

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
Faculdade de Filosofia e Ciências
Campus de Marília

Luciano Sousa Ramos

Ideologia e desindividuação nas veredas da
***Halbbildung*: um entendimento básico ao fenômeno**
da indústria cultural.

MARÍLIA-SP
2007

Luciano Sousa Ramos

**Ideologia e desindividuação nas veredas da
Halbbildung: um entendimento básico ao fenômeno
da indústria cultural.**

Dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências, da Universidade Estadual Paulista, para obtenção do título de mestre em Filosofia (área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea).

Orientador: Dr. Sinésio Ferraz Bueno

MARÍLIA-SP
2007

Luciano Sousa Ramos

Ideologia e desindividuação nas veredas da *Halbbildung*: um entendimento básico ao fenômeno da indústria cultural.

Dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências, da Universidade Estadual Paulista, para obtenção do título de mestre em Filosofia (área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea).

Marília-SP, 03 de abril de 2007.

BANCA EXAMINADORA

Presidente e orientador: Dr. Sinésio Ferraz Bueno (UNESP-Marília)

Examinadores: Dr. Antonio Álvaro Soares Zuin (UFSCar- São Carlos)

Dr. Robespierre de Oliveira (UNESP- Marília)

Ao meu pai, in memoriam,

Meus agradecimentos

A Maria e Irami, meus pais, que sempre me apoiaram em minha escolha pela Filosofia, escolha que geralmente é recebida com críticas pelos mais próximos, mas que felizmente obtive amparo e amor inestimável;

Ao meu orientador Sinésio, que além de professor hoje é um amigo, o qual demonstrou seriedade, competência e acima de tudo compreensão tanto pelas minhas divagações quanto pelos acontecimentos que se impuseram em minha vida neste período de trabalho.

Ao Renato Botão que leu e auxiliou com esmero todas as fases da dissertação, lembrando ser este um dos grandes amigos que fiz em Marília;

A todos os meus professores que como verdadeiros mestres tutelaram o meu início na Filosofia, como os professores Ubirajara, Elias, Trajano, Bruni, Cândida, a atenciosa Beth, o cuidadoso Marco Aurélio Werle (meu primeiro orientador na graduação), o excêntrico Monteagudo, a séria e simpática Bel Loureiro, o brincalhão Marinho que além de também me orientar na graduação, me iniciou na arte do Circo;

As professoras Mariana e Maria Eunice, recordando destas de modo especial, pois com grande amizade estiveram presentes nos momentos bons e em muitas dificuldades e presepadas da minha passagem;

A todos os funcionários da UNESP, os quais nos fazem sentirnos em casa e nos socorrem nas aflições de relatórios, projetos, cafezinhos e descontrações como o Dito, as sempre presentes Aline e Edna da Pós, o seu Zé da saudosa horta, A afável Edna do Departamento de Filosofia e os demais, que senão estão presentes nestes agradecimentos, são lembrados diariamente na prática;

Ao Antonio Zuin e Robespierre de Oliveira por todas as considerações que fizeram durante o exame de qualificação e na defesa da dissertação.

A artista Deise Nuevo, o palhaço Cebolinha, e toda a trupe *Caras e Bocas* que também me iniciaram no Circo e fizeram esta arte ter imensa influência na minha pesquisa e ainda hoje sobre a minha vida, guardando para sempre minha participação na trupe, recheada de nervosismos nos momentos pré-espetáculos e de êxtase das luzes do abrir das cortinas.

Ao grande amigo e ator Anderson Zanetti, companheiro eterno, talvez pelas semelhanças individuais, pelas experiências divididas ou por outras coisas é hoje e sempre caro às minhas admirações.

A grande turma do ano de 2000 que gravou lendas na Unesp e que se tornaram eternos amigos, lembrando em especial Rodrigo Mano, Taiguara, Judenir, Lequinho, Fernandão, Jundiáí, Daniel, Malcom, Ronan, Rafa, Miltão, Perla, Carol Adonai, Rodrigão, Vavá, Malú, O velho punk Téo.

Aos amigos da moradia, o jazzista Zé, o rapper Júnior, Tati, Gisele, Breno, Bruno, Clélia, casa 8, 9 e 11.

Aos grandes novos amigos Bernardo e Estevão, os quais me dão a honra de partilhar uma das maiores e mais belas amizades que eu já tive. Que o primeiro siga sua atividade de o mais humano dos filósofos e presencie a alegria do próximo *Sátyro*, Estevão Armada. Grato-lhes pelo carinhoso *monsieur*.

A Gabriela Cavalante, não me sendo possível enumerar os porquês.

A todos, o meu carinho.

RESUMO

Na intenção de um estudo detalhado sobre a crítica realizada pelos pensadores da Escola de Frankfurt ao fenômeno da cultura atual, denominada por eles de indústria cultural, encontramos alguns temas, os quais estão profundamente relacionados à crise cultural da modernidade e que são indispensáveis ao seu entendimento. Tais temas são, a saber: a crise da razão no capitalismo monopolista e a questão da ideologia da sociedade tecnológica que segundo Adorno possui grandes diferenças em relação ao conceito de ideologia marxista, a principal delas a questão da identidade entre ideologia e realidade.

Palavras-chaves: Escola de Frankfurt, Indústria cultural, Ideologia, Crise da razão.

ABSTRACT

In the intention of a study detailed on the critical one carried through for the thinkers of the Frankfurt School to the phenomenon of the current culture, called for them of cultural industry, we find some subjects, which deeply are related to the cultural crisis of modernity and that they are indispensable to its agreement. Such subjects are, namely: the crisis of the reason in the monopolist capitalism and the question of the ideology of the technological society that as Adorno possess great differences in relation to the concept of Marxist ideology, main of them the question of the identity between ideology e reality.

Key words: Frankfurt school, Cultural Industry, Ideology, Crisis of the reason.

Sumário.

Introdução..... 11.

Capítulo 1

O êxito da assimilação ideológica 17.

1. As origens da discussão sobre a ideologia
2. O problema da ideologia dentro da Teoria Crítica e a recusa da síntese.
3. A crise da razão na consolidação da ideologia.

Capítulo 2

A individualidade danificada 46.

1. O percurso rumo a individualidade e a instabilidade da base material do indivíduo.
2. A perda da individualidade sob o viés subjetivo.
3. O papel da indústria cultural na queda do indivíduo.

Capítulo 3

Dos ideais burgueses de Cultura à idolatria da semicultura da burguesia 72.

1. As ambigüidades do termo Cultura.
2. O romantismo alemão e elevação do sujeito.
3. A ligação da Cultura ao mundo material e a crítica adorniana ao formalismo espiritual.

Considerações finais 118.

Referências..... 121.

A verdade não é atemporal, invariável, como queria o idealismo, mas tem vida na dinâmica histórico-social, como os homens, e pode esvanecer-se. (ADORNO, 1996, 401).

Introdução.

Este trabalho, que aborda um dos temas centrais tratados pela Escola de Frankfurt¹ de Adorno, Horkheimer, Marcuse e outros, a saber a indústria cultural e suas implicações, pretende, através da exploração do pensamento dos autores citados, dar um tratamento *conjuntural* ao tema da indústria cultural. Quer dizer, analisando os conteúdos teóricos da obra de Adorno, Horkheimer e Marcuse, podemos observar que desde o início de suas atividades no *Institut für Sozialforschung*, algumas problemáticas sempre percorreram o trabalho deles: o duplo caráter da cultura e a discussão sobre a indústria cultural; a dialética da razão iluminista e a crítica da ciência; e as formas de legitimação do Estado repressor. Essa eleição de temas que fizemos acima é baseada no teor de persistência e reincidência com que se insurgem em toda a obra dos teóricos de Frankfurt, apresentando-se, por vezes de forma isolada e por vezes em conjunto, praticamente durante toda a produção desses pensadores. Bem, a análise da indústria cultural, tanto feita pelos frankfurtianos quanto observada na realidade, é sempre permeada com problemas diretamente ligados aos temas que já citamos, no entanto com o percorrer das reflexões dos autores, principalmente a partir do momento em que Adorno assumiu a direção do *Institut*, o campo semântico e a abrangência da teoria crítica, na análise da industrialização da cultura, restringiu-se mais à teoria estética e às manifestações artísticas, especialmente para o campo da música. Ora, é justamente aquela maior abrangência, que leva em consideração as análises mais concretas

¹ Por razões de praticidade textual usaremos os termos “Escola de Frankfurt” e seus derivados com a intenção de designar a crítica de Adorno, Horkheimer e Marcuse deixando de fora neste momento, o pensamento de Benjamin, Habermas e os outros autores que trabalharam junto a eles. Apesar de não haver uma análise, por parte de Herbert Marcuse, diretamente relacionada ao termo indústria cultural, consideramos de suma importância os seus trabalhos sobre a ideologia para alcançarmos um entendimento mais completo da relação da indústria cultural dentro da constituição da sociedade contemporânea, além é claro de seus trabalhos sobre “cultura afirmativa”.

das relações de produção e da repressão de classes intrínseca à atual sociedade de massas, que nos propusemos à trabalhar em nossa pesquisa, o que nos levou a citar o termo *conjuntural*.

Adentrando o tema da cultura no julgamento de Adorno, Horkheimer e Marcuse transparece a discussão sobre a diferenciação entre *Kultur* e *Zivilisation*, idéia bastante difundida na tradição analítica alemã e que procura fazer a separação entre mundo espiritual e das idéias, e mundo das reproduções materiais.

Civilização [*Zivilization*]: a coletividade que, através do progresso da técnica e da ciência, busca produzir as suas condições de vida; Cultura [*Kultur*]: (...) nas últimas acepções do termo, consolidou-se o emprego generalizado do conceito cultura como manifestações espirituais e artísticas de uma sociedade (uma coletividade, um povo)². (BARROS *apud* Drosdowski, 2002, p. 71).

