambores, vozes-cítaras, vozes-flautas, vozes-guizos, vozes-gozo) (WISNIK, 2011, p. 40).

Novamente, um olhar rápido para as estruturas das músicas criminalizadas historicamente, no Brasil, pode ilustrar com excelência o ressentimento nesses casos. Como “A sociedade burguesa está dominada pelo equivalente” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 20), ela precisará defender-se com todas as forças contra aquilo que relembra que uma outra lógica é possível. A alegria que pode acompanhar certos ritos e festas musicadas mostram-se ainda mais perigosos, pois relembram que não só uma outra lógica é possível, como também que uma outra lógica pode ser *mais feliz*. Daí o ressentimento ser um aliado dos impedimentos autoritários do processo civilizatório ocidental: ele é a expressão da subjetivação dos mais mesquinhos e autoritários impedimentos impostos pelo esclarecimento e se opõe, com todas as forças aos aspectos emancipatórios que, contraditoriamente, permaneceram na cultura.

As possibilidades de apreciação e de criação de obras musicais precisam considerar esses impedimentos ancestrais, bem como a relação de domínio da natureza, lembrando que “Toda tentativa de romper as imposições da natureza rompendo a natureza, resulta numa submissão ainda mais profunda às imposições da natureza” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 24). As obras de arte oferecem potenciais forças de oposição a essa lógica: “E diria: a tensão entre esses dois momentos – a ideia de contribuir com a liberdade da natureza por meio de sua dominação progressiva – é a tensão que constitui verdadeiramente o processo artístico, quer dizer, o que define o sentido das obras de arte em geral” (ADORNO, 2013, p. 167, tradução

minha<sup>65</sup>). É em função dessas possibilidades – tensas e não reconciliadas – que as músicas, de um modo geral, tendem a ser recusadas por ouvintes ressentidos.

### 3.1.2 “Se parassem para raciocinar, só lhes restaria entrar em pânico”

A frase que dá nome a esse tópico consta no texto “Teoria freudiana e o padrão da propaganda fascista”, escrito por Adorno em 1951, com colaboração de Horkheimer, e ilustra uma barreira bastante tênue, ainda que bastante rígida, entre a encenação desempenhada pelo fascista e a possibilidade de desistir dela, parando para pensar. Nesse caso, se raciocinassem sobre aquilo que decidiram aceitar, ainda que sem completamente concordar, só lhes restaria o pânico frente a completa ausência de um convencimento racional e legítimo sobre aquilo que promovem. A ira do ressentido pode ser relacionada a esse movimento de encenar a recusa e o desdém quando o pensamento e a experiência, afinal, poderiam lhe dar o testemunho de que, ao contrário, o que a realidade fez e segue fazendo, é violentamente privar os sujeitos de tornarem-se pessoas. Lidar com as contradições da sociedade antagônica e ainda assim buscar e construir espaços formativos seriam possibilidades que demandam certa força do eu que, por sua vez, precisariam de condições formativas para se desenvolver. A frase de Adorno parece indicar que se trata de um movimento que poderia ser significativamente mais simples e que, no entanto, se manifesta com uma dificuldade estarrecedora.

Adorno e Simpson (1986) utilizam-se de uma metáfora de tom semelhante para descrever o ouvinte de música comercial que, rangendo os dentes, decide contra sua vontade: “Para se transformar em um inseto, o homem precisa daquela energia que eventualmente poderia efetuar a sua transformação em homem” (p. 146). Evidencia-se, nessas colocações, a compreensão dos autores de que parece haver um investimento de esforço e energia dos sujeitos contrário ao processo de humanização. As condições para realizar o movimento oposto, então, não estariam tão distantes assim, dada a múltipla determinação do sujeito. Tal como indicara Nietzsche (1998) ao propor que o ressentimento se faz como proteção de uma vida degenerada que luta pela sua existência, Adorno e Simpson (1986) escrevem que “Essa transformação da

---

<sup>65</sup> Na obra em castelhano consultada: “Y diría: la tensión entre estos dos momentos – la idea de contribuir a la libertad de la naturaleza por medio de su dominación progresiva – es la tensión que constituye en verdad el proceso artístico, es decir, lo que define el sentido de la obra de arte en general” (ADORNO, 2013, p. 167).

vontade indica que a vontade ainda está viva neles, e que, sob certas circunstâncias, ela pode ser suficientemente forte para os livrar das influências que foram impostas e que perseguem os seus passos” (p.146). As potencialidades não completamente integradas não podem ser desconsideradas, o que, indicaram Adorno e Simpson (1986), não se encontraria absolutamente alheio às consciências: “[...] a espontaneidade é consumida pelo tremendo esforço que cada indivíduo tem de fazer para aceitar o que lhe é imposto – um esforço que se desenvolveu exatamente porque o véu que recobre os mecanismos de controle se tornou tão tênue” (p. 146).

A tenuidade da barreira, no entanto, não deve ser subestimada, evitando-se posturas pretensamente salvadoras do sujeito do ressentimento. É verdade que ele se constitui como vítima de todo um processo histórico violento de privação da formação e de impedimento à sensibilidade. Apesar disso, ele é também o sujeito que se aferra a essa condição de vítima ao invés de pretender minimamente superá-la – ainda que isso sequer seja plenamente possível dado que a realidade concreta segue sendo de uma sociedade antagonica – atacando aqueles que lhes apontam as algemas (ADORNO; SIMPSON, 1986). Seria preciso se perguntar: se é tão delicado o impedimento e, ao mesmo tempo, tão difícil derrubá-lo, o que seria capaz de se contrapor às forças capazes de aferrar o sujeito à sua, aparentemente deliberada, aniquilação?

A partir da análise da obra freudiana sobre o porquê de as massas se tornarem massas, ainda que não se trate exatamente do ressentimento, Adorno indica que o percurso para as respostas à questão acima estão longe de serem simples. Ele escreve:

A comparação direta das formações de massa modernas com fenômenos biológicos dificilmente pode ser considerada válida, uma vez que os membros das massas contemporâneas são, pelo menos *prima facie*, indivíduos, os filhos de uma sociedade liberal, competitiva e individualista, e condicionados a se manterem como unidades independentes e autossustentadas; eles são continuamente advertidos para serem “robustos” e prevenidos contra a rendição. Mesmo se fosse necessário assumir que sobrevivem pulsões arcaicas e pré-individuais, não se poderia simplesmente apontar para essa herança, mas se deveria explicar por que os seres humanos modernos retornam a padrões de comportamento que contradizem flagrantemente seu próprio nível racional e o presente estágio da civilização tecnológica esclarecida (ADORNO, 2015c, p. 158-159).

Vale aqui um olhar mais demorado a esse fino véu que protege do pânico, mas requer a ausência do raciocínio. Quando analisa os padrões dos panfletos fascistas, Adorno constata que “Eles baseiam-se obviamente mais em cálculos psicológicos do que na intenção de angariar seguidores através da colocação racional de fins racionais” (ADORNO, 2015c, p. 153-154). Há que se considerar, a partir disso, algo que já se discutiu aqui: que a organização vigente da sociedade, supondo-se inclusive a permanência da lógica fascista nos meandros das democracias contemporâneas, em geral, promove a ausência de reflexão e do pensamento; em

geral, estimula-se e premia-se a não individuação (ADORNO, 1995a). Há que se questionar, é verdade, em que medida esse “prêmio” é compensatório do desistir das potencialidades de ser um indivíduo. No entanto, quando se pensa nos limites da autoconservação, talvez seja mais fácil compreender a natureza da força que promove tal desistência – ainda que não se possa desconsiderar a supervalorização da adaptação anunciada e promovida desde a mais primária educação (ADORNO, 1995a). É dessa encruzilhada que se forja o ressentimento. E Adorno alerta:

O *ganho* narcísico fornecido pela propaganda fascista é óbvio. Ela sugere continuamente, e algumas vezes de forma maliciosa, que o seguidor, simplesmente por pertencer ao *in-group*, é melhor, superior e mais puro que aqueles que são excluídos. Ao mesmo tempo, qualquer tipo de crítica ou autoconsciência é ressentida como uma perda narcísica e incita fúria (ADORNO, 2015c, p. 177, grifos no original).

Aprofundando essa reflexão, é preciso apontar a existência de uma gestão da irracionalidade no interior da racionalidade vigente. Em outras palavras, mesmo as sociedades pretensamente democráticas – e essa pretensão é sempre válida – parecem contar com a administração meticulosa da ausência de pensamento. Não se trata exatamente de haver pessoas versadas em psicologia das massas e do ressentimento tramando contra a sociedade, mas de certas lideranças serem capazes de perceber, pelos mecanismos da identificação, as necessidades, por vezes inconscientes dos sujeitos, e de testarem artimanhas retóricas, quase mágicas, elegendo aquelas que *funcionam*: “Tudo o que ele precisa fazer para a psicologia da sua audiência funcionar é explorar astuciosamente sua própria psicologia” (ADORNO, 2015c, p. 182).

Ainda neste texto de Adorno, tem-se que: “De fato, a constante reiteração e escassez de ideias são ingredientes indispensáveis de toda a técnica” (ADORNO, 2015c, p. 155) da propaganda fascista. Quando um demagogo pretende mobilizar a massa criando artificialmente um vínculo libidinal, ao qual se referia Freud (2011), e ele “precisa angariar o apoio de milhões de pessoas para objetivos altamente incompatíveis com o seu próprio autointeresse racional” (ADORNO, 2015c, p. 159), ele também *conta* com o ressentimento enquanto um campo de forças altamente mobilizador. Note-se, a título de exemplo, os recentes chamados contra as universidades, contra as escolas, contra os museus e exposições artísticas, contra gêneros musicais etc. Sempre em nome daquilo que já se discutiu aqui acerca do ressentimento: a



moralidade, os bons costumes, a educação tradicional e até mesmo em nome da “liberdade” de decidir recusar<sup>66</sup>.

O que precisa ser reforçado aqui é que todas essas ambivalências mencionadas não ocorrem nos sujeitos sem severos *conflitos* e esses conflitos também expressam potencialidades, como é sugerido na frase adorniana que dá título a este tópico. Dito de outro modo, o ressentimento é herdeiro da impossibilidade de lidar com conflitos - que tampouco estão resolvidos no sujeito ressentido – visto que é próprio da racionalidade instrumental a ausência de contradições: “Ensina-se o indivíduo a esquecer os conflitos objetivos, que necessariamente se repetem em cada um, em vez de auxiliá-los a resolvê-los” (ADORNO, 2015b, p.101). No esforço de esquecer tais conflitos, o sujeito busca resolvê-los de modos que evidentemente não os solucionam. É nesse sentido que tais ambiguidades, negligenciadas, tornam-se socialmente manipuláveis:

A ambivalência psicológica auxilia a operar o milagre social. A imagem do líder satisfaz o duplo desejo do seguidor em se submeter à autoridade e ser ele mesmo a autoridade. Isso convém a um mundo em que o controle irracional é exercido ainda que tenha perdido sua evidência interna devido ao esclarecimento universal. As pessoas que obedecem aos ditadores também percebem que estes são supérfluos. Eles reconciliam essa contradição ao assumirem que elas mesmas são o opressor brutal (ADORNO, 2015c, p. 172).

Como já foi mencionado na discussão sobre o narcisismo ferido e a subjetividade danificada, impossibilitado de resolver ou minimamente lidar com os conflitos decorrentes da vida na sociedade antagônica neoliberal, os sujeitos buscam outras saídas para a impotência que se escancara. Herdeiro desses conflitos, o ressentimento surgiria quando da percepção, ainda que não plenamente consciente, de que sua cumplicidade em se anular não solucionou os conflitos, apesar de haver cobrado o sacrifício do Eu. Aquela tênue barreira que o separava da possibilidade de parar para pensar e romper com o feitiço ganha agora uma estrutura mais vigorosa: o sujeito contra si mesmo. Nessas condições, “o esnobe, o intelectual, e quem busca o prazer são sempre atacados” (ADORNO, 2015c, p. 178). Estar envolto em sacrifícios sem sentido – e ressentir-se da impotência frente a eles – constitui um cenário que favorece a proximidade já anunciada entre o ressentimento, a semiformação, a indústria cultural e o fascismo:

---

<sup>66</sup> É ilustrativo lembrar aqui de um cartaz que circulou por ruas brasileiras em manifestações dos últimos anos em que se clamava pelo “Direito de não ter direitos”.

Dado que seria impossível ao fascismo angariar as massas através de argumentos racionais, sua propaganda tem necessariamente que desviar de um pensamento discursivo; precisa ser orientada psicologicamente e tem que mobilizar processos irracionais, inconscientes e regressivos. A tarefa é facilitada pelo quadro mental de todos aqueles extratos da população que sofrem de frustrações sem sentido e, portanto, desenvolvem uma mentalidade mesquinha e irracional. Pode muito bem ser o segredo da propaganda fascista que ela simplesmente tome os homens pelo que eles são: verdadeiros filhos da cultura de massa padronizada de hoje, em grande parte subtraídos de sua autonomia e espontaneidade, em vez de se colocar metas cuja realização transcenderia o *status quo* psicológico não menos que o social (ADORNO, 2015c, p. 184).

Assim como o ressentimento, o fascismo não pode ser explicado apenas por disposições psicológicas, o que alerta para um uso perverso dessas disposições por interesses muito mais amplos vigente na sociedade neoliberal. É possível afirmar que, se a exploração do ressentimento, em alguma medida, for adequada ao avanço da sociedade neoliberal, ela será realizada – e as condições para que isso aconteça, ou siga acontecendo, estão dadas. A tarefa de tornar possível “parar para raciocinar”, por questões de convivência democrática e de sobrevivência, segue sendo uma tarefa da qual não é possível desistir.

A lida com os conflitos e as contradições vigentes na civilização, sem menosprezá-las ou ocultá-las parece trazer à tona elementos fundamentais para se compreender e se contrapor ao ressentimento e à gestão do ressentimento inclusive como política de Estado. Sendo essas contradições eventualmente desesperadoras – e é do pânico que parece ser necessário proteger-se -, a lida com o medo emerge como fundamental. Parece fundamental também que tais aspectos sejam considerados desde a formação infantil, lembrando da facilidade com a qual o caracol recolhe suas antenas tateantes. Não se quer com isso dizer que a personalidade de algum modo se enrijeça, ou que não haja esperanças de transformações posteriores, mas concordando com Freud e Adorno, há razões para indicar a pertinência de uma transformação da formação desde a infância. Se existe uma técnica meticulosa de gestão do ressentimento e administração política dos afetos, a formação das pessoas precisaria não aplicar a mesma técnica a um suposto polo oposto, mas verdadeiramente ser capaz de romper com o feitiço que impede o pensamento, a reflexão e a sensibilidade, propondo situações em que o pensamento não pudesse ser evitado (BATISTA, 2000). Seria possível à formação essa tarefa?

### 3.2 O que pode a formação frente ao ressentimento?

Ao indicar que o ressentimento tem importantes raízes na semiformação e que esta, por sua vez, não se desvincula de antigas contradições sociais, tem-se que a formação [*Bildung*]

emerge ainda como um polo que merece esforços enquanto potencializadora de forças capazes de se opor a uma relação com a cultura e a música pautadas no ressentimento. No entanto, esse caminho está longe de ser autoexplicativo como algumas retóricas progressistas fazem parecer. Se parece oportuno e necessário afirmar que a formação requer esforços, isso indica apenas o começo da tarefa, além de implicar limites, visto que contradições sociais importantes não serão imediatamente transformadas através da formação. Ademais, o que foi discutido até aqui permite afirmar que, em se tratando do ressentimento em relação às músicas, é tanto necessário cuidar de uma formação musical abrangente quanto é imprescindível a apropriação de um repertório cultural amplo em termos não diretamente musicais, no sentido da lida com o medo, com o diferente e com as contradições, por exemplo. Evidentemente, esses aspectos todos estão contidos no conceito de formação, mas esmiuçá-lo requer que se atente para aspectos não diretamente musicais da educação musical, principalmente quando se trata do ressentimento, e também aspectos cognitivos e emocionais envolvidos tanto na experiência musical quanto na elaboração dos conflitos tipicamente associados ao ressentimento. Requer também que essa preocupação seja situada historicamente, o que segue exigindo um exercício de interpretação da realidade, afinal, a própria ideia de que as pessoas devam ser formadas – e musicalmente formadas – é histórica:

O ideal de que a música deveria ser ou teria de ser entendida por todos, ideal muitas vezes suposto como nada problemático, tem, ele mesmo, o seu caráter histórico-social. É um ideal democrático; quase não teve vigência durante o feudalismo. Naquela época, a prioridade estava com aquilo que, no sentido de Platão e Santo Agostinho, se poderia chamar de função disciplinadora da música, e não algo como um entendimento ou uma fruição universal. A música passou, então, a ser também particularmente considerada como uma espécie de ciência esotérica; não se transmitiam partituras, mas apenas vozes, presumivelmente para manter a *misera plebs* longe da cozinha alquimista do contraponto. Depois do *Tristão*, a adesão temporária e precária começa agora por sua vez a balançar (ADORNO, 1986, p. 149).

Não é simples afirmar que a contemporaneidade partilha de um ideal formativo musical nesses termos, mesmo porque a formação musical ainda permanece marcada pela ideologia do talento ou pela esfera do reconhecer aquilo que foi *hit* durante uma dada etapa da juventude. Nos dois casos, flerta-se com o ressentimento. No primeiro caso, Adorno (2013) alerta sobre a supervalorização do talento em uma sociedade que justamente impede uma relação de entusiasmo com as obras artísticas. Essa sociedade precisaria de uma crença compensatória no dom natural, alheio à vontade e à consciência, enquanto uma ideologia que justifique o modo como extirpa das pessoas sua capacidade de reagir a obras musicais: “[...] que a musicalidade seja uma graça de Deus, que caia do céu e que o indivíduo não tenha

nenhuma participação nela pertence ao tesouro da convenção burguesa [...]”(ADORNO, 2013, p. 76, tradução minha<sup>67</sup>). No segundo caso mencionado, fica explícita a tendência a considerar “formação musical” aquilo que é resultado de uma exposição involuntária aos *hits* da indústria cultural de uma época.

Pensar, então, as possibilidades da formação frente ao ressentimento detidamente, pode ser favorecido por uma divisão, mais ou menos didática, dos núcleos de socialização através dos quais uma pessoa se (de)forma. Diz-se divisão didática, pois essas esferas não são separadas e esferas mais amplas como a mídia, por exemplo, exercem um peso fundamental em esferas como a família, ou outra instituição socialmente responsável pelos primeiros cuidados, e a escola. O primeiro núcleo de socialização de uma criança é o que pode ser entendido como família, seja ela formada pelas mais diversas configurações. Há também que se considerar infâncias institucionalizadas, em que o Estado tem a função de garantir esse primeiro momento de cuidado e socialização. Esse primeiro núcleo familiar tende a ser um alvo importante, inclusive, de culpabilização na busca imediatista e irrefletida por encontrar culpados para as mazelas sociais. O ressentimento dos professores e diretores frente à impotência real com a qual se deparam cotidianamente, somada aos tabus acerca da profissão de ensinar que, sedimentados, convertem-se em forças reais (ADORNO, 1995e), pode, em alguma medida se relacionar com o modo aparentemente vingativo de culpabilizar as famílias, frente a uma situação generalizada de precarização da formação que poderia soar como uma falha em seu trabalho.

Porém frente às pressões sociais, econômicas, políticas e da indústria cultural, como pensar os espaços formativos no interior da família? Retomemos os escritos de Adorno e Horkheimer (1973):

A família cumpre cada vez menos a sua função de instituição de aprendizagem e educação. Na Alemanha, ouve-se dizer hoje, repetidamente, mesmo a respeito dos filhos das camadas superiores da sociedade, “nada trouxeram de casa”; e os professores universitários comprovam até que ponto é escassa a formação substancial, realmente experimentada pelos jovens, que possa ser considerada como pré-adquirida (ADORNO; HORKHEIMER, 1973, p. 143).

---

<sup>67</sup> Na obra em castelhano consultada: “[...] que la musicalidade sea una gracia de Dios, que caiga del cielo y que el individuo no tenga ninguna participación en ella pertenece al tesoro de la convención burguesa [...]” (ADORNO, 2013, p. 76).

Mas, novamente, Adorno e Horkheimer compreenderão essa descaracterização da família como instância formativa no interior da perda da utilidade prática da formação. E se a decadência histórica – e não particular – da família contribuiu para agravar as propensões totalitárias, essas propensões tem suas raízes nas mesmas tendências econômicas que vão reconfigurando a família e destituindo o poder do indivíduo (ADORNO; HORKHEIMER, 1973). No entanto, tampouco isso que se chama aqui de família é um modelo universal, natural ou inquestionável. Ao contrário, se esse modelo nuclear de família surgiu num dado momento e possibilitou um dado tipo de educação e configuração subjetiva no interior de uma dada estrutura socioeconômica, não é de se surpreender que ele também se transforme. Tais transformações não são por princípio decadentes, mas tampouco são necessariamente evoluções num sentido positivista. O que se pretende propor aqui é que, num contexto de perda do poder familiar e de invasão dos espaços privados de educação e formação pelos conglomerados econômicos via elementos midiáticos, a família encontra-se tantas vezes impotente frente às necessidades formativas.

Quando se considera historicamente a preocupação com uma educação formal no Brasil, pensando na formação dos adultos da família, tem-se que poucas gerações separam as crianças de hoje do analfabetismo<sup>68</sup> e da completa impossibilidade de acesso à escola. A perda da formação oral tradicional, já mencionada, complementa o desalento familiar frente às necessidades formativas. De todo modo, vale assinalar que Adorno já anunciava a preocupação com a formação musical de crianças que não tinham experiências musicais *apesar de viverem em lares musicais* (ADORNO, 1995a). O que se tende a oferecer como substituto da formação são simulacros da indústria cultural e dogmas religiosos cristãos – no Brasil contemporâneo, marcadamente neopentecostais -, duas significativas autoridades que, sem maiores mediações ou tempo de reflexão, parecem amparar as famílias no desamparo concreto e real das existências danificadas. Adorno (2010) já havia anunciado, no texto sobre a semiformação, que a heteronomia apenas trocou sua figura de autoridade no processo da modernidade, passando da bíblia para a indústria cultural. No cenário brasileiro, como já foi indicado brevemente na discussão sobre as músicas que tendencialmente comporiam um perfil do ouvinte do ressentimento, haveria que se considerar, com um aprofundamento que não é possível a esse trabalho, o quanto a autoridade da bíblia e da indústria cultural convergiram para compor um

---

<sup>68</sup> Em 2018, a título de exemplo, a taxa de analfabetismo das pessoas de 15 anos ou mais de idade foi estimada em 6,8% (11,3 milhões de analfabetos) (IBGE, 2018). É preciso acrescentar ainda diferenças socioeconômicas, regionais e de cor/raça, dado a já discutida disparidade que caracteriza a realidade brasileira.

importante núcleo de socialização de matrizes cristãs (CUNHA, 2004; MENDONÇA, 2009; 2014). Há que se indicar cristão, ainda que não seja o caso de generalizar e abolir contradições, pois esse vínculo político-educacional-midiático não parece ser o caso de religiões de outras matrizes.

É necessário sugerir que, visto que a recusa própria ao ressentimento se fantasia de livre escolha, a desautorização da família pelos núcleos religiosos cristãos ou midiáticos não tende a ser percebida como heteronomia, mas algo como uma formação *natural*. É a educação formal possibilitada pela escola e pela universidade que tendem a ser acusadas de invasão do espaço privado e desautorização da família. Seria interessante recorrer a dados empíricos e conhecer mais minuciosamente os valores atribuídos pelas famílias a esses diferentes núcleos de socialização, mas ainda assim, o pensamento teórico permite indicar diferenças no modo de se perceber a autoridade midiática, por exemplo, em oposição à escolar. Tanto no sentido das religiões cristãs quanto no da indústria cultural alerta-se para a proximidade com o ressentimento em relação aos elementos culturais e musicais.

Um outro núcleo importante de socialização, fundamental quando se pensa a formação e já mencionado acima, é a escola, ou, em termos mais gerais, a educação formal. Aqui, novamente é preciso ter em vista que para discutir o que é possível fazer contra o ressentimento é fundamental a autorreflexão sobre a escola ser também promotora de ressentimento. Elementos como a educação para a frieza, a competição, a humilhação, o desempenho, a eficácia e a severidade (ADORNO, 1995a; 1995b; 1995d; 1995f; 2010) carecem de uma crítica responsável sobre o quanto, afinal, a educação formal está afinada com a lógica e a gestão do ressentimento. Novamente, o cuidado é não jogar a criança com a água do banho, fomentando a defesa do sucateamento da educação pública e gratuita, por exemplo. Há que se considerar a importância da função social de formar pessoas; no entanto, é ingênuo diminuir o papel da escola enquanto formação profissional perfeitamente adaptada para o mercado de trabalho, como inclusive a propaganda de algumas instituições educacionais anuncia. Na sociedade desigual e injusta, pautada na exploração do trabalho, a escola cumpre o papel de conformar as pessoas desde a mais tenra infância à lógica e ao “desejo” do mercado: qual é o profissional que *o mercado quer*?

Ora, tal demanda encontra seu sentido numa sociedade em que aquele que não se adapta está condenado à completa exclusão. No mundo vigente, é de fato uma questão de sobrevivência adequar-se e qualificar-se ao mercado de trabalho sob pena de deixar de existir. Essa é uma das contradições fundamentais da sociedade vigente, pois, ao invés de garantir a sobrevivência individual e coletiva, ela passa a ameaçar todo o tempo essa sobrevivência. A

formação (*Bildung*), já falsificada enquanto semiformação (*Halbbildung*), se formaliza nas instituições de ensino enquanto formação profissional para o mercado de trabalho (*Ausbildung*), que por sua vez obedece a distinções socioeconômicas e aos valores de troca das profissões:

Ainda que o ideal educacional, através da especialização das ciências do espírito e das ciências da natureza, tenha mantido por muito tempo a demanda de transmitir a cultura do espírito e os conhecimentos técnico-científicos que entram diretamente na infraestrutura do sistema produtivo capitalista, a progressiva divisão do trabalho e a crescente hegemonia do aparato tecnológico e da organização econômica transformaram o ideal educacional tradicional. Aparentemente, seu objetivo não é mais o indivíduo com talentos diversos e com formação abrangente, mas o produtor disponível no mercado e jurado com os objetivos da economia. A pedagogia está focada na otimização dos processos de aprendizagem em relação à sua relevância para o trabalho economicamente rentável. Formar é, acima de tudo, oferecer uma qualificação para o mercado de trabalho (ZAMORA, 2009, p. 38, tradução minha<sup>69</sup>).

As recorrentes crises globais do capital evidenciam as contradições até mesmo desse objetivo instrumental, que fica abalado e cada vez mais restrito, pois a qual parcela da população ainda é possível garantir um emprego minimamente viável em função do consumo educacional? E qual é a rentabilidade possível no capitalismo financeiro? Soma-se a essas perguntas, algumas especificidades do lugar do Brasil no mercado global: de que modo virá a se organizar o mercado de trabalho quando a educação formal sequer garantir a formação profissional e se transformar em meio de enriquecimento de conglomerados empresariais da educação? Evidente que seguem havendo contradições e espaços em que ainda é possível minimamente exercitar o pensamento, no entanto, esses espaços são também solapados pelas demandas subsequentes do mercado. De que modo sobreviver se a qualificação não permitir a adaptação? Se o saber artístico, intelectual, reflexivo e sensível já carrega seu rótulo de inútil há um tempo significativo, restrito ou às pessoas que não dependem do próprio trabalho ou aos que se atribui um grande talento, quais saberes sobreviverão como úteis na era dos algoritmos? E de que modo toda essa reconfiguração impactará no fomento do ressentimento? Zamora (2009) escreve que:

---

<sup>69</sup> No original: “Aunque el ideal educativo, a través de la especialización de las ciencias del espíritu y las ciencias de la naturaleza, ha mantenido largo tiempo la exigencia de transmitir tanto la cultura del espíritu como los saberes científico-técnicos que entran directamente a formar parte de la infraestructura del sistema productivo capitalista, la progresiva división del trabajo y la creciente hegemonía del aparato tecnológico y la organización económica han transformado el ideal educativo tradicional. Aparentemente su meta ya no es el individuo con talentos diversos y formado de manera integral, sino el productor disponible en el mercado y juramentado con los objetivos de la economía. La pedagogía se vuelca en la optimización de los procesos de aprendizaje en relación con su relevancia para el trabajo económicamente rentabilizable. Formar es sobre todo ofrecer una cualificación para el mercado de trabajo” (ZAMORA, 2009, p. 38).