Tal distinção presente na ascensão do capitalismo europeu, na análise dos autores, reflete a seguinte lógica: o trabalho impondo necessidades e sofrimento aos homens, e o âmbito cultural podendo postular promessas de felicidade, realização espiritual e prazer para o futuro. A dinâmica desta dicotomia funcionava no século XIX (período de ascensão da burguesia) dando prioridade de relevância aos elementos subjetivos e espirituais (honestidade, interioridade de sentimentos, dignidade da pobreza, etc.), formas de contentamento com a própria situação miserável, o que, no final das contas, tinha por finalidade conter as esperanças dos indivíduos dentro de promessas vindas do campo espiritual, fazendo com que estes não reivindicassem alterações, nem esperanças nos meios de produção material e de vida. Os bens materiais eram privilégios de uma minoria e na

² Distinção presente na famosa organização da etimologia e estrutura gramatical da língua alemã: *Duden, das Herkunftswörterbuch: Etymologie der deutschen Sprache*.

realidade somente a posse desse poder material é que possibilitava usufruir os bens culturais como as artes da música, da pintura, da poesia, etc. Ora, como se dava tal ênfase à elevação espiritual, então, aquela pequena minoria que podia desfrutar dos bens culturais era imbuída de uma superioridade que funcionava como meio de legitimação de seus privilégios materiais. Enfim, esse ciclo vicioso gerado por essa separação da sociedade burguesa em dois mundos, civilização e cultura, tinha como função, apenas manter a grande maioria dos sujeitos alienados da realidade social e presos a pauperização cotidiana.

Com o desenvolvimento dos meios de produção, principalmente na fase do capitalismo avançado, a dicotomia entre civilização e cultura, ou seja, entre carência material exterior e abundância espiritual interior, tornou-se precária para manter a alienação social dos trabalhadores, dissimular a exploração e repressão do sistema e conservar os indivíduos inseridos no processo produtivo. A percepção de tal situação exigia do sistema, novos meios de contenção da transformação, mais eficientes e abrangentes, obrigando a mudança os meios de organização da produção de cultura, o que geraria, enfim, o que chamamos de indústria cultural.

Tal mudança nos padrões de produção cultural atuou numa reestruturação das formas de circulação e consumo tanto dos bens materiais quanto de cultura. A consequência dessa mudança não foi a supressão do sistema de produção de mercadorias, ao contrário, o processo mercadológico ancorado na revolução tecnológica-industrial se intensificou, e os bens culturais passaram a compor o rol de mercadorias do sistema: a cultura, desde as obras de arte até os meios de informação, deixou de ser artigo de luxo, para se tornar produtos para o consumo em massa. A junção ocorrida, então, entre o procedimento de produção material e o de bens culturais se deu pelo viés da apropriação da cultura pela produção capitalista de bens. Ou seja, essa junção se deu pela cooptação da cultura aos modos

tradicionais de fabricação material do sistema capitalista, que contém intrinsecamente a exploração e a alienação social como suas características, negligenciando os ideais de liberdade, felicidade e humanidade contidos na esfera da cultura, e reproduzindo, enfim, uma falsa reconciliação entre cultura e civilização. Falsa reconciliação, justamente porque preserva as formas de existência apenas de um pólo, enquanto negligencia as do outro; conserva-se nessa integração apenas a lógica de mercado, e restando à cultura, neste contexto, somente a caracterização como mais um valor de troca.

Cabe bem a essa falsa reconciliação o nome de indústria cultural, isto é, produtos culturais que atendem as necessidades de valor de troca e de consumo. Mas a transformação da cultura em valor de troca não visa meramente a criação de mais uma mercadoria na diversificada produção capitalista, pois a indústria cultural adquire, dentro da sociedade industrial desenvolvida, uma função bem específica, a saber, a reprodução *ad infinitum* das relações sociais de acumulação de capital inerentes à ideologia capitalista. Os modos como o novo meio de produção cultural efetiva tal objetivo são os seguintes: o entretenimento, ou a ocupação do espaço de lazer do trabalhador para prepará-lo para o retorno diário a longa jornada de trabalho, sem que o indivíduo possa ter tempo para refletir sobre a injusta realidade, à qual, está submetido; a criação da ilusão de que a realidade existente já é a utopia da felicidade realizada no presente – através do usufruto dos próprios produtos da indústria do entretenimento –, sem a necessidade do desejo de transformações para o futuro; e finalmente a eliminação da dimensão crítica da cultura, por meio da qual, todos os seus elementos, inclusive a obra de arte, perdem a faculdade de reflexão e negação do existente, compondo em seu lugar uma mescla entre os planos da realidade e as formas de representação produzidas pela cultura de massa – o indivíduo neste caso substitui a autorealização e a transformação social por modelos de vida prontamente vendidos por tal

indústria (ao invés da liberdade efetiva tem-se o leque da escolha de marcas e produtos e no lugar da liberação sexual pode-se assistir ao filme pornô).

Assim, a indústria cultural constitui para a moderna sociedade industrial um instrumento fundamental para assegurar e perpetuar a permanência da realidade de produção capitalista existente, sendo essencial à sobrevivência do sistema.

Seguindo as idéias expostas acima procuramos dentro da composição de nosso trabalho uma compreensão de forma mais detalhada, tendo por base as análises frankfurtianas, da função da indústria cultural dentro da sociedade contemporânea e as conseqüências para os membros dessa civilização.

É neste sentido que tratamos no primeiro capítulo da fundamentação da ideologia da sociedade industrial desenvolvida e a sua elevação ao caráter de realidade idealizada por todos e efetivamente concretizada. O entendimento do caráter ideológico da realidade é acentuado nesse capítulo pelo trato da criação de *falsas necessidades* inerentes ao sistema, e tem como elemento fortalecedor a crise da razão, ou seja, a ausência de princípios racionais que pudessem reger o desenvolvimento da sociedade, dando espaço para a emergência do caráter econômico como paradigma fundamental.

A contenção da transformação, símbolo dessa ideologia que pretende auto-perpetuar-se, gera a queda da individualidade – última instância à qual estava reservada o poder de mudança – impedindo a autonomia do indivíduo desde a base material até a intimidade psicológica, tema que procuramos trabalhar no segundo capítulo. O resultado final da análise feita nos dois primeiros capítulos é a caracterização do caráter afirmativo da ideologia e o declínio da individualidade dentro da estrutura da indústria cultural.

No terceiro capítulo abordaremos o tema da Cultura como componente formador de uma humanidade emancipada, e sua subversão, a semiformação, que não fornece as bases para a realização de tal utopia e, além disso, desestrutura qualquer tentativa.

Neste terceiro e último capítulo a discussão entrará no caráter autoritário da sociedade industrial que gera mecanismos que, através da máscara da liberdade, cria elementos que prendem as pessoas ao sistema de dominação do existente.

Exposta a estrutura geral de nosso trabalho, resta-nos agora um último apontamento ao leitor, que versa sobre a escolha da estrutura temática para o desenvolvimento da pesquisa. Tal escolha, feita por nós, permite uma atuação livre da seqüência cronológica de textos dos autores e do trato individualizado e biográfico, evitando muitas vezes, repetições supérfluas. Contudo, esta organização temática do trabalho possui implicações que devem ser atentadas para que não haja problemas, a saber, o de uma visão homogeneizada entre os pensadores da Teoria Crítica, coisa que nunca ocorreu, pois os autores da Escola de Frankfurt revelam nítidas diferenças entre si, tanto no trabalho intelectual quanto nas atuações políticas.

Por fim, esclarecendo o que dissemos no início do texto com “indústria cultural e suas implicações”, significa que nossa intenção é, através da análise das reflexões mais abrangentes dos frankfurtianos, dar um diagnóstico dos modos de funcionamento da indústria cultural como elemento básico para a firme manutenção do *status quo* e para a dissimulação das injustiças do sistema de produção da atual sociedade industrial. Sem mais a acrescentar, o que se segue é o resultado de nosso trabalho.

Capítulo 1

O êxito da assimilação ideológica.

O objetivo central de nossa pesquisa, que é um estudo sobre a Indústria Cultural a partir da visão crítica dos pensadores frankfurtianos, acaba por suscitar a exploração de diversos outros temas. Portanto, para atingirmos tal objetivo começaremos pelo entendimento de algo que está profundamente ligado à crise cultural do mundo contemporâneo, a saber, a questão da perda da *individualidade* e a hegemonia da ideologia na sociedade capitalista.

1. As origens da discussão sobre a ideologia.

A discussão do domínio da ideologia na sociedade capitalista não se iniciou com a Escola de Frankfurt, mas teve sua base formada desde a teoria marxista, se estendendo a diversas interpretações que reconheceram a contínua vitalidade do problema da ideologia, mas confessando igualmente o envelhecimento da solução marxista baseada na revolução proletária. Uma das interpretações reside em pensadores que também exploraram, assim como Adorno e Horkheimer, o materialismo histórico de Marx e a psicanálise de Freud como tentativa de esclarecimento da regressão cultural da atualidade e como meio de uma possível *transcendência* dessa realidade. Esses pensadores foram, por este motivo, denominados de *freudo-marxistas* e dentre eles destacamos principalmente Wilhelm Reich.

A realidade histórica analisada pelos freudo-marxistas contém profundas diferenças em relação à realidade dos pensadores da Teoria Crítica, apesar da pequena distância temporal. Reich se deteve no estudo da sociedade do capitalismo monopolista dos anos de 1920 e 1930, enquanto Adorno e Horkheimer fizeram um diagnóstico social a partir dos 40 e 50. Apesar da pequena diferença de 20 anos, a relação da ideologia com o indivíduo dinamizou-se enormemente e é exatamente essa dissimilitude que pretendemos analisar neste momento. Não se trata apenas de observar as divergências entre um e outro grupo de teóricos, mas principalmente constatar as reais mudanças que ocorreram neste curto espaço de tempo e que alteraram profundamente as relações sociais.

O momento histórico, ao qual, as teses de Reich dizem respeito é o da ascensão de Hitler ao poder em 1933, ou seja, é o da escolha, por parte do miserável proletariado alemão, de uma liderança que era contrária aos próprios interesses desse proletariado.

A questão não estava em saber se a socialdemocracia tinha, ou não, iludido os operários, mas em saber porque estes se tinham deixado iludir, nem em saber se a propaganda burguesa era ou não eficaz, mas em saber porque a contra propaganda marxista era ineficaz. A resposta que se impunha era que a ideologia burguesa havia penetrado profundamente a consciência proletária e que diante da radicalidade dessa ideologização a luta antifascista estava condenada ao fracasso. (ROUANET, 1989, p. 14)

O que está bem presente nesta época e que o freudo-marxismo explorou bastante é a eficiência do processo de fixação da ideologia. O que chamamos de ideologia pode ser entendido como a elaboração intelectual de uma visão de mundo pertencente à classe social dominante, que não condiz com a realidade e que é transferida a todas as outras pessoas como sendo o próprio real. Ideologia é, portanto, uma falsificação da realidade na consciência do sujeito e, por isso, é chamada de consciência falsificada. A problemática que

Reich discute é a de como as pessoas podem aceitar e verdadeiramente acreditar numa visão de mundo em que a própria realidade mostra ser falsa. Para melhor entendermos esse processo, temos de ver que esta é uma época na qual o proletariado tinha uma vida de extrema miséria material, com todos os motivos para realizar a revolução socialista e, no entanto, aborta a idéia revolucionária para se entreter com as promessas de um regime que nada mais faz do que perpetuar essa condição paupérie.