O que é subtraído da formação profissional (*Ausbildung*), aquilo do qual se deve abstrair para participar das trocas sociais como produtor ou consumidor, que não é exigido ou recompensado pelo mercado de trabalho, é marcado com a marca do inútil, seu destino está vinculado ao "tempo livre" ou deslocado para a marginalidade dos grandes e dos excêntricos. A cultura do espírito limita-se aos círculos da arte, onde é comemorada em vão como autonomia diante da práxis social alienada sob os imperativos do sistema produtivo e como aspectos de uma individualidade ampliada ou de uma interioridade não funcionalizada. Mas isso, na verdade, significa sua neutralização e possibilita outra forma de funcionalização (ZAMORA, 2009, p. 35, tradução minha<sup>70</sup>).

Há uma transformação significativa nesse contexto, tendo como foco o ressentimento, que é a progressiva anulação, nos termos do mercado, dos saberes tradicionalmente vinculados à escola. A relação entre formação e humanização vem apresentando-se ardilosa ao menos desde as propostas de completa desregulamentação do mercado iniciada nos anos de 1970, bem como a relação entre educação e emprego (ZAMORA, 2009). A formação segue sendo anunciada como um meio importante para qualificar-se para um futuro incerto do mercado de trabalho. Tanto as pessoas como as instituições de ensino são avaliadas a partir do quanto conseguem cumprir tal adequação que, afinal, por questões determinadas pelo mercado, é uma proposta impossível de ser cumprida. A ameaça do fracasso e o medo da exclusão atravessam de ponta a ponta o percurso formativo e profissional (ZAMORA, 2009; BUDE, 2017). Tal movimento acirra a indisfarçada atribuição de poderes sociais justamente aos bem adaptados que, cúmplices da própria aniquilação como sujeitos sensíveis e cognoscentes, sentem-se cada vez mais autorizados a se desfazerem do peso civilizatório que os incomodava e que recusaram, ainda que ambigualmente, ao longo de suas vidas. Os critérios do mercado impõem e autorizam o desprezo a tudo aquilo que lembre a possibilidade de formação perdida.

Há também que se considerar o ressentimento daqueles que investiram o que não possuíam no mercado da educação - pensando principalmente o mercado de ensino superior que deixa evidente sua finalidade profissional e assiste a olhos vistos a expansão de vagas privadas - almejando, se não espaços de formação, condições para adequar-se ao mercado de trabalho: “Que preparação melhor para a lógica do capital e para suas regras de rentabilidade, de produtividade e de culpa do que entrar no mercado de trabalho endividado?”

---

<sup>70</sup> No original: “Aquello que se sustrae a la formación profesional (*Ausbildung*), aquello de lo que hay que abstraer para participar en el intercambio social como productor o consumidor, que no es exigido ni recompensado por el mercado de trabajo, queda señalado con la marca de lo inútil, su destino queda vinculado al “tiempo libre” o es desplazado a la marginalidad de lo genial y lo excéntrico. La cultura del espíritu es confinada a los círculos del arte, donde es celebrada vanidosamente como autonomía frente a la praxis social alienada bajo los imperativos del sistema productivo y como ámbito de una individualidad ampliada o una interioridad no funcionalizada. Pero esto supone en realidad su neutralización y posibilita otra forma de funcionalización” (ZAMORA, 2009, p. 35).



(LAZZARATO, 2014, p. 63), pergunta Lazzarato ao discutir o endividamento dos universitários estadunidenses em “O governo do homem endividado”. Em termos gerais, o cenário, dadas as devidas proporções, tem os contornos anunciados por Nietzsche (1998; 2011) quando este constatou a vitória do ressentimento e as contradições da educação e da cultura. As contradições, perguntas e espaços em aberto na não completa integração talvez lancem ainda alguma luz à precária imaginação de nosso tempo.

Tendo situado a escola e a educação formal num cenário mais amplo, que inclui pensar a precarização do emprego em tempos de acirramento neoliberal e a imposição de uma lógica empresarial à escola e ao sujeito, voltemos o olhar para as relações escolares. A figura do professor emerge como objeto de análise, pois ele é um mediador do acesso à formação, também (semi)formado em meio a relações contraditórias com a cultura, cuja relação com o conhecimento e com os alunos está longe de ser simples. Nessas relações, encontra-se aquilo que Adorno nomeou como tabus acerca do magistério (1995e), que remetem a uma ambivalência arcaica frente às pessoas ditas estudadas e que são vinculados ao ressentimento e à semiformação bem como às dinâmicas autoritárias. Sobre o uso da terminologia “tabu”, Adorno explica que a utiliza no sentido de uma:

[...] sedimentação coletiva de representações que, de um modo semelhante àquelas referentes à economia [...] em grande parte perderam sua base real [...] conservando-se porém com muita tenacidade como preconceitos psicológicos e sociais que, por sua vez, retroagem sobre a realidade convertendo-se em forças reais (ADORNO, 1995e, p. 98).

O menosprezo frente ao professor, aquele que, afinal, encontra sua função social fundamentalmente vinculada à tarefa formativa, tem raízes profundas que precisam ser melhor conhecidas para que se aprofunde a compreensão acerca da ambivalência própria ao ressentimento frente à possibilidade de aprender e formar-se. Essas ambivalências, vale destacar, precisam tanto ser alvo de uma crítica da tarefa pedagógica, quanto carregam lampejos de possibilidades não conformistas. Freud (1974) já havia discutido a ambiguidade que envolve a profissão de ensinar e o quanto a tarefa educativa, ainda que tenha sua função necessariamente vinculada aos aspectos intelectuais e cognitivos, inescapavelmente enreda-se em elementos afetivos e inconscientes que precisam ser considerados por esses se interporem entre os alunos e o conhecimento. A importância dessa discussão soa evidente em se tratando do ressentimento como objeto. Sobre os professores, Freud (1974) escreve:

Nós os cortejavamos ou lhes virávamos as costas; imaginávamos neles simpatias e antipatias que provavelmente não existiam; estudávamos seus caracteres e sobre estes formávamos ou deformávamos os nossos. Eles provocavam nossa mais enérgica oposição e forçavam-nos a uma submissão completa; bisbilhotávamos suas pequenas fraquezas e orgulhávamo-nos de sua excelência, seu conhecimento e sua justiça. No fundo, sentíamos grande afeição por eles, se nos davam algum fundamento para ela, embora não se possa dizer quantos se davam conta disso. Mas não se pode negar que nossa posição em relação a eles era notável, uma posição que bem pode ter tido suas inconveniências para os interessados. Estávamos, desde o princípio, igualmente inclinados a amá-los e a odiá-los, a criticá-los e a respeitá-los. A psicanálise deu o nome de ‘ambivalência’ a essa facilidade para atitudes contraditórias [...] (FREUD, 1974, p. 286).

Adorno, sem negligenciar a ambivalência indicada pelo pai da psicanálise, mas situando-a historicamente, indica que o menosprezo do qual o professor pode ser alvo “tem raízes feudais e precisa ser fundamentado a partir da Idade Média e do início do Renascimento” (1995e, p. 101), lembrando das antigas referências aos professores como escravos e monges cuja força, se é que pode ser dito assim, é vinculada ao intelecto e, por conseguinte, separada da força física (ADORNO, 1995e). O intelecto “sempre detinha uma determinada função na condução da sociedade, mas tornava-se suspeito em qualquer lugar onde as prerrogativas da força física sobreviveram à divisão do trabalho” (1995e, p. 102). No contexto de intensificação da lógica neoliberal e sua invasão dos espaços formativos, tem-se, novamente, a pergunta sobre os afetos que medeiam as relações com os professores representantes de saberes das ciências humanas e sociais, de um modo geral, e dos âmbitos artístico e musicais, especificamente.

Por uma herança histórica somada às circunstâncias contemporâneas, o professor torna-se o alvo de “Uma atitude em que se misturam o respeito pela independência do espírito e um desprezo, ainda que ténue, por quem, não portando armas, logo pode se tornar vítima de esbirros” (ADORNO, 1995e, p. 102). As conhecidas greves docentes em que os manifestantes são inescrupulosamente contidos com violência policial dão testemunho dessa dinâmica, bem como a ambivalência da opinião pública frente às contradições evidenciadas. Afinal, aqueles que são representantes de um nível elevado de formação sequer podem garantir o próprio salário e são violentados sem pudores pela força física, lembrando as contradições indicadas acima acerca da relação obsoleta entre formação, emprego seguro ou humanização. A autoridade docente, desvinculada de posição social ou de força física acaba sendo, de modo ressentido, desautorizada: “O poder do professor é execrado porque só parodia o poder verdadeiro, que é admirado” (1995e, p. 103).

Apesar da notória “fraqueza” em termos de alocação social e de força física, o professor segue associado às funções de castigo, como sendo aquele mais forte e detentor do saber que castiga o mais fraco, o que ainda não detém o conhecimento (ADORNO, 1995e).

Nessa dinâmica, que possivelmente ainda tem seus vestígios dado que a punição e a violência não desapareceram do contexto escolar, o professor é percebido como um veterano de guerra, mutilado, que agora ensina e retribui o castigo sofrido (ADORNO, 1995e). Na relação entre professor e aluno, entre aluno e conhecimento e até entre o professor e o conhecimento, uma série de sofrimentos tendem a ser menosprezados e ocultados sendo também mal elaborados. Até mesmo a privação do conhecimento e da possibilidade de aprender, evidenciada na precariedade histórica do acesso à formação no Brasil, fomenta afetos que, mal elaborados, podem se desdobrar no ressentimento que, por sua vez, será refratário à formação:

O tempo favorito do aluno ressentido é o do futuro do pretérito, pois aquilo que ele poderia ter sido e que não foi, a saber, um verdadeiro interventor com voz ativa na sala de aula, não se concretiza, assim como a sua vingança que parece nunca chegar. Daí a ideia da vingança adiada que esteia o prazer do ressentido diante do sofrimento que o outro lhe imputou (ZUIN, 2010, p. 64).

Desdobra-se disso a importância, destacada por Adorno ao pensar a tarefa formativa após Auschwitz, de não se reprimir os afetos que circundam a atividade educativa, mas de se lidar com eles evitando uma educação em que a severidade e a disciplina se transformem em fins e formem para a insensibilidade e para a frieza, já que, ainda que de modo brando, o professor parece continuar herdeiro dos afetos que acompanham a imagem do carrasco. Se, por um lado, acolhendo a importância da autoridade para a formação do eu tal qual havia sido postulado por Freud, Adorno (1995a; 1995d) entende a autoridade como um momento importante do processo formativo para a autonomia e a emancipação, de outro lado, Adorno alerta acerca do mau uso de glorificar essa etapa transformando-a em finalidade de uma pretensa formação que é mais vinculada a mutilações psicológicas próprias de um eu frágil e incapaz de constituir-se. Sobre a severidade na educação, Adorno afirma que:

O elogiado objetivo de “ser duro” de uma tal educação significa indiferença com a dor em geral. No que, inclusive, nem se diferencia tanto a dor do outro e a dor de si próprio. Quem é severo consigo mesmo adquire o direito de ser severo também com os outros, vingando-se da dor cujas manifestações precisou ocultar e reprimir (ADORNO, 1995d, p. 128).

Se a tarefa formativa, e por desdobramento a atividade do professor, não deve perder de vista sua dimensão de mediação dos saberes da ciência, das artes e da cultura em geral, tampouco se pode obliterar a dimensão afetiva dessas relações sob pena de tal negligência fomentar impedimentos formativos e ressentimentos contra os já precários espaços de formação e, mais que isso, contra a possibilidade mesma de formar-se. Ao contrário da extirpação dos

elementos afetivos, a formação precisa lidar com eles, o que não significa domesticá-los ou gerenciá-los, mas acolhê-los em suas contradições, inclusive lidando com os limites da própria cultura e formação:

A educação precisa levar a sério o que já de há muito é do conhecimento da filosofia: que o medo não deve ser reprimido. Quando o medo não é reprimido, quando nos permitimos ter realmente tanto medo quanto esta realidade exige, então justamente por essa via desaparecerá provavelmente grande parte dos efeitos deletérios do medo inconsciente e reprimido (ADORNO, 1995b, p. 129).

Um cenário em que o medo é inclusive estimulado na educação parece favorecer que o indivíduo, enfraquecido e incapaz de vislumbrar possibilidades outras, aferra-se cegamente a coletivos que parecem protegê-lo e fortalece-lo, ainda que isso não seja exatamente verdade, como já foi discutido. Se no processo formativo escolar os grupos de crianças, adolescentes e jovens desempenham um papel importante, sendo um meio para uma socialização permeada pelo relacionamento e encontro com o outro e com o diferente, também podem favorecer o oposto: a violência, a exclusão, a humilhação. A constatação, inclusive empírica, dessa segunda possibilidade não deixa muitas dúvidas acerca de sua fecundidade na contemporaneidade, quando a sociabilidade é marcada por relações violentas e excludentes. Isso sinaliza a importância de uma educação pautada no acolhimento aos afetos, por vezes contraditórios, em que seja possível experienciar as possibilidades do diferente. Também insere o debate educacional na dinâmica do preconceito em que, justamente aquilo que “é abstrato, externo a nós, se torna concreto e familiar, o que é concreto e próximo se torna distante e estranho” (CROCHÍK, 2011, p. 35).

Sendo a escola um território formativo, o debate sobre inclusão deve ser levado a sério dado sua importância para a constituição dos sujeitos. Adorno e Horkheimer (2006), discutindo as contradições do esclarecimento, já apontavam o quanto o medo reprimido frente ao desconhecido é capaz de promover esforços no sentido da dominação e da extirpação desse desconhecido, o que se afina com a dinâmica autoritária e ressentida afeita à barbárie. Crochík escreve que, na sociedade administrada, “nada pode ficar de fora, porque o que está fora gera medo, daí que os diferentes são reduzidos aos conceitos prévios, o que ocorre no preconceito” (2011, p. 35). Aqueles não reconhecidos pelo grupo, em função do medo irrefletido, podem ser condenados à exclusão, à marginalização e até à violência direta. Na lida com o medo, com os afetos, com a sensibilidade e com o diferente, a escola encontra possibilidades de se contrapor ao conformismo violento. Essa lida, longe de ter uma receita, implica em construir espaços

escolares em que não seja possível evitar a reflexão e a experiência acerca dessas questões, acolhendo-se as contradições e os desafios que emergem dessa tarefa:

A oscilação e a dúvida são o nascedouro da experiência; a pergunta das crianças que se repete e nunca se responde guia a curiosidade para o que não conhecemos. São elas – a oscilação, a dúvida e a pergunta – que podem reestabelecer a experiência por negar a certeza do preconceito (CROCHÍK, 2011, p. 41).

A importância do coletivo, não desconsiderando suas ameaças, pode ser explicitada quando se reflete sobre qual é o tipo de relação com o outro que a educação formal tende a promover. Na lógica do mercado, a competição e a eliminação daquele que pode vir a ser um concorrente estimulam que as pessoas não possam pensar e conviver pautadas em uma lógica colaborativa em que a diferenciação individual seja capaz de realizar-se sem que emergjam ameaças. Quando o outro – o professor, o colega – é alguém com quem se pode contar, pois reconhece-se no outro sua humanidade, abrem-se possibilidades de convivência democrática que ainda não estão realizadas: “a expressão ‘seja você mesmo’ é repetida frequentemente. Mas se só somos por meio dos outros, ao negar a identificação negamos a nós mesmos: o auge da socialização burguesa é a solidão, o não reconhecimento de sentido em nada que exista” (CROCHÍK, 2011, p. 41). Sem menosprezar os desafios dessas potencialidades, é importante assinalar que tampouco são tarefas absolutamente inviáveis.

Em se tratando da formação artístico-musical, essas questões encontram correspondência em uma educação que trabalhe para garantir uma variedade de repertório, de experiências e de reflexões, desde os tempos infantis, ultrapassando-se a rendição à indústria cultural que pode tornar os professores reféns daquilo *que as crianças dizem gostar*: “No afã de obter rapidamente esse resultado, o professor não apresenta limites ao repertório, nem faz julgamentos: se a canção faz sucesso e é consumida pelos alunos, presta-se automaticamente ao trabalho na escola” (NOGUEIRA, 2015, p.111). Em nome de um respeito pelo lugar do aluno em oposição à função da escola de justamente *tornar o aluno diferente do modo como ele chegou*, parece ter-se tornado comum na educação musical escolar o mero compartilhar de canções favoritas, desconsiderando todo o processo sobre como essas músicas se tornaram as favoritas (ADORNO; SIMPSON, 1986).

Isso inclui refletir sobre uma administração do chamado “gosto” individual por conglomerados empresariais do entretenimento e entender os meios de funcionamento desse maquinário empresarial. Compartilhar canções favoritas e conhecidas é um rico ponto de partida para uma conversa musical na escola, e permite inclusive desvelar conceitualmente

vários elementos do campo musical, mas permanecer nessa condição é um aniquilamento de toda a produção humana desenvolvida ao longo da história humana, o que é uma violência ao potencial de desenvolvimento do aluno, condenado a sair da sala de aula restrito aos mesmos saberes, ou às mesmas experiências, com os quais chegou. Aqui, novamente se vinculam as discussões sobre a formação, a experiência, a educação formal, o preconceito e as construções musicais que acolhem em sua estrutura as ricas variedades de sons e influências disponíveis na cultura em contraposição ao preconceito e às imposições da indústria cultural.

Foram realizadas acima algumas considerações sobre o talento e sobre as artes tantas vezes ficarem restritas a espaços considerados distintos da realidade ordinária. O fato de a educação musical ser pautada pela crença em um dom ou talento especial se opõe às potencialidades formativas de oferta, experimentação e reflexão acerca de um variado repertório:

Conforme a concepção habitual, decerto questionável e bastante desacreditada (...), a música acha-se vinculada a um dom especial. Para compreendê-la, seria preciso ser “musical”; (...) Vincula-se à irracionalidade, suposta ou real, da música o dom especial como se tratasse de um tipo de carisma, uma cópia posterior do carisma sacerdotal apto a distinguir aquele que se abre a esse distrito musical específico (ADORNO, 2011a, p. 272).

A ideia da existência de um dom se torna empecilho para a atuação da escola, pois aquele aluno que é reconhecido como portador do dom parece independe magicamente do processo de ensino e aprendizagem; por sua vez, aquele no qual não se percebe nenhuma habilidade, surpreendentemente permanece condenado a não saber. Nesse sentido, Nogueira (2015) afirma a necessidade de se promover a formação musical do professor considerando uma “educação para a emancipação, a partir de um repertório de boa qualidade estética, diversificado e rico” (p.115). A possibilidade de imaginar e conhecer uma música que se diferencie do *hit*, que expresse a variabilidade e a riqueza da cultura humana, se torna imprescindível para uma formação que almeja se opor à barbárie e ao conformismo sem saída do sempre igual:

É preciso compreender que o repertório não é apenas um meio para o aprendizado de conteúdos musicais: ele, muitas vezes, é o próprio e principal conteúdo. Nesse sentido, é preciso refletir sobre sua adequação pedagógica e sobre seu alcance formativo, não só no aspecto intrinsecamente musical, mas também para além da técnica. É necessário e urgente refletir sobre as possibilidades de formação que ele veicula: é preciso, para isso, utilizar, sem medo de parecer elitista ou arbitrário, instrumentos de valoração e julgamento que sejam inerentes ao comportamento de um bom ouvinte (NOGUEIRA, 2015, p.117).

Mesmo no interior de graves limites à formação, haveria, assim, mais chances de se promover a construção de práticas críticas: “Compreendida com sutileza, a genuína experiência da música tal como a de toda arte, é idêntica à crítica. Realizar sua lógica, a determinabilidade de seu contexto, significa sempre percebê-la, em si mesma e a um só tempo, como antítese do falso (...)” (ADORNO, 2011a, p.294). Caberia propor experiências e reflexões a partir de sonoridades para além da lógica tonal, que é afinada com a racionalidade instrumental; recuperar e conhecer os sons e as lógicas sonoras que tendem a ser banidas e recusadas devido ao preconceito que as considera como inferiores frente às produções brancas violentamente hegemônicas; questionar e investigar de que tantos outros modos se cantou e se tocou a resistência à opressão e à padronização nesse país e no mundo; refletir sobre de que modo somos levados a nos identificarmos com poderes que nos oprimem, expressos na musicalidade adequada ao *status quo*; investigar e conhecer influências, misturas e potencialidades expressas em sonoridades não restritas ao *mainstream*. É na exposição dos problemas e contradições sociais contidas nas leis formais, técnicas e estruturais das músicas, que se exercita a tarefa crítica da arte. Entende-se que o cultivo dessa tarefa, considerando tudo o mais que foi discutido até aqui, é um importante fermento das forças capazes de se opor ao ressentimento.

Nas palavras de Adorno (2011a): “O momento afirmativo de toda arte, e, em especial, da música, é herança do antigo feitiço; o som mediante o qual toda música se eleva traz, de pronto, algo distinto consigo, tanto de utopia quanto da mentira conforme a qual esta última seria, já, factualmente atuante” (p. 407). Assim, as músicas, em suas ricas, ainda que contraditórias, potencialidades de expressar o que ainda não existe e de exigir fantasia, imaginação, sensibilidade e conhecimento do ouvinte, indicam um caminho importante de construção de possibilidades de se imaginar o diferente, se não transformando o mundo, avivando a ideia negativa de que as coisas não precisavam ser como são, nem este modo opressor é o único modo possível de se viver: “A tarefa da música como arte revela, dessa forma, uma certa analogia com a tarefa da teoria social” (ADORNO, 2011a, p. 161).

### **3.3 Utopia, sensibilidade e imaginação política: caminhos para além do ressentimento?**

A possibilidade de imaginar e propor realidades outras – músicas outras – encontra-se dificultada por uma questão anterior, a saber, uma identificação irrefletida com o que está dado:

[...] os seres humanos hoje estão muito mais dominados do que em fases anteriores pelo convencimento intuitivo de que não pode haver *nada diferente* da forma de produção capitalista. A sociedade produtora de mercadorias é tão absolutamente evidente e carente de alternativas que se tornou uma “segunda natureza” (ZAMORA, 2009, p. 44, tradução minha<sup>71</sup>, grifos no original).

Mais do que uma dificuldade de propostas afirmativas num sentido opositor ao que existe, há esse não desprezível convencimento de que só é possível existir o que já existe enquanto modo de organização da vida. Essa dinâmica não é alheia ao impedimento ressentido, apegado a uma ilusão de passado que o impossibilita para a construção do novo e para tecer novas utopias: “Suas mentes estão fechadas para sonhos de um mundo fundamentalmente diferente e para conceitos que, em vez de serem meras classificações de fatos, sejam orientados na direção da efetivação real desses sonhos” (HORKHEIMER, 2015, p.166). Talvez seja em função disso, e apesar disso, que deva seguir existindo a tarefa de trabalhar pela autonomia. Porém, como pensar algo distinto da fórmula: dinheiro – mercadoria – mais dinheiro, em torno da qual orbitam as finalidades da formação, da sociabilidade, do trabalho e da construção dos sentidos, em tempos nos quais vigora um convencimento intuitivo de que não pode haver nada distinto?

Apesar da debilidade das forças que parecem estar disponíveis para construção de uma oposição aos sofrimentos da contemporaneidade que, a rigor, não seriam mais necessários para a vida em comum, é importante lembrar que tais forças não estão impedidas de uma vez por todas. Vale assinalar a relevância de espaços em que seja possível ao menos trazer à consciência problemáticas que indiquem um movimento do pensamento para a além da fórmula do mercado. Diante da percepção da impotência, Adorno já havia escrito que “A tarefa quase insolúvel consiste em não se deixar imbecilizar nem pelo poder dos outros, nem por nossa própria impotência” (1993, p. 48), indicando que, se por um lado, a impotência parece evidente e há razões para assinalar seu realismo, não é deixando-se imbecilizar que se pode construir algo distinto. Há que ser capaz de “converter esta impotência, ela mesma, justamente com a sua própria impotência, em um momento daquilo que ele pensa e talvez também daquilo que ele faz” (ADORNO, 1995f, p.185), considerando que “quando é grande a ânsia de transformar, a repressão se torna muito fácil” (p. 185). Daí a aposta no trabalho negativo da crítica e da autorreflexão engendradas num processo formativo que volta suas forças para uma educação

---

<sup>71</sup> No original: “[...] los seres humanos hoy están mucho más dominados que en fases anteriores por el convencimiento intuitivo de que no puede haber *nada distinto* a la forma de producción capitalista. La sociedad productora de mercancías es tan absolutamente evidente y carente de alternativas que se ha vuelto ‘naturaleza segunda’” (ZAMORA, 2009, p. 44).



para a contradição e a não integração: “Eu diria que hoje o indivíduo só sobrevive enquanto núcleo impulsionador da resistência” (ADORNO, 1995a, p. 154).

Partilhando dessas reflexões que apontam tanto esperanças no interior das contradições da sociedade heterônoma e das pseudoindividualidades possíveis nela, quanto paradoxos que precisam seguir sendo aprofundados, Horkheimer escreve que:

A objeção de que o indivíduo, apesar de tudo, não desaparece inteiramente nas novas instituições impessoais, de que o individualismo é tão vigoroso e irrestrito como sempre foi, parece errar o alvo. A objeção contém um grão de verdade, a saber, a consideração de que o homem é ainda melhor do que o mundo no qual ele vive. Ainda assim, sua vida parece seguir uma sequência que caberia em qualquer questionário que ele tivesse que completar (HORKHEIMER, 2015, p.176).

O não se deixar imbecilizar parece seguir sendo uma tarefa fundamental capaz de se opor ao ressentimento, que ficaria feliz em idiotizar-se desde que pudesse fazer um uso contraditoriamente interessante desse seu lugar de precariedade. Esse cenário indica que a primeira tarefa de construção de caminhos para além do ressentimento seria negativa. A negatividade do trabalho não o torna menos carregado de esperanças do que seria uma proposta afirmativa. Ao contrário, toda proposta afirmativa que desconhece ou negligencia seus limites e contradições condena sua potência ao enfraquecimento. Daí a relevância de situar, histórica e socialmente, os objetos de análise: não são todas as possibilidades que estão em aberto em qualquer situação. Conhecer os limites implica em reconhecer que algumas coisas serão possíveis e outras não. A construção de caminhos para uma relação não ressentida com a cultura, as artes e as músicas, precisa, por isso, ir além de uma afirmativa meramente desejosa de que as coisas sejam melhores como se esse fosse o caminho natural do desenrolar da vida.

É necessário ter em conta que a proposta da Teoria Crítica surge em um momento de constatação de que a barbárie é possível no cerne de sociedades consideradas esclarecidas não como um desvio dessas sociedades, mas como um desdobramento de sua própria lógica. É fundamental considerar que, frente às barbáries brasileiras – há que se lembrar das violências já cometidas; há que se lembrar que balas perdidas continuam encontrando seus alvos -, segue sendo urgente a tarefa negativa de elaborar o passado, sob pena de essa recusada relação com a própria história impedir que possibilidades de uma vida mais humanizada emergjam. Nietzsche (1998) indicava que o homem capaz de fazer promessas era aquele cuja experiência o havia feito chegar a um ponto de racionalidade capaz de reconhecer que não se quer repetir crueldades. Esse movimento estaria na origem de sociedades mais racionais, capazes de usufruir dos privilégios da vida em comum:

[...] termina-se por reter na memória cinco ou seis “não quero”, com relação aos quais se fez uma *promessa*, a fim de viver os benefícios da sociedade – e realmente! com a ajuda dessa espécie de memória chegou-se finalmente “à razão!” – Ah, a razão, a seriedade, o domínio sobre os afetos, toda essa coisa sombria que se chama reflexão, todos esses privilégios e adereços do homem: como foi alto o seu preço! Quanto sangue e quanto horror lá no fundo de todas as “coisas boas”!... (NIETZSCHE, 1998, p. 52).

A dureza das leis penais e a rudeza dos costumes seriam tanto piores quanto pior fosse a memória de uma sociedade, alertara Nietzsche (1998). Na recusa ressentida em elaborar as violências *cometidas* – é necessário lembrar que a interpretação do ressentimento em relação às músicas na sociedade brasileira construída aqui permite afirmar que os oprimidos, de modo geral, não se colocaram usufruindo da condição de vítima como requer o conceito de ressentimento; ao contrário, vinculam-se conceitualmente ao ressentimento *os identificados com os opressores*, que justificam sua própria violência em resposta a uma suposta ofensa de usurpação de seus privilégios exclusivos: “em casa de *carrasco* não se deve lembrar a força para não provocar ressentimento” (ADORNO, 1995g, p. 29) – elas seguem sendo perpetradas sem que afetem os sentidos embrutecidos daqueles cuja existência reduziu-se a identificar-se com pretensos ícones do poder ofertados pela indústria cultural: a propriedade da terra e da máquina (da arma); a redenção (ou a moralidade) divina e uma cultura sacralizada.