Cabe então ao autor freudo-marxista tentar formular uma teoria que consiga explicar esse abandono do caminho revolucionário e o conseqüente encaminhamento das classes pobres pelo viés burguês, dando uma vitória extremamente fácil à ideologia capitalista. Em princípio, Reich pressupõe que o simples exame da realidade miserável bastaria para que tais ideologias fossem desveladas. Entretanto, não é exatamente isso o que ocorre e a única explicação para dar-se crédito à mentira ideológica é encontrada, por esses autores, nas categorias psicanalíticas de Freud, já que o sucesso da ideologia aparenta ter bases irracionais fundadas no caráter afetivo dos indivíduos. As teses dos pensadores envolvidos neste paradigma procurarão, então, relacionar as estruturas do eu psicológico com as formações sociais concretas, encaminhando-se pelo que denominou-se *freudo-marxismo*, que unia perfeitamente, por um lado, a psicanálise, enquanto teoria do psiquismo, e por outro, o materialismo histórico de Marx, enquanto teoria da construção da sociedade. Sob essa ótica freudo-marxista adotada por Reich a ideologia era considerada como *mistificação* no sentido marxista.

O que veremos posteriormente no discurso de Adorno e Horkheimer difere bastante do que foi entendido até agora. Tanto a questão da relação da ideologia com a realidade e

com o indivíduo é totalmente diversa, como o uso que os dois fazem do pensamento de Marx e de Freud, também apresenta diferenças frente ao trabalho de Reich.

2. O problema da ideologia dentro da Teoria Crítica e a recusa da síntese.

A semelhança entre os autores da Escola de Frankfurt e o pensamento freudo-marxista inicia-se a partir da reflexão sobre o tema da ascensão do irracionalismo nazista na Alemanha pré- Segunda Guerra e a aceitação passiva por parte do proletariado da ideologia desse sistema. Além disso, essas duas frentes teóricas tiveram como instrumento de trabalho as idéias de Freud e de Marx. Essa proximidade entre os dois grupos se deu em parte, pelo fato deles atuarem em centros de pesquisa comuns, a saber, o *Institut für Sozialforschung* fundado em 1923, cujos maiores representantes foram Adorno, Horkheimer, Marcuse e Benjamin; e também no *Institut für Psychoanalyse*, fundado em 1929, o qual teve Horkheimer como um dos maiores colaboradores para a sua fundação.

No entanto, apesar de todo esse grupo de teóricos estarem envolvidos numa discussão comum e dividindo espaços igualmente comuns, existiram controvérsias entre eles o bastante para separá-los em escolas diferentes, inclusive, com problemáticas diferentes. Algumas das principais controvérsias entre o trabalho da Escola de Frankfurt e o dos freudo-marxistas, que esclareceremos a seguir, é a recusa, por parte de Adorno e Horkheimer, de uma precipitada síntese da teoria psicanalítica de Freud e do materialismo dialético de Marx como meio de explicação e de crítica da sociedade. Além disso, a

pergunta que circunscrevia a crítica freudo-marxista era a seguinte: “Como é possível que a classe operária pense e aja contra seus próprios interesses e a favor de um sistema que realiza e perpetua a sua miséria?” Já a crítica frankfurtiana estava envolta em uma situação e em uma questão bem diferenciada: “Como é possível fazer a crítica da sociedade, sendo que esta *aparentemente* realiza as necessidades materiais da população?”

No fim dos anos 40 e 50, a pauperização não podia mais ser definida em termos materiais. Ao contrário, a dominação exercia-se *na e pela* abundância. Os oprimidos da *affluent society* dizem *sim* a uma opressão invisível, que se manifesta não na privação mas na superabundância de bens. (ROUANET, 1989, p. 71).

Tendo estas como as duas principais divergências entre os frankfurteanos e os freudo-marxistas, iniciaremos a nossa explicitação a partir da primeira diferença que citamos acima, a saber, a crítica feita pelos teóricos da Escola de Frankfurt à inadequada síntese realizada por Reich e Fromm das teorias de Freud e Marx. As conclusões de tal discussão nos auxiliarão, como exemplo, para a percepção da importância dada pela Teoria Crítica ao elemento do particular, sendo isso extremamente útil para posteriormente entendermos a relevância da autonomia individual defendida pelos frankfurteanos e tratada a partir do capítulo 2.

Freud, ao conceber sua teoria psicanalítica do indivíduo, mostrou o quão representativo é o papel do inconsciente na vida mental do sujeito. Apresentou que grande parte das ações conscientes são reflexos do inconsciente. É por esse motivo que ele é invocado para tentar compreender uma sociedade dominada pela irracionalidade e que, no entanto, se apresenta como o estágio mais evoluído da razão. Como já dissemos, a realidade

se tornou confirmação da ideologia, uma ideologia que sustenta uma lógica irreal de sobrevivência. É neste contexto mundial em que o irreal se apresenta como real e que o irracional se apresenta como racional que se justifica a validade do discurso psicanalítico.

Essa invocação justificada pelo contexto social é plenamente efetivada no *materialismo dialético* dos freudo-marxistas restando, apenas, uma ressalva a se fazer a este fato: a validade das categorias freudianas só existe se sua integridade for mantida. A partir do momento em que Reich procura adaptar a psicanálise para que se encaixe na teoria marxista e constituir, assim, uma ciência, eles acabam deformando-a e retirando sua autonomia e seu caráter crítico. “A mera hipótese de tal síntese já constitui, para Adorno, e Horkheimer, uma traição às intenções críticas tanto de Freud como Marx. Postura que decorre da doutrina da não-identidade, central para a filosofia dos dois pensadores frankfurtianos”. (ROUANET, 1989, p. 74).

Além dessa deformação característica da síntese freudo-marxista existe um outro elemento inaceitável para os pensadores da Escola de Frankfurt, a saber, a necessidade de se preservar as particularidades de cada pensamento para que tudo não se transforme num grande sistema abstrato. Para melhor entendermos isso, temos que ter em mente que o trabalho freudiano é uma tentativa de explicitação da *psyche* do indivíduo e que transportá-la para o âmbito geral significa reduzir simplesmente o particular ao universal, não levando em conta que a parte é índice do todo. O que Adorno e Horkheimer tentam evitar com isso é a doutrina do postulado hegeliano de que tudo faz parte de uma verdade universal dando a possibilidade de anistia para os equívocos da história da humanidade.

As duas tentativas de redução do Iluminismo conduziram sempre a uma totalização falsa, ou seja, quando, por um lado, se pensou numa redução subjetivista, na qual o Sujeito deveria compreender e dominar plenamente a Natureza, criou-se o espaço para o

desenvolvimento da tirania positivista. E, por outro lado, quando se postulou a possibilidade objetivista de reduzir o Sujeito ao âmbito geral, perdeu-se a individualidade, pois o indivíduo acabou sendo confundido com o conceito de classe.

A totalização é uma utopia necessária, para impedir o imobilismo da razão, mas qualquer tentativa de realizá-la, conceitualmente ou praticamente, nas condições atuais, é necessariamente repressiva. É impossível pensar o reino da liberdade quando se está imerso no reino da necessidade. Totalização nessas condições, é sinônimo de totalitarismo. (ROUANET, 1989, p. 75).

O significado desta totalização que Rouanet aponta diz respeito à separação entre sujeito e o objeto tradicional na história da filosofia. Separação esta que, segundo Adorno e Horkheimer, deve ser abolida, mas não de modo a haver uma supressão de um dos pólos, e sim, através da consciência de que a contradição que existe entre sujeito e objeto deve ser preservada, pensada como mediação recíproca.

Devido a esta situação desesperadora da sociedade em que qualquer tentativa de universalização pode implicar conseqüentemente em totalitarismo e barbárie - como aconteceu com o nazismo e o stalinismo - é que Adorno e Horkheimer são obrigados a desconfiarem de sínteses demasiado generalizantes, (como a freudo-marxista) e a tomarem a seguinte postura: “Visto que sujeito e o objeto, palavra e coisa, não podem se integrar sob as condições atuais, somos levados, pelo princípio da negação, a tentar salvar as verdades relativas do naufrágio dos falsos princípios fundamentais”. (HORKHEIMER, 1976, p. 194).

Além desses motivos que justificam a recusa da síntese temos também que destacar o fator que talvez seja o maior impedimento de tal síntese: acontece que a visão da Teoria

Crítica sobre o pensamento de Freud e Marx, é a de duas teorias que em muitos pontos convergem, mas em outros tantos se excluem, e que, além de tudo, apesar das contribuições do freudismo e do marxismo para uma crítica da sociedade, temos que ter em mente que essas duas teorias são frutos de uma Cultura a ser levada ao julgamento da razão crítica e, portanto, são também, não só instrumentos de reflexão, mas objetos de crítica. Ou seja, Adorno e Horkheimer dialetizam o pensamento de Freud e de Marx, abordando-os não como algo estático e definitivo, mas como abordagens passíveis de reinterpretação.

Bem, após termos exposto acima a negação da síntese freudo-marxista, podemos por hora, nos enveredar na discussão do conceito de *ideologia* em sua reformulação realizada pelo pensamento de Adorno e Horkheimer com relação ao tratamento dado por Reich e pela tradição marxista.

A problemática enfrentada por Reich e outros da mesma linha teórica, e que é a mesma já exposta por Marx nas raízes da crítica ao capitalismo, como já dissemos no início do texto se centrava na tarefa de entender como a classe pobre, sofredora de grande miséria, podia aceitar um sistema que era causador de seu estado miserável. E não só aceitar como optar voluntariamente por tal sistema.

Já, por sua vez, o período analisado pelos pensadores da Teoria Crítica diz respeito ao momento em que o capitalismo realizou a completa absorção da classe operária. É o período imediato ao pós-Segunda Guerra, no qual a Europa em rápida reconstrução e principalmente os Estados Unidos representavam o celeiro de oportunidades materiais para a grande população. Nesse momento a classe trabalhadora já não sofre tanto com as privações materiais, pois a realidade econômica favorece a aquisição de bens e isso

enriquece o sistema, uma vez que com o advento de novas tecnologias se ampliou o número de mercadorias a serem negociadas. O consumo é incentivado e possibilitado para que a população, ao mesmo tempo em que consiga adquirir bens, se torne, também, dependente desse sistema consumista. Nessa nova realidade em que a pauperização material não é acentuada transforma-se também a relação com a ideologia. Anteriormente a ideologia burguesa pregava uma visão de mundo que não correspondia aos fatos reais; a revolução popular era impedida graças ao encobrimento das contradições entre capital e trabalho. Cabia, então, aos teóricos deste período entender o porquê de tal falsificação ser tão facilmente aceita, ou seja, o que impedia o proletariado de olhar criticamente para a realidade à sua frente. Existia incongruência entre ideologia e realidade.