A recusa em elaborar um passado que nunca foi possível às vítimas de fato esquecer, ainda que lhes seja tolhido o direito de lembrar, se relaciona com a subordinação da sociedade à lei de troca que torna todas as coisas esvaziadas de um sentido que, por sua vez, é substituído por um equivalente em dinheiro. A matematização do mundo, própria a essa lógica da troca em um mundo desencantado, para usar a expressão weberiana, não concebe que os processos da vida culminem em resultados inexatos cujas contas indiquem um resto. O avanço dessa lógica – “A maldição do progresso irrefreável é a irrefreável regressão” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 41) – favorece o ressentimento em relação a tudo aquilo que lembra os fundamentos de injustiça com os quais não se quer lidar e que, por isso mesmo, continuam. Adorno escreve que:

[...] a memória, o tempo e a lembrança são liquidados pela própria sociedade burguesa em seu desenvolvimento, como se fossem uma espécie de resto irracional, do mesmo modo como a racionalização progressiva dos procedimentos da produção industrial elimina junto aos outros restos da atividade artesanal também categorias como a da aprendizagem, ou seja, do tempo de aquisição da experiência no ofício (ADORNO, 1995g, p. 33).

No mesmo texto, Adorno indicou que o esquecimento das violências, do nazismo, por exemplo, se explica muito mais a partir da situação social do que de uma psicologização da memória ou do esquecimento, visto que a organização real da sociedade é repleta de agentes do esquecimento que alertam sobre o quanto seria infrutífero e contraproducente para a imagem do país lembrar-se como promotor e perpetrador de violências: “Apagar a memória seria muito mais um resultado da consciência vigilante do que resultado da fraqueza da consciência frente à superioridade de processos inconscientes”, o que implica que “antes de convencer os outros é preciso convencer a si mesmo” (ADORNO, 1995g, p. 34). Tais políticas de esquecimento não soam extemporâneas e apontam para a complexa tarefa de exercício da memória, sem glorificação, mas com uma disposição consciente de lidar com as contradições e dores que emergem dali.

Um outro ponto fundamental para se pensar caminhos para além do ressentimento, é considerar que aquilo que é indicado como violência não é percebido como violência por todos os grupos populacionais. Vale lembrar, por exemplo, da indicação de florescimento de uma classe média consumidora no Brasil nos anos de regime militar. Do mesmo modo, violências como a escravidão também podem se relacionar com períodos realmente áureos da produção e de enriquecimento, absolutamente injusto, é verdade, de parte da população. Há que se considerar que, na elaboração do passado, não é unânime se pensar que as violências são consideradas violências: existem pessoas e existem projetos políticos no Brasil *saudosos* de períodos escravocratas. Adorno (1995g) escreveu algo nesse sentido: “Muitos viveram muito bem sob o fascismo” (p. 38). E continua:

O terror só se abateu sobre um pequeno número de grupos relativamente bem definidos. Após as experiências da guerra antes da era hitlerista, a impressão dominante era a de que “havia providências” [...]. [...] o mundo hitlerista efetivamente protegia seus adeptos frente às catástrofes naturais da sociedade que se abatiam sobre as pessoas. [...] Para um número incontável de pessoas, a frieza do seu estado de alienação parecia eliminada pelo calor do estar em comunidade, por mais manipulada e imposta que fosse essa situação (ADORNO, 1995g, p. 39).

O narcisismo e o orgulho, pessoais e nacionais que emergiram de situações extremas de controle não podem ser menosprezados quando se realiza uma crítica que justamente se propõe a lidar com as contradições das questões apontadas. É ilusório seguir com uma discussão partindo do pressuposto de que existe uma unanimidade de vivências em relação a ela, mas é fundamental que se partilhe de um pacto contra a barbárie. A constatação de que pessoas viveram bem sob o fascismo não o torna desejável ou menos cruel, mas torna o trabalho de oposição a ele mais complexo. O mesmo pode ser dito em relação ao racismo originário de um

sistema escravocrata no Brasil: o combate a violência requer uma elaboração dela também, e principalmente, lidando com as contradições que possibilitaram que pessoas *usufruissem e vivessem bem sob essas condições*. Essas possibilidades residem nos fundamentos da sociedade antagônica e no esforço psíquico necessário para lidar com ela recusando e desistindo de qualquer lembrança de que, para a sobrevivência humana, não precisaria ser assim. Somente é necessário que seja assim quando se pensa a partir da lógica esvaziada da troca, a qual é necessário se opor.

A oposição a essas ideias dificilmente encontraria efetividade se se tratasse de um trabalho que utiliza dessa mesma lógica para orientar a opinião pública a um outro polo. Por exemplo, já foi dito aqui, quando se discutiu sobre a propaganda fascista, que há que se evitar a ideia de que o trabalho formativo, então, se daria pelo uso das mesmas estratégias de propaganda, mas no sentido da autonomia. Adorno lembra que “Tudo o que acontece pela via da propaganda permanece ambíguo” (ADORNO, 1995g, p. 47). Daí o desafio de não trabalhar simplesmente pelo *convencimento* de outras ideias: “Se quisermos contrapor objetivamente algo ao perigo objetivo, não bastará lançar mão de uma simples ideia, ainda que seja a ideia da liberdade ou da humanidade, cuja conformação abstrata, como vimos, não significa grande coisa para as pessoas” (p. 48-49). Mais valeria, nesse sentido, explorar a ambiguidade daquela propaganda, lembrando de que modo a aceitação de crueldades responde às necessidades das pessoas. Nos termos do ressentimento, seria importante confrontar-se com os aspectos de desejo contidos na recusa desejante, lembrando as pessoas de seus próprios interesses e necessidades formativos.

Essas tarefas indicam caminhos negativos para a confrontação com o ressentimento, num esforço de abalar o paradoxalmente frágil convencimento de que as uvas estão mesmo verdes. Lidar com o passado reprimido que não cessa de exercer seu feitiço, torna-se um exercício necessário para a elaboração de fermentos do ressentimento em relação às sonoridades que, em sua lógica para além da linguagem corrente, seguem expressando as potencialidades críticas das contradições. Tampouco se pode esquecer que, na resistência ao ressentimento, as *causas* que possibilitaram sua emergência fecunda sejam também confrontadas. E aqui encontramos, num sentido amplo, as promessas não cumpridas da cultura, a divisão social do trabalho e a separação entre o trabalho físico e intelectual, bem como a dominação instalada no cerne da racionalidade e da práxis vigente. Há que se pensar sobre a racionalidade vitoriosa e questioná-la.

## Considerações finais

O objetivo maior deste trabalho foi propor uma interpretação acerca do ressentimento em relação às músicas especificamente no modo como este se constituiria na sociedade brasileira. Entendendo-se que a tarefa do exercício crítico é seguir interpretando a realidade confrontando-a com o pensamento conceitual num movimento sempre inacabado que não esgota seus objetos, a interpretação aqui realizada encontrou fundamentação teórica nos princípios da Teoria Crítica da Sociedade, principalmente no trabalho de T. W. Adorno. Acolheu-se, assim, a tarefa de exercitar a reflexão sobre um objeto, assumindo o risco de expor pensamentos não assegurados. Esse risco é tanto fecundo criticamente no sentido de opor-se à padronização do raciocínio possível, quanto encontra seus limites por, evidentemente, não trazer respostas e caminhos efetivamente assegurados. A pertinência, tanto teórica quanto social, do objeto foi pensada a partir da hipótese de que o ressentimento funcionaria como um impedimento à formação musical, mesmo quando, apesar da notória precariedade da formação, houvesse ainda um lampejo formativo. Motivou também este trabalho a desproporção entre os avanços das potencialidades técnicas que ampliaram as possibilidades de acesso a informação em geral e o nível médio de conhecimento, pensamento e reflexão possíveis na sociedade.

Diante desse objetivo, o primeiro exercício deste trabalho foi conceituar o termo ressentimento, principalmente a partir do pensamento adorniano. Fez-se, para isso, uma breve retomada de questões etimológicas e históricas do termo que começaram a lançar luz sobre o objeto em questão. Procurou-se identificar aproximadamente um momento em que o termo tivesse sido utilizado com um sentido mais próximo daquele que seria posteriormente discutido como possuindo um significado contemporâneo, ainda que fundamentado especificamente numa tradição teórica. Num primeiro momento de trabalho, a proposta era realizar um apanhado filosófico mais amplo do que este que se apresenta. Entende-se que outros autores significativos poderiam ser trazidos à tona quando se estuda o ressentimento – M. Scheler e B. Spinoza, por exemplo. No entanto, diante dos limites concretos, optou-se por breves indicações históricas, quando se localizou o sentido usual do termo vinculado ao que convencionou-se chamar de Modernidade junto aos avanços das sociedades com pretensões democráticas, e, a partir disso, já voltando o olhar para os contornos que o conceito assume no interior do pensamento adorniano, fez-se uma breve exploração do conceito a partir de Nietzsche, a quem os valores do ressentimento e sua vitória na Modernidade foram discussões bastante caras.

Ao tratar do conceito a partir do pensamento de Adorno, foi necessário situar o projeto da Teoria Crítica da Sociedade, bem como os escritos desse autor, retomando princípios e

questões históricas que se tornam fundamentais para entender a construção conceitual do autor. Como o ressentimento é entendido como um afeto que se manifesta no indivíduo e como o indivíduo é entendido por Adorno em relação inescapável com a realidade e com a sociedade antagônica na qual se estabelece, sendo a própria noção de individualidade e de subjetividade um constructo histórico, foi necessário retomar, no pensamento de Adorno, a relação entre indivíduo e sociedade, bem como a relação entre psicanálise e teoria social. Ainda que o modo de descrever e entender as questões vinculadas ao ressentimento em Nietzsche e em Adorno sejam muito próximas, a ponto de Adorno indicar que faz uso do conceito nietzschiano, a explicação das causas e desdobramentos do ressentimento, na obra de Adorno, tem uma fundamental diferenciação dialética que não foi possível a Nietzsche. As questões vinculadas ao contexto de produção das obras dos dois autores precisam ser lembradas aqui ainda que se tenha optado por aprofundar apenas o contexto de produção da obra adorniana.

Mesmo com a ênfase deliberada no pensamento de Adorno, algumas considerações precisaram ser realizadas, ainda que não de modo completo, a alguns pensadores que foram fundamentais para a constituição das principais ideias adornianas discutidas. Ao longo do trabalho, é importante destacar as referências a Horkheimer, Benjamin e Freud, mas especificamente na primeira parte do trabalho, destaca-se a contribuição, nem sempre evidenciada, de Erich Fromm. Apesar das críticas posteriores de Adorno e Horkheimer a Fromm e dos conflitos pessoais e profissionais entre os autores, é importante assinalar as contribuições de Fromm no movimento de acolhimento da psicanálise pela teoria social crítica, bem como os aportes aos estudos sobre a personalidade autoritária. O encontro com as discussões realizadas e escritas que possibilitaram a retomada da obra desse autor se deveu, em grande medida, ao período sanduíche desenvolvido na Espanha.

Tendo realizado essas considerações, o trabalho buscou desenvolver uma constelação conceitual a partir do pensamento de Adorno que iluminasse o objeto em questão. A partir da literatura referenciada, entendeu-se a pertinência de se compreender o conceito de ressentimento na obra de Adorno relacionado às discussões sobre a personalidade autoritária, o preconceito, o narcisismo ferido e as subjetividades danificadas, sem perder de vista as relações supracitadas entre indivíduo e sociedade e entre psicanálise e teoria social, compreendendo-se aqui uma psicanálise interpretada dialeticamente. Almejou-se, assim, a construção de um corpo conceitual não fechado ou esgotado, mas capaz de lançar luz às problemáticas do presente. Ao entender o ressentimento como necessariamente relacionado a essa constelação conceitual abriram-se potencialidades interpretativas e fecharam-se outras.

No exercício interpretativo, buscou-se confrontar a constelação conceitual construída com tendências gerais expressas objetivamente na sociedade brasileira. A fundamentação conceitual guiou o pensamento interpretativo a buscar os determinantes da emergência e da fecundidade do ressentimento na realidade material. As músicas foram compreendidas como necessariamente produzidas em relação ao estado extramusical de organização do mundo, uma vez que, sendo trabalho humano, elas expressam, no mais íntimo de sua estrutura técnica, as marcas de seu tempo. Entendeu-se também que pensar o ressentimento em relação às músicas continha potencialidades críticas importantes em função de suas ambiguidades: o ressentimento tanto expressa recusa quanto desejo; e as músicas tanto expressam a realidade quanto, por sua própria linguagem não conceitual e sua aparição efêmera, são capazes de trazer à tona aquilo que a realidade precisou extirpar e aquilo que ela ainda guarda de potencialidade.

No exercício de situar na realidade o fenômeno estudado, buscou-se na literatura crítica condizente com a fundamentação utilizada, elementos que seriam estruturantes do modo de organização da realidade brasileira e que se sustentassem historicamente a ponto de se relacionarem com as formas possíveis de os sujeitos se relacionarem com a cultura e com a música, em especial. Dois elementos se relacionam intimamente com o ressentimento em relação às músicas no Brasil: a divisão e a distribuição hereditária radicalmente injusta e desigual da *propriedade da terra* que fora extirpada a partir do genocídio das populações originárias e os quatro séculos de *escravidão* oficializada de povos africanos. Esses dois marcos, fundamentais para se compreender os arranjos da vida e das coisas no Brasil, despontaram como imprescindíveis para se entender a precariedade de acesso à formação e à criação artísticas, bem como os afetos que se desdobram a partir dessas impossibilidades concretas. Os valores simbólicos que emergem na cultura vigente podem também ser relacionados a esses marcos estruturantes dos significados socialmente atribuídos às produções musicais no Brasil.

O conceito de ressentimento discutido indica que tal constelação afetiva não surge simplesmente nos casos de opressão, mas nos casos em que o sujeito *se faz cúmplice da opressão* mesmo que sem usufruir dela, ou seja, quando o sujeito *apesar de ser vítima dessa opressão*, é incapaz de se opor a ela ou se opõe apenas como uma rebeldia inócua que tampouco se quer transformadora. Essa fundamentação impediu a conclusão rápida de que, então, os descendentes de pessoas escravizadas são os ressentidos, por exemplo. É evidente, mas não muito explorado no imaginário vigente, que a opressão desses estratos da população brasileira nunca se deu sem resistência e sem revolta. Realizou-se um esforço argumentativo nesse sentido buscando inventários e registros sistematizados dessa resistência histórica. Isso guiou o

pensamento para a seguinte pergunta: qual estrato populacional brasileiro, *grosso modo*, se faz cúmplice, sem revoltas transformadoras, de uma opressão da qual é fundamentalmente vítima?

A literatura já havia indicado que, para se compreender de que exatamente se está sendo vítima, é necessário, de novo, se atentar para a relação entre indivíduo e sociedade (e entre uma psicanálise dialeticamente interpretada e a teoria social) e se perguntar: a quais sacrifícios os indivíduos tem se submetido para garantir, mesmo que precariamente, a autoconservação? A partir da análise do capitalismo liberal e do capitalismo monopolista, Adorno e Horkheimer já haviam enunciado que o sacrifício tendencialmente exigido nas então recentes transformações do capital remetia ao sacrifício da potencialidade de se tornar indivíduo, alertando para paradoxos e para desafios do pensamento que assistia à facticidade da barbárie no seio de uma sociedade tida como democrática e esclarecida. É verdade que o capitalismo vigente na contemporaneidade já não é o mesmo que o descrito pelos frankfurtianos, exigindo que a pergunta sobre os sacrifícios impostos no presente se atentasse também para o capitalismo financeiro transnacional e as novas formas de adequação dos indivíduos e suas sensibilidades.

Fromm, Horkheimer e Adorno já haviam notado, em suas análises sobre a adesão à sociedade fascista, que um estrato da população dividida em classes mostrava-se como particularmente afeito a essa forma de submissão relacionada com a personalidade autoritária, o preconceito, o narcisismo ferido e as subjetividades danificadas sendo particularmente afetado pelas ambivalências dos sacrifícios exigidos para a (promessa de) autoconservação. Tratava-se de um estrato médio da população formado por pequenos proprietários ou funcionários que eram afetados de modo peculiar pelos sacrifícios exigidos pela sociedade da época. Os elementos pensados por esses autores foram, então, confrontados com a sociedade brasileira, dando-se especial atenção ao modo como este estrato populacional, *grosso modo*, se constituiu ao longo da história do Brasil e ao longo das etapas do capitalismo descritas pelos frankfurtianos, atentando-se aqui para dois movimentos: o de considerar a atualização dessas etapas, visto que os autores não vivenciaram as atuais formas de financeirização do capital; e o de compreender o lugar ocupado pelo Brasil no desenvolvimento do capitalismo global. Considera-se que essa é uma análise fundamental para o objeto investigado e que este se beneficiaria de aprofundamentos e complementações a essa análise. Mesmo não tendo sido possível realizar uma investigação mais ampla desses aspectos, considerou-se imprescindível mencioná-los e relacioná-los, ainda que brevemente.

Desse movimento, tornou-se possível afirmar que o ressentimento em relação às músicas, no Brasil, tendencialmente emerge das classes médias que, identificadas às grandes e



estrutas elites financeiras do país, não tem acesso aos espaços de consumo ou educação idealizados a partir do *american way of life* – embora os desejem e sintam que *merecem* -, e também recusaram as tradições associadas ao pobre – que pela histórica desigualdade que caracteriza o Brasil está também associada ao escravizado. Integrado e gerido pela indústria cultural, cujo conceito também careceu de uma explanação no sentido de compreender as novas determinações, o ressentimento encontra seus símbolos musicais nas prateleiras do mercado de cultura e, a partir da fundamentação teórica e da confrontação com a realidade, há razões para afirmar que o ressentimento faz escolhas razoavelmente específicas, recusando de antemão e, quando pode, criminalizando, as músicas que, de algum modo, são esteticamente associadas aos estratos da população aos quais, em função dos preconceitos e desigualdades historicamente engendrados, não se almeja qualquer identificação.

Primeiro, o ressentimento, ou o ouvinte do ressentimento, como já havia indicado Adorno, busca nas músicas a identificação com os símbolos do poder e da autoridade vigentes: trata-se, em termos gerais, da identificação com a posse de terra, com o maquinário e com a submissão da natureza pela força. Esse ouvinte, dada a proporção de grandes proprietários de terra e a proporção de ouvintes de músicas que expressam esses poderes, está longe de ser o grande proprietário, mas, aos moldes da personalidade autoritária, ele se identifica com as autoridades vigentes ao mesmo tempo em que rejeita as possibilidades de se opor a essas autoridades. Não obstante, esse ouvinte está mais próximo de ser vítima da desigual propriedade de terra do que de ser proprietário. O gênero musical que parece explorar com mais sucesso esses valores simbólicos é o sertanejo e, mais contemporaneamente, o sertanejo universitário, que ocupa o topo dos *rankings* de sucesso nas mais variadas plataformas de acesso às músicas no Brasil e que, a despeito do rótulo de “universitário”, não tem preocupações formativas significativas. Algumas diferenciações no interior do rótulo foram exploradas neste trabalho, mas buscou-se indicar de modo mais geral as tendências de escolha dos ouvintes, a partir da fundamentação tecida.

Em segundo lugar, entendeu-se que o ouvinte do ressentimento se vincularia a um nicho de mercado com potencial significativo de alcance, dado o arsenal midiático que tem à sua disposição, identificado, *grosso modo*, como gospel. Trata-se das músicas de teor cristão neopentecostal que, numa hábil inserção de mercado, engloba todos os gêneros musicais, desde que acrescidos da temática e do adjetivo “gospel”. O papel da moralidade cristã no fomento do ressentimento foi discutido de modo mais pormenorizado por Nietzsche, mas vincula-se também à explicação adorniana. Esse variado e heterogêneo grupo caracteriza-se também por uma peculiaridade interessante: ele concentra ainda espaços de formação musical e ensino de

instrumentos, algo que estava indicado, junto com os outros elementos, na descrição adorniana acerca do ouvinte do ressentimento. Este conceito, proposto por Adorno, foi uma orientação importante para o estabelecimento desses nichos, aos quais, tendencialmente, se vincularia tal ouvinte considerando as músicas hegemônicas no Brasil. Diz-se hegemônicas, pois um parâmetro fundamental indicado para a compreensão do ressentimento em relação as músicas é a adesão aos poderes vigentes e, junto disso, a adequação ao que é habilmente sugerido pela indústria cultural.

Por último, o ouvinte ressentido também tenderia a consumir, via indústria cultural, mercadorias musicais que pretensamente atestassem sua qualidade enquanto ouvinte culto, bem informado e, em alguma medida, refinado. Esse ouvinte muito provavelmente não consome das duas prateleiras citadas acima, pois o refinamento que ele gostaria de ter e precisa, com base em um estereótipo, encenar, o impede de consumir aquilo que faz sucesso. Ele prefere os sucessos de outro tempo, pois “no seu tempo” se compunha música de qualidade. Essas músicas de suposta qualidade – é importante que as perguntas sobre os critérios com os quais se julga e se constrói o gosto musical permaneçam latentes - são *hits* consagrados, ou são de autores consagrados que, mesmo que se tratasse de músicas artísticas, compostas com aspirações de autonomia, já não são mais ouvidas com essa pretensão. Vale dizer que, em se tratando do ressentimento em relação as músicas no Brasil, essas músicas “de qualidade” precisaram embranquecer-se e assear-se, pois, de acordo com o pensamento de *ticket*, uma cultura imaculada não se vincularia a elementos que lembram a pobreza, a escravidão ou as desigualdades sociais.

Neste trabalho apenas se indicou alguns exemplos e se insistiu na variedade de repertório, mas seria interessante explorar mais profundamente as músicas que, ao contrário, se constituiriam como forças artísticas capazes de se opor ao ressentimento. Dito de outro modo, explorar as músicas que cantaram as desigualdades e visaram elaborar as violências, seja como protesto em letras, em batuques, timbre e ritmos, em coreografias e em modos de socialização. A riqueza da produção musical brasileira, produzida apesar e em função das contradições, violências e explorações que caracterizam esse país, precisa ser melhor explorada, conhecida e experienciada. Pensar formas de relação com as músicas que ultrapassem os modos ditados pelo mercado requer um mergulho em experiências musicais para além daquilo que o rádio ou as trilhas sonoras montadas pelo *Spotify* evidenciam. Os próprios veículos da indústria cultural podem promover esse acesso para além do óbvio, mas requerem disposição para uma busca ativa e uma escuta atenta.

De um modo geral, então, o percurso tecido neste trabalho permite afirmar que, tendencialmente, no Brasil, em função do que foi discutido em termos conceituais e em termos da constituição histórica da sociedade brasileira, o ouvinte do ressentimento encontra-se nos estratos médios da população, não menosprezando sua variedade e as diferenças socioeconômicas no interior de um mesmo recorte, e tende a consumir os três nichos de mercado identificados acima, a saber: sertanejo universitário, música gospel e *hits* consagrados. Dos três nichos, ainda que não sem problematizações, o grupo gospel é o que, de modo geral, tem alguma afinidade com a execução musical. Novamente, há que se destacar que não se trata de afirmar que tais ouvintes são necessariamente ressentidos ou que o ouvinte do ressentimento não possa ser encontrado em outros nichos de gêneros musicais. Trata-se de afirmar, a partir da interpretação traçada aqui que o ouvinte do ressentimento é encontrado e promovido, tendencialmente, nesses grupos. Vale assinalar também que a indústria cultural é capaz de, habilmente, gerenciar esses espaços de mercado de músicas inclusive retroalimentando o ressentimento dos ouvintes.

A terceira parte deste trabalho possibilitou, por sua vez, afirmar a imbricada relação entre o contexto de semiformação vigente e o ressentimento em relação às artes de um modo geral e em relação às músicas, de um modo específico. A violenta privação das possibilidades de formar-se encontra-se tanto nas origens do ressentimento quanto nos seus fins, dado que o seu movimento, na relação com as músicas, é justamente aferrar o sujeito naquela situação da qual se desejaria escapar, se houvesse forças. Essa relação traz implicações significativas para o campo formativo, pois indica uma encruzilhada que, apesar das ricas possibilidades que se vislumbram ao aprofundar tais contradições, remete a relevantes paradoxos. Diante deles, é importante que o pensamento crítico, e até mesmo a prática educativa que se pretende emancipatória, não sucumbam diante do polo catastrófico, mas sigam no exercício de andar sobre a corda bamba que é a tarefa formativa na sociedade heterônoma.

Nesse sentido, destaca-se a importância do diagnóstico em oposição ao desejo impotente, quando não ressentido, de que as coisas simplesmente melhorem. Entender a complexidade, os limites e as possibilidades da tarefa educativa frente ao ressentimento é primordial para que não se criem expectativas ilusórias que podem sempre ser capturadas pela subjetivação da impotência objetiva. A possibilidade que ainda existe de seguir pensando e seguir realizando diagnósticos da realidade vigente não deve ser menosprezada, principalmente quando se considera um contexto de crescente integração de tudo e todos. Há que se apostar no exercício do pensamento e, na medida do possível, na construção de práticas que não desprezem o raciocínio teórico.

Dito isso, espera-se que o presente trabalho some esforços no sentido de diagnosticar e interpretar a realidade de um modo crítico, principalmente em se tratando da questão do ressentimento em relação às músicas tal como este teria se constituído no Brasil, objeto maior deste trabalho. Visando somar esforços, houve a tentativa de seguir atualizando o pensamento a partir da tradição da Teoria Crítica, exercitando a reflexão diante uma realidade outra, tanto geográfica quanto temporal, sem abandonar os princípios teóricos forjados por aquela tradição do pensamento. Nesse sentido, acolheu-se o desafio de, sem considerar o arcabouço teórico uma receita pronta, fundamentar-se nele para seguir a tarefa de interpretar a realidade que se transforma.

Evidentemente, essa é uma tarefa sempre inacabada, uma vez que a transformação da realidade, suas contradições e movimentos, confrontam o pesquisador com variáveis e sentidos novos que, felizmente, nunca são completamente abarcados e esgotados. Ainda que se compreenda isso, assinala-se alguns limites que se deram tanto em função do próprio objeto com o qual se trabalhou quanto do próprio trabalho realizado. Em alguma medida, tais limitações podem indicar possibilidades em aberto para a continuidade do pensamento. Nesse caminho, além do que já foi dito, uma maior exploração da questão estética em relação às músicas brasileiras seria interessante para aprofundar a análise técnica estrutural das músicas que tenderiam a afeiçoar-se ao ressentimento, bem como daquelas que são recusadas pelos ouvintes ressentidos ou até das que sejam fermento contra a construção de relações ressentidas com as músicas. A crítica imanente de exemplos musicais pode trazer ainda complementações relevantes ao presente trabalho, podendo incluir também os elementos visuais associados a dados gêneros e canções.

Além disso, indica-se a importância da pesquisa empírica que busque conhecer, de modo mais aproximado da realidade, como as pessoas estão se relacionando com as músicas, com a formação musical de um modo geral e até de que modo e em relação a que vêm manifestando ressentimento. Sem almejar corroborar ou refutar a análise teórico-filosófica, pesquisas empíricas de tal ordem podem abrir caminhos a novas perspectivas teóricas, novas análises e reforçar as contribuições que visem melhor compreender a realidade vigente e suas multiplicidades.

Ressalta-se que é necessário ter cuidado ao atribuir funções e expectativas salvadoras à educação musical, como se as problemáticas lançadas aqui não tivessem determinantes sociais estruturais que não podem ser imediatamente transformados pela cultura, pela educação ou pelas artes. Apesar disso, também se ressalta o cuidado em não cair no polo oposto, rendendo-se a um catastrofismo contraproducente e paranoico que tampouco é capaz de contribuir para o

vislumbre de novas potencialidades. Nesse sentido, para acolher a tarefa de trabalhar por uma educação emancipadora, capaz de fazer frente às tendências ressentidas que corroboram o autoritarismo, o preconceito, a pseudoindividualidade, o antiintelectualismo e o embrutecimento dos sentidos, salienta-se que, mais do que um caminho traçado, deve existir um esforço contínuo de caminhada na corda bamba, sem sucumbir às respostas fáceis que paralisam o exercício sempre inacabado. É necessário se ter em conta que o desenvolvimento pleno das subjetividades se encontra dificultado, senão impedido, por profundos antagonismos sociais; ao mesmo tempo, há que não se render absolutamente a eles, trabalhando por possibilidades que ainda carecem de imaginação e que podem surgir da multideterminação dos sujeitos e das contradições da realidade vigente.