Porém, nessa nova realidade que abrange todo o período pós-guerra, e que se prolonga até os dias atuais, a ideologia já não mais se apresenta como uma falsificação do real. Se antes a realidade era repressiva e causadora de sofrimento, - e a ideologia surgia para mascarar esse sofrimento ou legitimar essa realidade repressora como único meio de alcançar um mundo melhor – hoje a ideologia apresenta esse mundo melhor como já realizado. Ela retira todos os véus que encobrem o mundo existente para que todos possam ver que este corresponde perfeitamente ao que a ideologia pregou. A realidade confirma a ideologia e a ideologia confirma a realidade, ou seja, enquanto por um lado os freudo-marxistas tinham a realidade como a principal arma para desmentir o corpo ideológico, por outro lado, os frankfurteanos têm, além de tudo que denunciar não mais a falsidade do discurso ideológico, mas da própria realidade.

A ideologia não tem mais como função *negar* a realidade presente, (...). Ao contrário, a ideologia se torna *afirmativa*; o presente já é utopia

realizada, o que leva os frankfurtianos à tese extrema de que a ideologia se funde com o real, e como tal desaparece: é a própria realidade, agora, que desempenha as funções de mistificação antes atribuídas à ideologia. (ROUANET, 1989, p. 71).

Expusemos acima que o interesse dos frankfurtianos é desmistificar a própria noção de realidade existente e é neste momento que transparece o lado negativo da realidade, pois de acordo com a citação de Rouanet, a realidade cumpre agora a função de mistificação. Somente entendendo como ocorre esse papel enganador da realidade vamos, então, entender o porquê da necessidade de combatê-la e o porquê da crítica da ideologia se tornar crítica da cultura.

A grande questão é que a realidade que se coloca hoje não dá espaço para se pensar numa outra possível. O Real, assim como pensou Hegel, é a síntese do que é agora e do que ainda pode vir-a-ser. O sistema do capitalismo plenamente desenvolvido propagou o culto ao *existente* castrando a possibilidade de uma realidade virtual inerente ao caráter da Razão. A concepção do “real” ser “racional” proposta por Hegel inexistente na concepção de mundo do capitalismo monopolista, na qual a Razão deve se reduzir ao Existente. Esta ideologia da era do capitalismo monopolista que afirma a superioridade da atual estrutura do existente sobre qualquer possibilidade de mudança desta estrutura reduz a razão a mera confirmação deste existente. O elemento racional visto por Hegel como a instância capaz de transformar a realidade através da negação do modo de ser atual é infecundo nesta ideologia da sociedade industrial, pois o principal fator de sucesso desta ideologia é a desconsideração da qualidade racional da Negação. Isso retira do real o processo do devir, perpetuando num estado de total estagnação. A negação presente na razão não é o estado do puro nada, mas uma negatividade dinâmica que permite a afirmação de um outro estado. Castrados dessa

possibilidade, os indivíduos não têm a chance nem de questionar se a adequação total a essa esfera de consumo é ou não válida.

E como se efetiva esta superioridade do existente frente a qualquer tentativa de transformação da realidade? É exatamente isso que veremos a seguir por meio da análise das bases estruturais da sociedade industrial desenvolvida, que se fundamentam na *contenção da transformação*, na *perpetuação da luta pela existência* e na *reprodução de falsas necessidades*.

2.1 A doutrinação ideológica através do modo de produção tecnológica.

O que pretendemos esclarecer neste item é como as novas formas de vida criadas pelo progresso técnico conseguem levar à desconsideração de alternativas históricas para o modo de organização da sociedade. Um primeiro ponto, então, que se coloca para o entendimento da nova face da ideologia na era do capitalismo monopolista, é o modo como se dá a contenção da transformação social por meio da exaltação do “progresso” dos meios de sobrevivência.

A afirmação do modo de vida existente organizado pela sociedade industrial por seus membros se dá pela crença na existência de um padrão de vida crescente. “As necessidades políticas da sociedade se tornam necessidades e aspirações individuais, sua satisfação promove os negócios e a comunidade, e o conjunto parece constituir a própria personificação da Razão”. (MARCUSE, 1969, p. 13).

A maneira como a sociedade atual consegue impedir a transformação social é efetivada pela anulação das contradições no âmbito das relações sociais e de trabalho. A luta de classes entre proletariado e burguesia, - cerne da teoria marxista – aparenta ser

amenizada pelo estabelecimento de objetivos e interesses que se tornam comuns às duas camadas, a saber, a melhoria material das condições pessoais, que dentro deste sistema é obtida justamente pelo fortalecimento do *status quo* institucional. O conflito entre as esferas da sociedade: “classe”, “família”, “indivíduo” e “Estado” que sempre estiveram presentes na dinâmica social é encoberto e esquecido em troca de conquistas oferecidas pelos meios tecnológicos da sociedade industrial contemporânea. “Com a crescente integração da sociedade industrial, essas categorias estão perdendo sua conotação crítica, tendendo a tornar-se termos descritivos, ilusórios ou operacionais”. (MARCUSE, 1969, p. 17).

O fato de que a luta de classes ou o conflito entre as esferas sociais se tornam inofensivos é sintoma da intenção de anular as contradições da sociedade pelo sistema desta ideologia. Tal anulação é problemática por dois pontos: primeiro porque não há o reconhecimento da existência necessária da contradição no cerne das relações sociais, resultando na repressão da contradição ao invés da procura de sua resolução; e em segundo lugar porque a contradição como motor das transformações sociais, uma vez sendo negada, resulta na estagnação do modo de existência, o que está absolutamente dentro dos interesses da ideologia da sociedade contemporânea. Marcuse exemplifica essa realidade de pensamento, - que ele irá denominar de realidade *unidimensional* - mostrando que o mundo capitalista atual tem a capacidade de absorver todas as formas de expressão da cultura e revertê-las a seu favor, retirando dessas expressões a sua inerente conotação de revolta e de negação.

O reinado de tal realidade unidimensional não significa o domínio do materialismo e que as ocupações espirituais, metafísicas e boêmias estejam desaparecendo. Pelo contrário, há bastante promoção do gênero “Worship together this week”, “Why not try God”, Zen, existencialismo e

estilos exóticos de vida. Porém tais formas de protesto e transcendência não mais são contraditórias ao *status quo* e não mais são negativas. São, antes, a parte cerimonial do behaviorismo prático, sua negação inofensiva, rapidamente digerida pelo *status quo*, como parte de sua dieta salutar. (MARCUSE, 1969, p. 33-34).

Como observamos até agora, a contenção da transformação pela ideologia da sociedade industrial é alcançada pela obliteração dos conflitos humanos através da elevação da ascensão social como objetivo comum para todos os indivíduos, sendo indiferente o seu lugar na sociedade. É então através da busca deste objetivo que as amarras da sociedade existente se solidificam ainda mais em torno dos indivíduos, já que a conquista de tal ascensão está ligada diretamente à crescente satisfação das necessidades eleitas por tal sistema. É a partir desse ponto que podemos especificar um pouco mais a discussão sobre o funcionamento do aparato ideológico e entrar na questão das falsas necessidades criadas pela sociedade industrial desenvolvida.

A sociedade estabelecida, caracterizada pelo enorme desenvolvimento tecnológico, utiliza-se justamente deste aparato para validar o seu modo de organização. Quer dizer, a sua competência em oferecer um número cada vez maior de mercadorias para o consumo é usada para legitimar a aquisição de bens como finalidade última do desenvolvimento social. Esta sociedade só apresenta como utopia aquilo que sua estrutura pode oferecer sem sofrer alterações, e uma vez que as pessoas crêem que tal utopia é boa – em sentido de desenvolvimento humano – sua negação se torna infundada. “Ao defrontar com o caráter total das conquistas da sociedade industrial desenvolvida, a teoria crítica fica desprovida de fundamento lógico para transcender essa sociedade”. (MARCUSE, 1969, p. 17).

Essa negação de alternativas históricas, fruto da ideologia contemporânea, encontra no potencial de produtividade dos meios tecnológicos as prerrogativas concretas para o

crescimento da estrutura de dominação do existente. Ou seja, a ideologia se implanta no próprio processo de produção e encontra neste o material básico para criar os meios que conquistem e aprisionem os indivíduos à realidade ideológica, a saber, as falsas necessidades. Marcuse chama de falsas necessidades as formas de vida impostas pela sociedade atual e que, através de sua satisfação, não contribuem para o desenvolvimento do indivíduo e não atuam na emancipação dos homens em relação ao mundo do trabalho, mas pelo contrário, perpetuam formas de existência que obrigam a intensa vida de labuta. Para o autor qualquer postura ou coisa que seja tomada como necessidade e esteja além das características biológicas vitais (alimentação, vestuário e abrigo) pertence genuinamente ao âmbito cultural, são construídas historicamente de acordo com os interesses da sociedade.

E é essencialmente assim que se comporta a civilização industrial desenvolvida, ou seja, utiliza-se deste processo histórico para coibir o desenvolvimento ótimo do indivíduo e impedi-lo de reconhecer as falhas da mesma civilização. De que modo isso ocorre? A organização mercadológica do mundo contemporâneo dispõe para os sujeitos modos de vida que se resumem na escolha e no consumo de mercadorias sendo que estas, por sua vez, os inserem cada vez mais profundamente no mundo do trabalho e os impedem de refletir sobre uma maneira de existência mais humana. Mas, para entendermos melhor o funcionamento dessas falsas necessidades dentro da ideologia do capitalismo monopolista é preciso que saibamos que elas não se resumem apenas ao âmbito dos produtos, mas vão além, já que há a implantação de necessidades de comportamento que em seu escopo reprimem a autonomia do sujeito e fortalecem o *status quo*.

Com relação à dominação através do processo de produção das mercadorias e do consumismo, a sociedade conquista os sujeitos, por meio da disseminação cada vez maior de mercadorias e serviços que devem ser constantemente adquiridos pelas pessoas. Para

manter o consumismo o processo de produção se estrutura em mecanismos que forçam as pessoas a “necessitarem” cada vez mais de seus serviços; mecanismos como a obsolescência planejada, a indústria da moda, etc. Em outras palavras, podemos acompanhar este processo diariamente através da observação do, cada vez menor, tempo de vida útil dos produtos; do mundo da informática que constantemente insere produtos da “mais alta tecnologia” que tendem a se transformar em sucatas antediluvianas em poucos meses; da freqüente paranóia pela aquisição de telefones celulares, roupas de grife, aparelhos eletrônicos, utensílios de cozinha, etc.; produtos que oferecem confortos e facilidades, mas que obrigam as pessoas a se manterem em atividade constante na esfera do trabalho para poder arcar com os custos de tais mercadorias.

Além da disseminação do consumismo material como necessidade, a estrutura das falsas necessidades também atua na conduta dos indivíduos cultuando modos de vida como a obrigação de:

(...) trabalho estupefaciente onde não mais existe necessidade real; a necessidade de modos de descanso que mitigam e prolongam essa estupefação; a necessidade de manter liberdades decepcionantes como as de livre competição a preços administrados, uma imprensa livre que se autocensura, a livre escolha entre marcas e engenhocas. (MARCUSE, 1969, p. 28).

Quer dizer, comportamentos que asseguram a continuidade do sistema e que não o questionam, nem oferecem perigos de transformação.

O condicionamento por essa estrutura ideológica é tal e age de tal maneira, através da oferta de vantagens aos sujeitos, que estes não se vêem como dominados, mas ao contrário, têm suas identidades reconhecidas tanto nos produtos desta cultura, quanto nela própria, ou seja, se sentem humanos somente se participarem do meio social, e a

participação só é efetivada se estiverem ancorados no consumo de mercadorias e no mundo do trabalho. Talvez esta seja a maior das falsas necessidades adotadas pelos sujeitos, a da participação na manutenção da ideologia predominante que oferece a renúncia a autonomia individual.

Por fim, podemos observar um belo e esclarecedor resumo do funcionamento desse processo de implantação de necessidades pela cultura existente, por meio do texto de Marcuse:

O aparato produtivo e as mercadorias e serviços que ele produz “vendem” ou impõem o sistema social como um todo. Os meios de transporte e comunicação em massa, as mercadorias casa, alimento e roupa, a produção irresistível da indústria de diversões e informação trazem consigo atitudes e hábitos prescritos, certas reações intelectuais e emocionais que prendem os consumidores mais ou menos agradavelmente aos produtores e, através destes, ao todo. Os produtos doutrina e manipulam; promovem uma falsa consciência que é imune à sua falsidade. E, ao ficarem esses produtos benéficos à disposição de maior número de indivíduos e de classes sociais, a doutrinação que eles portam deixa de ser publicidade; torna-se um estilo de vida – muito melhor do que antes – e, como um bom estilo de vida, milita contra a transformação qualitativa. Surge assim um padrão de *pensamento e comportamento unidimensionais* no qual as idéias, as aspirações e os objetivos que por seu turno transcendem o universo estabelecido da palavra e da ação são repelidos ou reduzidos a termos desse universo. São redefinidos pela racionalidade do sistema dado e de sua extensão quantitativa. (MARCUSE, 1969, p. 32).

Ainda dentro das colocações de Marcuse, esta estrutura ideológica e sua usura dos meios tecnológicos para a dominação, como vimos até então, se apropria de tal modo do elemento da racionalidade que a contraposição a tal sistema é vista como irracional. É propriamente este o tema com o qual faremos a ligação, a seguir, ou seja, a crise da razão e sua apropriação pela ideologia. “(...) no período contemporâneo, os controles tecnológicos parecem ser a própria personificação da Razão para o bem de todos os grupos e interesses

sociais – a tal ponto que toda contradição parece irracional e toda ação contrária parece impossível”. (MARCUSE, 1969, p. 30).

3. Os reflexos da crise da razão na consolidação da ideologia.

A problemática da sociedade contemporânea tal como é apontada por Adorno e Horkheimer não se resume a uma crise do indivíduo, apesar deste fator estar presente em todas as suas esferas. Tal sociedade é também vítima e causadora de um tipo de pensamento que se isenta de qualquer transformação da realidade. Esse pensamento, denominado por Horkheimer de *razão formalizada* ou *subjetiva*, como veremos, será o principal responsável pela formação da ideologia em consonância com a realidade e pelo fortalecimento da crença presa ao existente. Como ficou posto no tópico anterior, vimos que a relação da ideologia com os fatos reais, no período da sociedade industrial, não é uma relação contraditória, mas sim de conformidade. É, portanto, esse conformismo com a realidade atual que ressaltaremos a partir de agora na análise da crise da razão, tal como foi concebida no pensamento de Horkheimer.

O emancipador papel da Razão é refletir o real e, além disso, pensá-lo como sendo a esfera que tem em seu âmago a possibilidade de mudança, o devir. - É extremamente nítida a presença do pensamento hegeliano nesse ponto da Teoria Crítica. - A consideração atenta sobre a realidade é o que caracteriza o aspecto objetivo da razão e quando esta se exime de pensar a objetividade do real, cria-se um estado de relativismo completo, gerando assim não só a crise da razão como também o agravamento da sociedade. “A crise atual da razão consiste basicamente no fato de que até certo ponto o pensamento ou se tornou incapaz de

conceber tal objetividade ou começou a negá-la como uma ilusão.” (HORKHEIMER, 1976, p. 15).

Para entendermos como a razão chegou neste estado de crise vamos observar as conseqüências do trajeto da razão objetiva para a razão subjetiva tal como foi ilustrado por Horkheimer.

Em muitos sistemas filosóficos do passado em especial o idealismo de Platão e de Hegel havia o fator da razão como elemento presente não só na mente do indivíduo, mas também nas relações sociais e na própria constituição do mundo. A consciência racional era apenas uma extensão do aspecto racional da universalidade.

Contrapondo-se a isso, prevalece no pensamento contemporâneo em geral a idéia da razão como uma faculdade exclusiva da mente, idéia que tem suas origens na subjetivação do pensamento promovida pelo empirismo inglês, e que adquire na era da apologia do interesse pessoal a sua forma acabada. Essa nova forma de racionalidade exclui a existência de quaisquer fins racionais no mundo fora do sujeito e conseqüentemente nas próprias relações sociais.

“Não existe um propósito racional como tal, e discutir a superioridade de um objetivo sobre outro em termos de razão torna-se algo sem sentido.” (HORKHEIMER, 1976, p. 14).

Entender, no entanto, o percurso da razão objetiva à razão formalizada é observar o trajeto histórico, desde os tempos da Grécia antiga, sobre a luta da atividade racional no intento de desmistificar as explicações sobre as origens e teleologia do universo. Esse embate, que surge com o nascimento da filosofia e com sua intenção de substituir as explicações das cosmogonias mitológicas gregas, e que, posteriormente prossegue com as campanhas racionalistas do período da *Ilustração* contra as doutrinas cristãs da Idade

Média, revela o projeto filosófico de abolir as explicações míticas e religiosas do âmbito de uma verdade objetiva.

O catolicismo e a filosofia racionalista européia estavam em total acordo sobre a existência de uma realidade em relação à qual pudesse ser alcançada tal compreensão: na verdade, a suposição desta realidade era o terreno comum em que tinham lugar os seus conflitos. (HORKHEIMER, 1976, p. 25).

O que a filosofia racionalista pretendeu atacar era o caráter especulativo destas explicações substituindo a compreensão da realidade imposta pelos dogmas religiosos por conceitos gerais resultantes da reflexão filosófica. No entanto, essa investida da filosofia acabou se voltando contra o próprio racionalismo, pois a generalidade dos conceitos e as suas teses metafísicas estavam, de igual maneira, fundamentadas na especulação do pensamento. A crítica introduzida pela filosofia da razão solapou sua própria base e abriu espaço para a emergência da filosofia empirista que, principalmente com Hume, propôs a negação de qualquer idéia universal.

Os filósofos do Iluminismo atacaram a religião em nome da razão; e afinal o que eles mataram não foi a Igreja mas a metafísica e o próprio conceito de razão objetiva, a fonte de poder de todos os seus esforços. (...) Especulação é sinônimo de metafísica, e metafísica é sinônimo de mitologia e superstição. A razão se liquidou a si mesmo como agente de compreensão ética, moral e religiosa. (HORKHEIMER, 1976, p. 25-26).

Ora, uma vez que, qualquer tentativa de supor uma qualidade racional inerente à natureza das coisas e das relações humanas possuía um conteúdo metafísico, logo a razão foi destituída de suas raízes no mundo e passou a ser considerada unicamente como uma aptidão da mente humana.

Transpor o elemento racional, que outrora fazia parte do mundo objetivo, para a exclusividade da mente é apenas o início do problema. Pois a questão não é defender, por

exemplo, a verdade dos sistemas teóricos objetivos como o idealismo platônico ou o cristianismo. Não podemos esquecer que a República idealizada por Platão tinha como base o escravismo e o pensamento religioso da Idade Média que também cria numa razão objetiva, numa finalidade objetiva do mundo foi, no entanto, agente de uma das maiores atrocidades da história, a Inquisição. A questão principal é que essa subjetivação da racionalidade pode desaguar num relativismo radical, já que não há princípios confiáveis, e mais do que isso, dependendo do estágio de organização e consciência da sociedade este processo pode levar à barbárie e, conseqüentemente, à justificação deste estado de barbárie.

Abrindo espaço para um parêntese que certamente deixará mais nítida a idéia, ressaltamos que o que Horkheimer tenta alertar no nível da sociedade é o que Dostoievski retratou em obras literárias como *Crime e Castigo*, *Os demônios* e *Os Irmãos Karamazov*. Uma das grandes façanhas do poeta russo foi a de perceber a emergência na modernidade do *homem-idéia*, do homem como único detentor da razão, indivíduos que vivem, matam e morrem por propósitos não compartilhados com uma razão universal. O núcleo destas obras geralmente é composto por este tipo fascinante de personagens, caracteres em geral ateístas e que vivem de acordo com suas próprias regras, indiferentes ao sofrimento que suas ações podem provocar. Assim é o jovem estudante Raskolnikov³ que angustiado em seu pequeno quarto de aluguel – na verdade uma alcova escura e fria –, se absorvia em um único pensamento: o de como que um ser dotado de uma inteligência tão superior, como a dele, estava reduzido à miséria, enquanto na mesma cidade de São Petersburgo a poucas quadras de seu pensionato, uma velha agiota podia viver gratuitamente da exploração de desgraçados como ele. Absorto por essa idéia, de por que não eliminar um ser tão repugnante quanto a velha Aliona Ivanovna e livrar-se de seu estado opróbrio com o

³ Personagem central de *Crime e Castigo*, obra de 1867.

dinheiro da usurária, Raskolnikov desenvolveu a sua teoria do *homem extraordinário*, na qual todo aquele que se sente além das tradicionais convenções de bem e mal tem o legítimo direito de ultrapassar limites e, inclusive, eliminar “estorvos” que se ponham em seus objetivos.