Vale indicar, apostando nas múltiplas determinações da individualidade, a importância do trabalho sensível e cognoscente com uma vasta e variada produção musical – daí a importância do repertório, da discussão musicalmente analítica e bem fundamentada, da discussão histórica que seja capaz de elaborar o passado lidando com o desconforto de encarar contradições e violências. Se o acesso a esse vasto conjunto sonoro também pode ser possibilitado pelos veículos da indústria cultural, há que se exercitar o uso consciente das potencialidades que são oportunizadas por esses veículos, superando a escuta apenas daquilo que é sugerido ou bombardeado pelos meios de acesso à música. Encontram-se aqui tarefas possíveis ao professor e à escola comprometidos com uma formação capaz de proporcionar outros afetos, que não os ressentidos, na relação com as músicas, mas também comprometidos com a superação dos preconceitos e desigualdades sociais. Ao mesmo tempo, há que se cuidar das relações humanas nas escolas e nos espaços de formação atentando-se para o fundamental papel desempenhado, por exemplo, pelas relações com os professores, entendendo-se a relevância dessa mediação para a relação que é estabelecida com os conteúdos. Os vínculos que aqueles que se dispõem a ensinar estabelecem com o conhecimento são também fundamentais para o processo formativo. Saber-se nunca pronto e acabado é também fundamental para seguir aberto ao aprendizado e disponível para a partilha do aprendido.

## REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor Wiesengrund. Studies in Authoritarian Personality. In. \_\_\_\_\_. *Soziologische Schriften II - Gesammelte Schriften*, 9 (II). ed. R. Tiedemann, G. Adorno, S. Buck-Mors e K. Schulz. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1975.

ADORNO, Theodor Wiesengrund. Por que é difícil a nova música? In. COHN, Gabriel (org). *Theodor W. Adorno – Sociologia*. Tradução de Flávio R. Khote, Aldo Onesti, Amélia Cohn. São Paulo: Ática, p. 147-161, 1986a.

ADORNO, Theodor Wiesengrund. A indústria cultural. In. COHN, Gabriel (org). *Theodor W. Adorno – Sociologia*. Tradução de Flávio R. Khote, Aldo Onesti, Amélia Cohn. São Paulo: Ática, p. 92 - 107, 1986b.

ADORNO, Theodor Wiesengrund. O fetichismo na música e a regressão da audição. In. HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor Wiesengrund. *Os Pensadores: textos escolhidos*. Tradução Luiz João Baraúna et. al. 5ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

ADORNO, Theodor Wiesengrund. *Minima Moralia – Reflexões a partir da vida danificada*. Tradução Luiz Eduardo Bicca. Revisão Guido de Almeida. São Paulo: Ática, 1993.

ADORNO, Theodor Wiesengrund. Educação – para quê? In. \_\_\_\_\_. *Educação e emancipação*. Tradução Wolfgang Leo Maar. p. 139 – 154. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995a.

ADORNO, Theodor Wiesengrund. Educação após Auschwitz. In. \_\_\_\_\_. *Educação e emancipação*. Tradução Wolfgang Leo Maar. p. 119 – 138. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995b.

ADORNO, Theodor Wiesengrund. A filosofia e os professores. In. \_\_\_\_\_. *Educação e emancipação*. Trad. Wolfgang Leo Maar. p. 51-74. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995c.

ADORNO, Theodor Wiesengrund. Educação contra a barbárie. In. \_\_\_\_\_. *Educação e emancipação*. Trad. Wolfgang Leo Maar. p. 155-168. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995d.

ADORNO, Theodor Wiesengrund. Tabus acerca do magistério. In. \_\_\_\_\_. *Educação e emancipação*. Trad. Wolfgang Leo Maar. p. 97-118. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995e.

ADORNO, Theodor Wiesengrund. Educação e emancipação. In. \_\_\_\_\_. *Educação e emancipação*. Trad. Wolfgang Leo Maar. p. 169-186. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995f.

ADORNO, Theodor Wiesengrund. O que significa elaborar o passado. In. \_\_\_\_\_. *Educação e emancipação*. Trad. Wolfgang Leo Maar. p. 29 - 50. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995g.

ADORNO, Theodor Wiesengrund. Em defesa de Bach contra seus admiradores. In. ADORNO, Theodor Wiesengrund. *Prismas: crítica cultural e sociedade*. Tradução Augustin Wernet e Jorge Mattos Brito de Almeida. São Paulo: Ática, p. 131 – 144, 1998.

ADORNO, Theodor Wiesengrund. Sociedad. In. \_\_\_\_\_. *Escritos sociológicos I. Obras completa*, vol.8. Trad. Agustín González Ruiz. p. 9-18, Madrid, Espanha: Ediciones Akal, 2004.

ADORNO, Theodor Wiesengrund. *Filosofia da nova música*. Tradução Magda França. São Paulo: Perspectiva, 2009a.

ADORNO, Theodor Wiesengrund. *Dialética negativa*. Tradução Marco Antonio Casanova; Revisão técnica Eduardo Soares Neves Silva. Rio de Janeiro: Zahar, 2009b.

ADORNO, Theodor Wiesengrund. Teoria da Semiformação. In. PUCCI, Bruno, ZUIN, Antônio A. S., LASTÓRIA, Luis A. C. Nabuco (orgs). *Teoria crítica e inconformismo: novas perspectivas de pesquisa*. Tradução Newton Ramos-de-Oliveira, Campinas, SP: Autores Associados, p. 7 – 40, 2010.

ADORNO, Theodor Wiesengrund. *Introdução à Sociologia da Música – doze preleções teóricas*. Trad. Fernando R. de Moraes Barros. São Paulo: Editora Unesp, 2011a.

ADORNO, Theodor Wiesengrund. *Teoria Estética*. Tradução Artur Morão. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2011b.

ADORNO, Theodor Wiesengrund. *Estética (1958/59)*. Tradução Silvia Schwarzböck. 1ª edição. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2013.

ADORNO, Theodor Wiesengrund. A psicanálise revisada. In. \_\_\_\_\_: *Ensaio sobre Psicologia Social e Psicanálise*. Tradução Verlaine Freitas. São Paulo: Editora Unesp, p. 43-69, 2015a.

ADORNO, Theodor Wiesengrund. Sobre a relação entre sociologia e psicologia. In. \_\_\_\_\_: *Ensaio sobre Psicologia Social e Psicanálise*. Tradução Verlaine Freitas. São Paulo: Editora Unesp, p. 71-135, 2015b.

ADORNO, Theodor Wiesengrund. Teoria freudiana e o padrão da propaganda fascista. In. \_\_\_\_\_: *Ensaio sobre Psicologia Social e Psicanálise*. Tradução Verlaine Freitas. São Paulo: Editora Unesp, p. 137-152, 2015c.

ADORNO, Theodor Wiesengrund; SIMPSON, Georges. Sobre música popular. In. COHN, Gabriel (org). *Theodor W. Adorno – Sociologia*. Tradução de Flávio R. Khote, Aldo Onesti, Amélia Cohn. São Paulo: Ática, p. 115-146, 1986.

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

ADORNO, Theodor Wiesengrund; HORKHEIMER, Max (orgs.). *Temas básicos da sociologia*. Tradução Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix; Editora da Universidade de São Paulo, 1973.

ADORNO, Theodor Wiesengrund. et. al. Escritos sobre la personalidad autoritaria. In. ADORNO, T. W.: *Escritos Sociológicos II*, vol. 1. Obra completa 9/1. Tradução Agustín González Ruiz. Madrid, España: Ediciones Akal, p. 147 – 527, 2009.

ALMEIDA, Jorge de. *Crítica dialética em Theodor Adorno: música e verdade nos anos vinte*. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2007.

ALONSO, Gustavo. *Cowboys do asfalto: música sertaneja e modernização brasileira*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

ANSART, P. História e memória dos ressentimentos. Tradução Jacy Alves de Seixas. In.: BRESCIANI, S. e NAXARA, M. (orgs): *Memória e (res)sentimento* – indagações sobre uma questão sensível. 2ª ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, p. 15-36, 2004.

ARAÚJO, Rafael e FEDICZKO, Igor. *Impactos do mp3 na música: reprodutibilidade, compartilhamento e regressão*. Aurora: Revista de Arte, Mídia e Política. NEAMP – PUC. São Paulo, p.163-175, 12: 2011.

ATTALI, Jacques. *Noise: the political economy of music*. Tradução Brian Massumi. Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 2003.

BAARS, J. e SCHEEPERS, P. *Theoretical and methodological foundations of the Authoritarian Personality*. Journal of the History of the Behavioral Science. Vol. 29. p. 345-353, oct. 1993.

BATISTA, Sueli Soares Santos. Teoria Crítica e Teorias Educacionais – uma análise do discurso sobre educação. Revista *Educação e Sociedade*, ano XXI, nº 73, dez. 2000. Disponível em < <http://www.scielo.br/pdf/es/v21n73/4213.pdf> > (Acesso em dezembro/ 2019).

BENJAMIN, Walter. Experiência e pobreza. In.\_\_\_\_\_. *Magia e técnica, Arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura* – Obras escolhidas vol. 1. Tradução Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Editora Brasiliense, p. 114- 119, 1994a.

BENJAMIN, Walter. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In.\_\_\_\_\_. *Magia e técnica, Arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura* – Obras escolhidas vol. 1. Tradução Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Editora Brasiliense, p. 197-221- 119, 1994b.

BESNIER, Bernard. Aristóteles e as paixões. In. BESNIER, Bernard.; MOREAU, Pierre-François; RENAULT, Laurence. (orgs): *As paixões antigas e medievais* – Teorias e críticas das paixões. Tradução Miriam Campolina Diniz Peixoto. Revisão Mariana Paolozzi Sérvulo da Cunha. São Paulo: Edições Loyola, p. 37 – 108, 2003.

BITTENCOURT, Renato Nunes. *A decadência dos instintos vitais na moral do ressentimento*. Revista AdVerbum, vol 3, nº 2, p. 156-167, ago-dez, 2008. Disponível em < [http://www.psicanaliseefilosofia.com.br/adverbum/Vol3\\_2/03\\_2\\_6decadencia\\_dos\\_instintos.pdf](http://www.psicanaliseefilosofia.com.br/adverbum/Vol3_2/03_2_6decadencia_dos_instintos.pdf) > (Acesso em dezembro/2018)

BITTENCOURT, Renato Nunes. *A questão do ressentimento na ética trágica de Nietzsche*. Revista Urutágua, nº 18, p. 29-43, Maringá/PR, mai-ago, 2009. Disponível em < <http://www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/Urutagua/article/view/6416> > (Acesso em dezembro/ 2018).

BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*. 4ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BUCK-MORSS, Susan. *The origin of Negative Dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institut*. New York: Mcmillan Publishing Co., Inc., 1979.



BUDE, Heinz. *La sociedad del miedo*. Tradução para o castelhano Alberto Ciria. 1ª edição digital. Barcelona/Espanha: Herder Editorial, 2017.

CABRAL, Alexandre Marques. *Existência evangélica e política do ressentimento: para uma crítica da sujeição religiosa*. Revista Espaço Acadêmico, v. 18, n. 206, p. 17-33, julho de 2018. Disponível em < <http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/43598> > (Acesso em junho/2019).

CALLIGARIS, Contardo. *Hello, Brasil! E outros ensaios: psicanálise da estranha civilização brasileira*. São Paulo: Três Estrelas, 2017.

CAMPS, Victoria. *El gobierno de las emociones*. Barcelona, Espanha: Herder Editorial, 2011.

CANO, Germán. A vueltas con el “hechizo” burgués: resentimiento y antisemitismo en Adorno. In. MUÑOZ, Jacobo (ed.). *Melancolía y verdad: invitación a la lectura de Th. W. Adorno*. Madrid, Espanha: Biblioteca Nueva, p. 95-130, 2011.

CARONE, Iray. Indústria cultural e indústrias culturais: alguns apontamentos. *Revista Impulso*, Piracicaba, v. 23, nº 57, p. 9-17, mai-set, 2013. Disponível em endereço eletrônico em < <https://www.metodista.br/revistas/revistas-unimep/index.php/impulso/article/view/1810/1151> > (Acesso em fevereiro/2019).

CARONE, Iray. *Adorno em Nova York: os estudos de Princeton sobre a música no rádio (1938 – 1941)*. 1ª edição. São Paulo: Alameda, 2018.

BRASIL, Relatório da Comissão Nacional da Verdade, 2014. Disponível em < <http://cnv.memoriasreveladas.gov.br/> > (Acesso em janeiro /2020)

COMITÊ GESTOR DA INTERNET. *Pesquisas e indicadores – domicílios*. Brasil, 2017. Disponível em < <https://cetic.br/tics/domicilios/2017/domicilios/A/> > (Acesso em janeiro/2020)

COMITÊ GESTOR DA INTERNET. *Pesquisas e indicadores – indivíduos*. Brasil, 2017. Disponível em < <https://cetic.br/tics/domicilios/2017/individuos/C15/> > (Acesso em janeiro/2020)

CHAUÍ, Marilena. *Manifestações ideológicas do autoritarismo brasileiro*. Organizador André Rocha. Belo Horizonte: Autêntica Editora; São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2013.

CHALK, Frank Robert; JONASSOHN, Kurt. *The History and Sociology of Genocide. Analyses and Case Studies*. New Haven/London: Yale University Press, 1990.

CRARY, Jonathan. *24/7 - Capitalismo tardio e os fins do sono*. Tradução Joaquim Toledo Jr. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

CROCHÍK, José Leon. Preconceito, indivíduo e sociedade. *Revista Temas em Psicologia*, vol. 4, nº 3. Ribeirão Preto. P. 47-70, 1996. Disponível em < <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/tp/v4n3/v4n3a04.pdf> > (Acesso em janeiro/2019)

CROCHÍK, José Leon. Preconceito e inclusão. *Web Mosaica* – Revista do Instituto Cultural Judaico Marc Chagal. vol. 3. n. 1, p. 33 – 42, 2011. Disponível em < <https://seer.ufrgs.br/webmosaica/article/view/22359/13016> > (Acesso em janeiro/2019)

CROCHÍK, José Leon. Personalidade autoritária e pesquisa empírica com a escala F: alguns estudos brasileiros. *Revista Impulso*, Piracicaba/SP, 27 (69), p. 49-64, mai-ago, 2017. Disponível em < <https://www.metodista.br/revistas/revistas-unimep/index.php/impulso/article/view/3325> > (Acesso em janeiro/2019)

CUNHA, Magali do Nascimento. “*Vinho novo em odres velhos*”: um olhar comunicacional sobre a explosão *gospel* no cenário religioso evangélico no Brasil. Tese (Doutorado em Comunicação) - Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004. Disponível em < <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/27/27134/tde-29062007-153429/pt-br.php> > (Acesso em junho/2019).

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. Tradução Mariana Echalar. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

DINIZ, André; CUNHA, Diogo. *A República cantada: do choro ao funk, a história do Brasil através da música*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

DUARTE, Rodrigo A. de Paiva. Esquematismo e semiformação. *Revista Educação e Sociedade*, Campinas, vol. 24, n. 83, p. 441-457, agosto 2003. Disponível em endereço eletrônico em < <http://www.scielo.br/pdf/es/v24n83/a07v2483.pdf> > (Acesso em fevereiro 2019).