Em outra obra, *Os demônios*, Dostoievski volta a tematizar essa idéia de um sujeito que põe sua própria razão como único critério de verdade. Desta vez, tal caráter vem incorporado no aristocrata Nicolai Stavroguin, que líder de um grupo subversivo com intenção de fraudar as autoridades de sua cidadela, acredita que todas as ações são válidas no intuito de levar a cabo seu objetivo, inclusive o brutal assassinato de um jovem conjurado arrependido.

Mas de todas as suas obras é particularmente em *Os Irmãos Karamazov* que podemos notar a mais estrita semelhança entre o fenômeno da subjetivação da razão na modernidade sob o viés individual e a constatação deste mesmo fenômeno, porém agora, sob o aspecto geral da sociedade, por parte do filósofo Max Horkheimer.

(...) é permitido a todo indivíduo que tenha consciência da verdade regularizar sua vida como bem entender, de acordo com os novos princípios. Neste sentido, tudo é permitido (...). Como Deus e a imortalidade não existem, o homem novo tem amplo direito a se transformar num homem-deus, seja ele o único no mundo a viver assim. (DOSTOIÉVSKI, 1955, p. 1119).

Essa fala proferida pelo personagem Ivã Karamazov⁴ – que representa nesta obra o que outrora foi o elemento psicológico das personagens de Raskolnikov e Nicolai – é resumida em sua própria idéia de que “se Deus não existe tudo é permitido”, ou seja, não há

⁴ Ivã Fiódorovitch Karamazov, o segundo filho de Fiódor Pávlovitch Karamazov – um velho alcoólatra e libertino incorrigível. Fiódor tinha ainda dois filhos, Dimitri e Alieksiéi, além de Smerdiakov, um filho bastardo.

nenhum propósito objetivo que norteie as ações humanas. É exatamente a democratização do uso dessa idéia da falta de propósitos racionais no mundo que diferencia Ivã dos outros dois, pois o pensamento deste último não dá exclusividade de ação para alguns homens extraordinários, mas sim a todos os sujeitos. Tanto Raskolnikov quanto Nicolai negavam a existência de princípios reguladores da natureza fora do sujeito, mas Ivã vai mais longe ao elevar-se a um status que dá a qualquer um o direito de agir como um *homem-deus*.

A inexistência de um Deus regulador para Ivã equivale à ausência de uma razão objetiva para o homem contemporâneo dentro do postulado da teoria crítica. O pressuposto de que “se Deus não existe tudo é permitido” – tema central de *Os Irmãos Karamazov* – nos leva diretamente ao tema da subjetivação da razão tratado por Horkheimer, pois se “Não existe um propósito racional como tal, (...) a superioridade de um objetivo sobre outro em termos de razão torna-se algo sem sentido”.

Assim como Horkheimer, Dostoiévski também percebeu a emergência dessa predominância subjetiva da razão na era moderna, e os efeitos deste fenômeno são visualizados pelos dois com um grande potencial trágico para a sociedade. Enquanto na história dos Karamazov tal idéia penetrou na mente de Smerdiakov⁵ e o levou a cometer um parricídio, segundo Horkheimer tal doutrina pode levar à irracionalidade.

Assim como Smerdiakov assassinou o próprio pai nós, os homens da modernidade, cometemos igualmente um parricídio, mortificando a própria razão, a genitora do mundo moderno, e passando, assim, a existir na orla do irracional. “Esse conceito de razão era sem

⁵ Filho bastardo de Fiódor Karamazov, confessa ao irmão Ivã que assassinara o pai, motivado por um de seus artigos que defendia a idéia de que “tudo era lícito no caso da inexistência de Deus”. Smerdiakov não se via um cruel homicida nem um degenerado moral, ao contrário, sentia-se um daqueles homens-deuses a quem tudo era permitido. Diante de tal confissão Ivã Karamazov enlouquece em meio a alucinações provocadas por um estado doentio de culpas pela conseqüência de seu artigo ateu.

dúvida mais humano, (...) mais adaptável à realidade como ela era, e por isso mesmo arriscado desde o princípio a render-se ao “irracional”. (HORKHEIMER, 1976, p. 21).

Além deste fato, ou seja, o de que as teorias que defendiam a existência de uma razão objetiva no mundo perderam o seu lugar para a doutrina da razão subjetiva, há também um ponto determinante neste processo que temos de ressaltar e que irá ligar este acontecimento à corroboração da ideologia da sociedade moderna. O ponto que queremos esclarecer se refere às características que estão presentes neste conceito de razão subjetiva e que, como veremos a frente, irão contribuir para a formação de um dos maiores alvos da crítica teórica realizada pela Escola de Frankfurt, a saber a razão instrumental. Ora, no momento em que se reservou para a razão apenas o âmbito da mente humana e, além disso, retirou-se-lhe a ligação objetiva com a realidade, restou-lhe somente como aspectos de sua constituição a sua capacidade lógica de organização de dados.

É através da observação do surgimento da razão subjetiva na modernidade e do modo como esta se constitui, que podemos seguir, a partir de agora com o entendimento de sua relação com a realidade da sociedade industrial.

Essa explicitação que fizemos até agora sobre a transformação da razão objetiva em razão subjetiva é a base para passarmos, neste momento, ao entendimento de como esse novo conceito de razão é usado para justificar os ditames da realidade ideológica existente. De antemão destacamos que a ideologia não milita contra a razão, pelo contrário, ela apóia-se no elemento racional como afirmação do existente, mas a razão que está a serviço da ideologia é esta razão formalizada que se originou da aniquilação do caráter objetivo da racionalidade.

A transformação ocorrida no conceito de razão preserva, no entanto, algumas de suas características, a saber, de caráter lógico como a *coordenação*, *organização*,

classificação e o *cálculo*, o que resguarda, no fim das contas, apenas o seu aspecto “funcional”, com a intenção de que a razão possa ser usada como um instrumento para legitimar o funcionamento da sociedade industrial. A preservação dessas características representa, na verdade, a formalização da razão, ou seja, a consideração exclusiva dos aspectos formais do raciocínio lógico.

(...) a razão é uma faculdade subjetiva da mente. Segundo esta última, apenas o sujeito pode ter verdadeiramente razão: se dizemos que uma instituição ou qualquer outra realidade é racional, geralmente queremos dizer que os homens a organizaram de modo racional, que eles aplicaram a esta instituição ou realidade, de modo mais ou menos técnico, a sua capacidade lógica e de cálculo. Em última instância, a razão subjetiva se revela como a capacidade de calcular probabilidades e desse modo coordenar os meios corretos com um fim determinado. (HORKHEIMER, 1976, p. 13).

É desse modo que a realidade deixa de possuir um fim racional em si, e a razão se isentando da realidade social (perdendo seu caráter de razão objetiva) e se prestando somente a atividade organizacional passa a constituir-se apenas como um meio dando origem à idéia de *razão instrumental*.

Através desse conceito de razão instrumental é que poderemos compreender, conforme indicamos anteriormente, o fato da ideologia da sociedade industrial não ser contra a razão, mas sim erguer a sua bandeira.

Assim, a razão aproveitada no processo social é esta razão que possui o caráter de instrumento, ou seja, aquela que é entendida por Horkheimer como um meio para se atingir objetivos que não são racionais em si. Ora, os fins da sociedade capitalista não possuem uma racionalidade intrínseca, justamente por não estarem ligados à transformação do indivíduo e da sociedade, – características inerentes ao verdadeiro conceito de Razão – pelo contrário, acentuam a estagnação do processo de transformação e privilegiam a reprodução

estereotipada da cultura – mais detalhes sobre isso veremos mais à frente quando tratarmos da estereotipia na indústria cultural.

A mecanização da razão realizou a sua adaptação ao processo de produção industrial, que é o centro convergente da ideologia capitalista, e retirou a sua autonomia impossibilitando-a de qualquer questionamento frente a esta ideologia.

A razão tornou-se algo inteiramente aproveitado no processo social. Seu valor operacional, seu papel no domínio dos homens e da natureza tornou-se o único critério para avaliá-la. (...) É como se o próprio pensamento tivesse se reduzido ao nível do processo industrial... . (...) Quanto mais as idéias se tornam automáticas, instrumentalizadas, menos alguém vê nelas pensamentos com um significado próprio. São consideradas como coisas, máquinas. (HORKHEIMER, 1976, p. 29).

Essa mecanização da razão pode ser vista hoje através do ideal científico positivista, essencial ao progresso da indústria. A adaptação da razão ao sistema se dá em todos os seus sentidos. Um exemplo disso ocorre por meio da principal fonte de expressão do pensamento, ou seja, a linguagem. A linguagem que é entendida como racional dentro da organização da sociedade industrial contemporânea é a linguagem técnica, simbólica das operações matemáticas.

O uso dessas operações lógicas mecanizadas se faz necessário com relação aos progressos da indústria, pois o desenvolvimento da tecnologia e a produção de mercadorias em larga escala é resultado dessa automatização de processos e da reprodução de esquemas preestabelecidos que não precisam ser expostos ao diligente exercício mental. É isso o que caracteriza o processo industrial capitalista, ou seja a repetição de operações isentas do freqüente trabalho do pensamento reflexivo. O grande problema se dá quando essa característica passa a ser estendida a todo o conjunto da vida das pessoas e se torna a forma do pensamento racional por excelência. E é exatamente isso o que assinala o fenômeno da

razão, na era contemporânea, em sua confirmação da ideologia, ou seja, a razão instrumental, por meio de sua eficácia na atividade industrial – centro do sistema capitalista – se torna a marca do pensamento na realidade ideológica.

Enfim, como a razão foi desterrada da função de julgar a realidade, o que ocorre agora é o movimento inverso, a saber, o da realidade existente moldando a razão. Sendo atualmente outros os critérios que regulam a relação entre os homens, e entre o homem e a natureza, a razão torna-se subordinada ao existente, restando-lhe como único recurso a adequação e conformação a esse existente, o que no fim das contas resulta num fortalecimento da ideologia tal como vimos concebida pelos frankfurtianos.

Esse processo de subjetivação da razão que limita a ação do pensamento apenas ao âmbito do sujeito e exclui a possibilidade de universalizar uma *razão humanista* no trato da organização ética, política e social da civilização contemporânea, abriu o espaço para a emergência de um aparente relativismo:

A plausibilidade dos ideais, os critérios que norteiam nossas ações e crenças, os princípios orientadores da ética e da política, todas as nossas decisões supremas, tudo isso deve depender de fatores outros que não a razão. Presume-se que essas decisões sejam assunto de escolha e predileção, tornando-se sem sentido falar de verdade quando se fazem decisões práticas, morais ou estéticas. (HORKHEIMER, 1976, p.16)

Adiantamo-nos, no entanto, em dizer que este relativismo é aparente, pois como veremos a seguir, a lógica da produção industrial irá substituir a função paradigmática da razão objetiva estabelecendo uma relação ditatória do fundamento econômico aos valores da sociedade, já que a ideologia que pretende imperar como único elemento norteador da sociedade atual é a ideologia capitalista do progresso baseado nos interesses econômicos. “A cultura de “massa” não é produto inevitável da sociedade “industrial”, mas fruto de uma

forma particular de industrialismo que organiza a produção visando ao lucro, e não ao uso; que se preocupa com o que vender, e não com o que é valioso”. (EAGLETON, 2001, p. 46).

Com a real estruturação do capitalismo na metade do séc. XIX, o mundo em todas as formas se viu orientado e dirigido pela lógica do capital. Esta, como diria Marx, é organizada pela crescente produção de mercadorias. Todas as faces da cultura ocidental se viram, então, orientadas por essa lógica de produzir cada vez mais mercadorias e que estes tenham interesses comerciais. O homem intensificou seu olhar que percebe a Natureza não mais como meio ambiente, como parte de si, mas como uma enorme fonte de matérias-primas a ser trabalhada, explorada e comercializada. Por conseguinte, essa idéia passou a ser expressa no pensamento científico que passou a considerar o homem (sujeito) e a natureza (objeto) distintamente separados. A ciência passou a se construir através da relação imediatista com a natureza, elevando ao altar do conhecimento somente os dados, os fatos e os cálculos empíricos.

...o formalismo matemático, cujo instrumento é o número, a figura mais abstrata do imediato, mantém o pensamento firmemente preso à mera imediatidade. O factual tem a última palavra, o conhecimento restringe-se à sua repetição, o conhecimento transforma-se na mera tautologia. Quanto mais a maquinaria do pensamento subjuga o que existe, tanto mais cegamente ela se contenta com essa reprodução. (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 38-39).

Como já tratamos anteriormente no item 2, a ideologia da era do capitalismo monopolista apregoa a afirmação da superioridade da realidade existente, estática e imediata. E a razão presente neste momento, a qual se manifesta pela ciência positivista, confirma mais uma vez esta ideologia ao considerar apenas o imediatismo dos dados

empíricos e a sua superioridade em relação a outros tipos de pensamento, levando estes à categoria de especulações metafísicas, míticas e sem compromisso com a razão científica. É através desse “pensamento firmemente preso à mera imediatidade” que a formalização da razão se torna uma aliada da ideologia e não pode, portanto, exercer o seu papel crítico frente à sociedade.

Quando comentamos há pouco que tal conceito de razão inviabiliza a concepção de ideais humanistas, é justamente porque conceitos como justiça, igualdade, felicidade, tolerância, etc., não podem ser medidos e calculados através de equações, deixando, por conseguinte, de possuir uma legitimação racional.

Quanto mais emasculado se torna o conceito de razão, mais facilmente se presta à manipulação ideológica e à propagação das mais clamorosas mentiras. O avanço do iluminismo dissolve a idéia de razão objetiva, dogmatismo e superstição; mas com frequência a reação e o obscurantismo tiraram muito proveito dessa evolução. Interesses adquiridos que se opõem aos tradicionais valores humanitários apelarão para a razão neutralizada... . A razão subjetiva se conforma a qualquer coisa. (...) Fundamenta (...) tanto a ideologia do lucro e da reação quanto a ideologia do progresso e da revolução. (HORKHEIMER, 1976, p. 32-33).

A citação acima revela como a neutralização da razão frente a uma verdade objetiva abriu espaço para a emergência dos interesses econômicos como elementos norteadores das ações humanas e da organização social. As decisões que influirão em toda a humanidade situam-se nos interesses dos grandes grupos econômicos. A questão do regime democrático na organização de muitas nações capitalistas e da manutenção da paz, por exemplo, só são mantidas porque essa aparente liberdade impulsiona a satisfação dos interesses pessoais através do consumo de mercadorias, e, além disso, a ausência do medo frequente nos tempos de guerras, dá maior segurança às atividades comerciais.

Mas se a situação muda, se poderosos grupos econômicos acham útil estabelecer uma ditadura e abolir a regra da maioria, nenhuma objeção fundada na razão pode se opor à sua ação. (...) A única consideração que poderia detê-los seria a possibilidade de que os seus próprios interesses estivessem em risco, sem ter nada a ver com a violação da verdade ou da razão. (HORKHEIMER, 1976, p. 36-37).

Em resumo, a crise da razão que se inicia com a perda da objetividade no trato dos fins das relações humanas se consumou inteiramente com a eleição dos interesses econômicos ao cargo destes fins, fortalecendo definitivamente, o êxito da ideologia na sociedade moderna.

Bem, depois desses primeiros passos sobre a ideologia na moderna sociedade industrial, após destacarmos o modo como o pensamento racional, através da razão subjetiva, subverteu as idéias de transformação da realidade e auxiliou a solidificar esta ideologia, procuraremos conduzir a análise, no próximo momento, para a questão de como esses elementos propiciaram o declínio da individualidade no interior da sociedade.

Capítulo 2

A individualidade danificada.

Quando falamos de individualidade e de perda da individualidade, não pretendemos pressupor a idéia de que a autonomia subjetiva seja algo semelhante à independência absoluta do sujeito em relação ao meio, o que obviamente seria uma afirmação absurda e facilmente contestável. Mas o que efetivamente circunda a nossa questão e que não é mais omitido à população, é que o aparato da indústria cultural se fundamenta em objetivos de manipulação do sujeito, reduzindo drasticamente a autonomia de pensar e agir do homem. Individualidade, neste sentido, seria a manutenção do poder de imaginação e de juízos independentes, livres dos mecanismos manipuladores da indústria cultural.

Um dos aspectos mais evidentes do mundo contemporâneo é o lugar central ocupado pelos meios tecnológicos de produção, reprodução e difusão de informações audiovisuais (...), tendo se tornado verdadeiros catalisadores de nossa afetividade e de nosso posicionamento diante do mundo e das coisas em geral. (DUARTE, 2003, p. 7).

Sendo assim seguimos, após a observação da constituição do sistema ideológico na sociedade moderna e do alcance de suas conseqüências na dissolução da idéia de razão objetiva, com a intenção de, neste momento, procurar refletir sobre como a crise da razão e o fortalecimento da ideologia estão intimamente ligados ao declínio da individualidade nos sujeitos da sociedade industrial.

1. O percurso rumo à individualidade e a instabilidade da base material do indivíduo.

A crise da razão, como vimos no tópico anterior, denuncia o processo de sua transformação em mero instrumento. Este processo, no entanto, não se resume exclusivamente à categoria objetiva da razão, muito pelo contrário, atinge também todas as categorias que compunham um tipo de pensamento que se pautava na capacidade de transformação objetiva do mundo. Desse modo, o agente transformador do meio social, que seria o sujeito autônomo dotado de razão, se vê igualmente rebaixado à condição de um mero instrumento, já que a sua capacidade de reflexão da sociedade, que era a razão crítica, foi reduzida ao mero funcionalismo lógico dos conceitos.

A autonomia do sujeito, além de se ver comprometida através da instrumentalização da razão, é também aniquilada por este processo de reificação do mundo. A reificação do elemento racional é apenas um reflexo desse procedimento reificante que penetra todas as instâncias da existência, - tanto o homem quanto a natureza são integrados neste sistema.

E no entanto quanto mais a natureza é vista como (...) meros objetos em relação aos sujeitos humanos, mais o outrora presumivelmente autônomo sujeito é esvaziado de qualquer conteúdo, até tornar-se finalmente um mero nome sem nada a denominar. A total transformação de todos os domínios do ser à condição de meios leva à liquidação do sujeito que presumivelmente deveria usá-los. (...) A dominação da natureza envolve a dominação do homem. (HORKHEIMER, 1976, p. 104).

O fato é que a dominação da natureza e a sua transformação em matéria-prima a ser explorada para a sustentação da estrutura capitalista industrial abrange conjuntamente a dominação do homem, quer dizer, o homem como parte da natureza deve entrar em sintonia com os interesses da ideologia moderna. Do mesmo modo que esta reificação da natureza coloca o sujeito humano num estado de superioridade em relação ao meio natural, ocorre também a necessidade dos indivíduos se adequarem a esta ideologia, ou seja, confirmá-la, o

que significa em última instância, a reiteração de uma concepção de mundo que trabalha pelo engessamento das mudanças. O sujeito, para manter-se nessa posição de dominador do mundo, precisa abdicar de qualquer ação transformadora da sociedade, em outras palavras, perde a sua autonomia de indivíduo – transforma-se em mais um instrumento de ratificação do sistema ideológico. A subjetivação exalta o sujeito em sua dominação sobre a natureza através da técnica, mas para manter isso, reprime a sua independência de pensamento.

1.1 O trajeto histórico do conceito de individualidade.

Antes de entrarmos efetivamente no modo como a organização da sociedade contemporânea minou as bases materiais da individualidade, é interessante perceber que a individualidade é fruto de uma construção histórica derivando daí a possibilidade de sua negação pelo próprio movimento da história. Para Horkheimer a biografia do conceito de individualidade tem os seus traços iniciais na Grécia antiga com a construção do herói trágico, destacando, contudo, que a autonomia dos heróis da tragédia grega só não era efetiva pelo fato de suas ações estarem demasiadamente ligadas a um *pathos* universal, o que impedia o florescimento de suas paixões internas como motores dos seus atos. Após esse momento, o conceito de individualidade passou pela tentativa de uma elaboração adequada às necessidades e ideais da *polis* grega, através das filosofias de Platão e Aristóteles⁶, idéia esta que também não deixava explícita a autonomia individual.