DUARTE, Rodrigo A. de Paiva. Indústria cultural 2.0. *Constelaciones – Revista de Teoría Crítica*. nº 3. p. 90 -117, dez. 2011. Disponível em endereço eletrônico em < <http://constelaciones-rtc.net/article/view/750/804> > (Acesso em fevereiro 2019)

DUARTE, Rodrigo A. de Paiva. A estética e a discussão sobre indústria cultural no Brasil. In. DUARTE, Rodrigo A. de Paiva. *Varia aesthetica: ensaios sobre arte e sociedade*. Belo Horizonte: Relicário, p. 345-362, 2014.

ELIAS, Norbert. *Mozart – Sociologia de um gênio*. Organizado por Michael Schröter; tradução Sérgio Goes de Paula; revisão técnica Renato Janine Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

FASSIN, Didier. *On Resentment and Ressentiment – The Politics and Ethics of Moral Emotions*, *Current Anthropology*. Volume 54, nº 3, p. 249-267, 2013. Disponível em < <https://www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.1086/670390> > (Acesso em dezembro/ 2017).

FERNANDES, Florestan. Problemas de conceituação das classes sociais na América Latina. In. ZENTENO, Raúl Benítez (coord.). *As classes sociais na América Latina*. Tradução Galeno de Freitas. Rio de Janeiro: Paz e Terra, p. 173- 246, 1977.

FERNANDES, Florestan. *Poder e contrapoder na América Latina*. 2ª edição. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

FERRO, Marc. *O ressentimento na História – Ensaio*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Agir, 2009.

FOLHA DE SÃO PAULO. *Música muito popular brasileira*, São Paulo, 2017. Disponível em < <https://valor.globo.com/empresas/noticia/2018/07/25/lucro-do-facebook-cresce-31-no-segundo-trimestre.ghtml> > (Acesso em janeiro/2020)

FREUD, Sigmund. Algumas reflexões sobre a Psicologia do escolar. In. FREUD, Sigmund. *Obras Completas* vol. XIII [1913 -1914]. Trad. Órizon Carneiro Muniz. Rio de Janeiro: Imago. p. 281-288, 1974.

FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização. In. FREUD, Sigmund. *Obras Completas* vol. 18 [1930 - 1936]. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras. p. 13 – 122, 2010a.

FREUD, Sigmund. O inquietante. In. FREUD, Sigmund. *Obras Completas* vol. 14 [1917 - 1920]. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras. p. 327 – 376, 2010b.

FREUD, Sigmund. Psicologia das massas e análise do eu. In. FREUD, Sigmund. *Obras Completas* vol. 15 [1920 – 1923]. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras. p. 13 – 113, 2011.

FREUD, Sigmund. O futuro de uma ilusão. In. FREUD, Sigmund. *Obras Completas* vol. 17 [1926 – 1929]. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras. p. 231 – 301, 2014.

FROMM, Erich. *O medo à liberdade*. Tradução Octavio Alves Velho. 6ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968

GIACOIA, Júnior Osvaldo. *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*. 2ª. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

GÊNERO E NÚMERO. *Mapa da violência de gênero*, 2017. Disponível em < <https://mapadaviolenciadegenero.com.br/lgbt/> > (Acesso em janeiro/2020)

GUTIERRES, Marcelle. Lucro do Facebook cresce 31% no segundo trimestre. Revista *Valor Econômico* – Empresas, 2018. Disponível em < <https://valor.globo.com/empresas/noticia/2018/07/25/lucro-do-facebook-cresce-31-no-segundo-trimestre.ghtml> > (Acesso em janeiro/2020)

HARVEY, David. *A loucura da razão econômica: Marx e o capital no século XXI*. Trad. Artur Renzo. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2018.

HORKHEIMER, Max. *Eclipse da razão*. Tradução Carlos Henrique Pissardo. 1ª ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

IBGE. *Indígenas - distribuição da população autodeclarada indígena no território brasileiro, com base nos resultados censitários, Brasil, 2010*. Disponível em < <https://indigenas.ibge.gov.br/> > (Acesso em janeiro/2020).

IBGE. *Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua – PNAD Contínua, Brasil, 2018*. Disponível em: < <https://educa.ibge.gov.br/jovens/conheca-o-brasil/populacao/18317-educacao.html> > (Acesso em janeiro /2020)

IMPRESSÕES REBELDES – documentos e palavras que forjaram a História dos protestos no Brasil. *Revoltas na América Portuguesa (1500 – 1822)*, Instituto de História, Universidade Federal Fluminense, Brasil, s/d. Disponível em < [http://www.historia.uff.br/impressoesrebelde/?page\\_id=4](http://www.historia.uff.br/impressoesrebelde/?page_id=4) > (Acesso em janeiro/2020)

IPEA, et. al. *Retrato das desigualdades de gênero e raça*, Brasil, 2016. Disponível em < <http://www.ipea.gov.br/retrato/apresentacao.html> > (Acesso em janeiro/2020)

JAY, Martin. *A imaginação dialética – História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais 1923 – 1950*. Trad. Vera Ribeiro. Ver. César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

KEHL, Maria Rita. *Ressentimento*. Coleção clínica psicanalítica/ dirigida por Flávio Carvalho Ferraz. 2ª reimpressão da 4ª edição de 2011. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2015.

KEHL, Maria Rita. *Bovarismo brasileiro: ensaios*. 1ª. ed. São Paulo: Boitempo, 2018.

KONSTAN, D. Ressentimento – história de uma emoção. Trad. Carlos Galvão e Cristina Meneguello. In.: BRESCIANI, S. e NAXARA, M. (orgs): *Memória e (res)sentimento – indagações sobre uma questão sensível*. 2ª ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, p. 59-80, 2004.

LABORATÓRIO DE HISTÓRIA ORAL E IMAGEM (LABHOI). *Revoltas e Quilombos*. In. \_\_\_\_\_ *Inventário dos Lugares de Memória do Tráfico Atlântico de Escravos e da História dos Africanos Escravizados no Brasil*. Disponível em < [http://www.labhoi.uff.br/sites/default/files/6\\_inventario\\_revoltas.pdf](http://www.labhoi.uff.br/sites/default/files/6_inventario_revoltas.pdf) > (Acesso em janeiro/2020)

LAZZARATO, Maurizio. *O governo do homem endividado*. Trad. Daniel P. P. da Costa. São Paulo: N-1, 2017.

LEBRUN, Gérard. O conceito de paixão. In. NOVAES, Adauto (org.). *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 12-32, 1987.

MAISO, Jordi. Sobre la actualidad de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno. Seminario Internacional “*La actualidad de la Teoría Crítica*”, CCHS – CSIC, Madrid/Espanha, 2010. Disponível em < <http://www.setcrit.net/wp-content/uploads/2012/11/JMaison-La-actualidad-de-Adorno-Madrid-nov-2010.pdf> > (Acesso em janeiro/2019).

MAISO, Jordi. La subjetividad dañada: Teoría Crítica y psicoanálisis. *Constelaciones: Revista de Teoría Crítica*. Nº 5. p. 132-150, 2013. Disponível em < <http://constelaciones-rtc.net/article/view/819> > (Acesso em janeiro/2019).

MENDONÇA, Joêzer de Souza. *O Gospel é pop: música e religião na cultura pós-moderna*. 2009. xiii, 181 f. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista, Instituto de Artes de São Paulo, 2009.

MENDONÇA, Joêzer de Souza. *Música e religião na era do pop*. Curitiba: Appris, 2014.

MOREAU, Pierre-François. As paixões: continuidades e viravoltas. In. BESNIER, Bernard.; MOREAU, Pierre-François; RENAULT, Laurence. (orgs): *As paixões antigas e medievais – Teorias e críticas das paixões*. Tradução Miriam Campolina Diniz Peixoto. Revisão Mariana Paolozzi Sérvulo da Cunha. São Paulo: Edições Loyola, p. 7-20, 2003.

MOSCOSO, Javier. *Promesas incumplidas: una historia política de las pasiones*. Madrid/Espanha: Taurus, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Escritos sobre Educação*. Tradução, apresentação e notas Noéli Correia de Melo Sobrinho. 7ª ed. Rio de Janeiro: PUC – Rio; São Paulo: Ed. Loyola, 2011.

NOGUEIRA, Monique Andries. *Educação musical, repertório e emancipação no contexto da indústria cultural*. In: Maia, Ari; Zuin, Antônio Álvaro; Lastória, Luiz Antônio. (Orgs.). *Teoria crítica da cultura digital: aspectos educacionais e psicológicos*. 1ed., v. 1, p. 109-118. São Paulo: Nankin, 2015.

OLIVEIRA, Francisco de. *Crítica à razão dualista: o ornitorrinco*. 1ª edição; 4ª reimpressão. São Paulo: Boitempo, 2013.

PASCHOAL, Antonio Edmilson. *Nietzsche e o ressentimento*. São Paulo: Humanitas, 2014.

POCHMANN, Marcio. *O mito da grande classe média: capitalismo e estrutura social*. 1ª edição. São Paulo: Boitempo, 2014.

POSTONE, Moishe. *Marx Reloaded: repensar la teoría crítica del capitalismo*. Tradução para o castelhano Verónica Handel e Jorge García López. Madri/ Espanha: Traficantes de Sueños, 2007).

PRADO JÚNIOR, Caio. *Formação do Brasil contemporâneo*. 6ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1961.

PWC. Mercado global de mídia e entretenimento vai movimentar US\$ 2,23 trilhões em 2021, Brasil, 2017. Disponível em < <https://www.pwc.com.br/pt/sala-de-imprensa/noticias/pwc-mercado-global-midia-entretenimento-movimentar-17.html> > (Acesso em junho/2019)

ROUANET, Sérgio Paulo. *As razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

ROUANET, Sérgio Paulo. *Mal-estar na modernidade: ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SCHOENBERG, Arnold. *Harmonia*. Tradução Marden Maluf. São Paulo: Ed. Unesp, 2001.

SCHWARCZ, Lilia M.; STARLING, Heloisa, M. *Brasil: uma biografia*. 2ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

SCHWARCZ, Lilia. *Sobre o autoritarismo brasileiro*. 1ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SCHWARZ, Roberto. *Cultura e Política*. 2ª edição. São Paulo: Paz e Terra, 2005.

SEABROOK, John. *The song machine: inside the hit factory*. 1st Edition. London; New York: W. W. Norton & Company Inc., 2016.

SIMAS, Luiz Antonio. *Almanaque brasilidades: um inventário do Brasil popular*. Ilustrador Mateu Velasco. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018.

SOUZA, Jessé. *A elite do atraso: da escravidão à Lava Jato*. Rio de Janeiro: Leya, 2017.

SOUZA, Jessé. *A classe média no espelho: sua história, seus sonhos e ilusões, sua realidade*. Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2018.

STREECK, Wolfgang. *Tempo comprado: a crise adiada do capitalismo democrático*. Trad. Marian Toldy, Teresa Toldy. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2018.

TINHORÃO, José Ramos. *História social da música popular brasileira*. 2ª edição. São Paulo: Editora 34, 2010.

WASELFISZ, Julio Jacobo. *Mapa da Violência – homicídios e violência no Brasil*, 2013. Disponível em < [https://mapadaviolencia.org.br/pdf2013/mapa2013\\_homicidios\\_juventude.pdf](https://mapadaviolencia.org.br/pdf2013/mapa2013_homicidios_juventude.pdf) > (Acesso em janeiro/2020)

WASELFISZ, Julio Jacobo. *Mapa da Violência – homicídios de mulheres no Brasil*, 2015. Disponível em < [https://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2015/MapaViolencia\\_2015\\_mulheres.pdf](https://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2015/MapaViolencia_2015_mulheres.pdf) > (Acesso em janeiro/2020)

WEBER, Max. *Os fundamentos racionais e sociológicos da música*. Tradução Leopoldo Waizbort. São Paulo: Edusp, 1995.

WIGGERSHAUS, Rolf. *A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*. Tradução do alemão Lilyane Deroche-Gurgel; tradução do francês Vera de Azambuja Harvey; revisão técnica Jorge Coelho Soares. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

WISNIK, José Miguel. *O som e o sentido: uma outra história das músicas*. 8ª reimpressão da 2ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

WITT, Stephen. *Como a música ficou grátis: o fim de uma indústria, a virada do século e o paciente zero da pirataria*. Tradução Andrea Gottlieb de Castro Neves. 1ª edição. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2015.

ZAMORA, Jose Antonio. Th. W. Adorno y la aniquilación del individuo. *Revista Isegoría*. Nº 28, p. 231-243, 2001. Disponível em < <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/515> > (Acesso em janeiro/2019)

ZAMORA, Jose Antonio. *Th. W. Adorno - pensar contra la barbarie*. Madrid: Editorial Trotta, 2004.

ZAMORA, Jose Antonio. El enigma de la docilidad – Teoria de la sociedad y psicoanálisis en TH. W. Adorno. In.: CABOT, M. (ed.): *El pensamiento de Th. Adorno: balance y perspectivas*. Palma, Espanha: Universitat de les Illes Balears, p. 27-42, 2007.

ZAMORA, Jose Antonio. Th. W. Adorno: aportaciones para una teoría crítica de la educación. *Teoría de la Educación – Revista Interuniversitaria*. Salamanca, v. 21, nº 1. p. 19-48, 2009. Disponível em < [http://revistas.usal.es/~revistas\\_trabajo/index.php/1130-3743/article/view/3148](http://revistas.usal.es/~revistas_trabajo/index.php/1130-3743/article/view/3148) > (Acesso em janeiro/ 2019)

ZAMORA, Jose Antonio. Subjetivación del trabajo: dominación capitalista y sufrimiento. *Constelaciones: Revista de Teoría Crítica*. Nº 5. p. 151-169, 2013. Disponível em < <http://constelaciones-rtc.net/article/view/820> > (Acesso em janeiro/2019)

ZAMORA, José Antonio; MAISO, Jordi. Teoría Crítica del antisemitismo. *Constelaciones: Revista de Teoría Crítica*. Nº 4. p. 133 -177, 2012. Disponível em < <http://constelaciones-rtc.net/article/view/785> > (Acesso em janeiro/2019)

ZUIN, Antônio Álvaro Soares. Amok *on line* e Ressentimento entre professores e alunos. In. PUCCI, Bruno, ZUIN, Antônio A. S., LASTÓRIA, Luis A. C. Nabuco (orgs). *Teoria crítica e inconformismo: novas perspectivas de pesquisa*. Tradução Newton Ramos-de-Oliveira, Campinas, SP: Autores Associados, p. 57-76, 2010.