Para Horkheimer foi somente a partir do discurso socrático que se iniciou uma verdadeira consciência da idéia de individualidade no ser humano, idéia esta que

⁶ Tanto na *República* de Platão quanto na *Política* de Aristóteles a individualidade se dá pelo equilíbrio inferido da harmonia estabelecida no interior da polis.

preconizava a existência de uma verdade no interior do sujeito e que somente por meio do real conhecimento dessa verdade é que se poderia conhecer o universal e agir corretamente.

Sócrates (...) foi o verdadeiro arauto da idéia abstrata de individualidade, o primeiro a afirmar explicitamente a autonomia do indivíduo. (...) Para Sócrates (...) não bastava desejar ou mesmo fazer as coisas corretamente, sem reflexão. A escolha consciente era uma condição prévia do modo de vida ético. (HORKHEIMER, 1976, p. 145).

As filosofias que sucederam o pensamento socrático – os estóicos, por exemplo - também se guiaram pelo viés individualista, no entanto, a adesão a esse princípio atingiu uma forma de independência tão desligada da realidade que a escolha pelo ascetismo e pela total auto-suficiência em relação à sociedade prejudicou mais do que auxiliou à emergência do indivíduo, já que somente dentro da civilização é possível a existência de indivíduos; fora dela, em estado de natureza, o único modo de pensar o sujeito é o estado de isolamento, no qual sem o contato com a ordem da sociedade os conceitos como liberdade, justiça, política – inerentes à idéia de individualidade – tornam-se sem sentido.

(...) a individualidade é prejudicada quando cada homem decide cuidar de si mesmo. (...) As qualidades pessoais mais estimadas, tais como a independência, o desejo de liberdade, a simpatia e o senso de justiça, são virtudes tão sociais quanto individuais. O indivíduo totalmente desenvolvido é a consumação de uma sociedade totalmente desenvolvida. (HORKHEIMER, 1976, 146).

Segundo Horkheimer, após esse primeiro ensaio da individualidade na era antiga, temos, na era moderna, o surgimento de um novo conceito de indivíduo que é acrescentado pela idéia cristã de *alma*. A idéia central do cristianismo de que o homem participa da imagem divina e a extrema relevância que se dá para a alma eleva, pelo menos no sentido metafísico, o ego humano, já que há uma maior exploração da *interioridade* do sujeito. Para entendermos como ocorre essa elevação do ego humano no cristianismo basta

observarmos que o conteúdo determinante dessa religião, a interioridade absoluta, está intimamente ligada ao espírito humano. Exemplificando, através dos próprios dogmas do cristianismo podemos notar que o objeto da crença dos cristãos é um Deus espiritual infinito, imbuído de uma bondade, amor, misericórdia e justiça igualmente infinitas. No entanto, esta espiritualidade divina não permanece afastada do mundo dos homens. Pelo contrário, ela se objetiva em um ser humano de "carne e osso": Jesus Cristo, com todas as peculiaridades humanas. O Cristo é de tal modo humano que sofre inclusive aquilo que deveria ser inviolável aos deuses, a morte.

“Desse modo, o espírito chega à consciência de ter seu outro, sua "existência", enquanto espírito, junto a ele e nele mesmo, e assim de desfrutar primeiramente sua infinitude e liberdade”. (HEGEL, 2000, p. 252.).

No entanto, a idéia de individualidade no cristianismo só não é completa porque, apesar de se exaltar enormemente a interioridade do sujeito, não há, contudo, a relevância da individualidade no sentido material, ao contrário, a própria religião cristã que afirma o valor infinito do homem nega a satisfação das necessidades materiais e reprime a realização dos instintos vitais. É esta, justamente, a característica fundamental do Cristianismo: o desapego ao que é material e a elevação da espiritualidade, da interioridade do sujeito. O próprio deus cristão, diferentemente dos deuses gregos, não possui uma figuração exterior, é puro ânimo. Em relação ao Cristo, não é a crença no Cristo crucificado (corporalmente) que constitui o elemento fundamental desta nova religião, mas a sua redenção, ressurreição e ascensão para o céu, como espírito. O ascetismo cristão é incompatível com o ótimo desenvolvimento da individualidade.

Pela própria negação da vontade de autopreservação em favor da preservação da alma eterna, o Cristianismo afirmou o valor infinito de cada homem, idéia que penetrou até nos sistemas não-cristãos ou anticristãos do mundo ocidental. Na verdade, o preço disso foi a repressão dos instintos vitais, e – desde que tal repressão nunca é bem sucedida – a insinceridade impregna toda a nossa cultura. (HORKHEIMER, 1976, p. 148-149).

Finalmente é no período do capitalismo liberal que se estabelecem de uma maneira mais completa as bases para a síntese da individualidade, quer dizer, esse período em que se fortalece o livre empreendimento contém importantes elementos, que faltavam em épocas anteriores, para uma verdadeira ascensão do indivíduo tanto no aspecto teórico da crença no ânimo do espírito, quanto no aspecto efetivo da necessidade de indivíduos providos de autonomia para atuarem empiricamente nas relações comerciais que regem a sociedade.

A diferença existente neste estágio o qual nos referimos diz respeito à importância dada à satisfação dos interesses materiais do indivíduo como elemento mobilizador da organização social. A organização do liberalismo burguês, ou, da livre empresa, não só permitia, como se sustentava na existência das pessoas em busca do sucesso individual, que era alcançado por meio da livre iniciativa comercial. Todo o modo de produção da então coletividade estava assentada nos negócios dos empresários, comerciantes e industriais independentes, e estes apresentavam, até certo ponto, um determinado ideal de autonomia, pois as suas iniciativas que, por um lado, visavam à autopreservação e autosustentação econômicas (alicerce material para a autonomia de pensamento), forneciam, por outro lado, a possibilidade de desenvolvimento da sociedade capitalista liberal.

O individualismo é o próprio coração da teoria e prática do liberalismo burguês, que vê a sociedade como um todo que progride através da

interação automática de interesses divergentes num mercado livre. O indivíduo podia manter-se como um ser social apenas procurando seus próprios interesses a longo prazo à custa das gratificações efêmeras imediatas. (HORKHEIMER, 1976, p. 149).

Um ponto a atentar: esse mesmo motor da sociedade e a sua finalidade central econômica que apresentam por um lado características básicas à elevação da independência do sujeito teve, também, como resultado na ascensão do capitalismo monopolista, o oposto, ou seja, o aprisionamento dos sujeitos aos mecanismos econômicos da civilização industrial. Ora, a burguesia empresarial, símbolo desse individualismo da era liberal, era sustentada pela grande maioria da população desprovida e explorada pelo trabalho. Tal liberalismo, que em um sentido proporciona a ascensão da individualidade faz desse feito o seu único princípio; transforma-se em um sistema de competição individualista e que não se vale da autonomia de pensamento individual para melhorar as condições de vida dos homens, na verdade vê no sistema ideológico de exploração das classes uma fonte de lucro, se desviando, assim, da possibilidade de emancipação e se prendendo meramente à preservação conformista da realidade da exploração comercial acreditando fielmente no progresso desse modo de organização da sociedade. A preservação deste sistema torna-se o único resultado de tal progresso, implicando inclusive no declínio do liberalismo individual, já que a exclusão de qualquer possibilidade de ascensão individual é o meio mais seguro de manter o funcionamento dessa sociedade. Ou seja, o desenvolvimento das ambições individualistas, dentro do paradigma econômico da civilização industrial, aniquilou a si próprio, quer dizer, ao princípio da individualidade.

A mônada, símbolo setecentista do indivíduo econômico atomístico da sociedade burguesa, tornou-se um tipo social. (...) Em nossa era de grandes trustes econômicos e cultura de massas, o princípio do

conformismo liberou-se da sua capa individualista, proclamou-se abertamente e elevou-se à posição de um ideal *per se*. (HORKHEIMER, 1976, p. 150).

Sendo assim, seguiremos com a nossa análise no próximo item, a partir do desdobramento completo deste processo, ou seja, da transformação do liberalismo no atual sistema do capitalismo monopolista, no qual a efetivação do declínio da individualidade obtém o êxito mais elevado.

1.2 A perda da base material.

Bem, agora que chegamos à questão da queda da individualidade provocada pelo funcionamento real da ideologia industrial, é relevante que entendamos claramente o porquê deste fato causar este declínio. Ora, a composição do capitalismo monopolista e o emprego dos meios técnicos neste sistema não têm como objetivo o desenvolvimento pleno da individualidade, a satisfação das necessidades dos sujeitos que compõem esta sociedade, ou a realização plena de suas potencialidades e desejos como a saúde e a felicidade. Pelo contrário, a finalidade principal da ideologia da dominação é a manutenção concreta e estável de seu próprio funcionamento, sendo, portanto, legítimo o achatamento da esfera da livre individualidade, caso seja necessário. Ou melhor, é justamente por meio da aniquilação dessa esfera individual que tal sistema pode se manter erguido, pois somente através da autonomia do sujeito, como único local em que habita a possibilidade de transformação, é que poderia ser expressa qualquer reação que levaria perigo à constituição deste sistema.

Iniciamos a nossa compreensão do declínio da individualidade sob o aspecto das necessidades materiais, justamente pelo fato de Horkheimer, seguindo a tradição marxista, crer no suprimento das necessidades materiais como pressuposto do pensamento livre e da individualidade autônoma. Para a Teoria Crítica, a noção de individualidade do ser humano como consciência e reconhecimento de sua própria identidade é resultado de um processo histórico que permite a emancipação da luta pela sobrevivência. É claro que em nenhum momento da história da civilização houve tal estado de libertação do trabalho; quando pensamos, por exemplo, no exercício do livre pensar dos filósofos gregos e de seus predecessores não podemos nos esquecer que essas sociedades de grupos privilegiados pela atividade filosófica tiveram sempre, como sustentáculo da base material, o escravismo ou outros tipos de exploração do trabalho. A liberdade e a individualidade, sob o aspecto material, sempre foi um privilégio de poucos e não um direito de todos. No entanto, a questão que se coloca hoje na discussão da organização da civilização industrial desenvolvida é que o atual aparato técnico dessa sociedade possivelmente pode contribuir para uma diminuição no desgaste e no tempo de trabalho e uma maior provisão das necessidades básicas, abrindo espaço para uma ascensão maior do exercício da individualidade.

A automatização, ao se tornar o *próprio* processo de produção material, revolucionaria a sociedade inteira. O esbulho da força de trabalho humano, levado à perfeição, destruiria a forma espoliada pelo rompimento dos laços que atam o indivíduo à máquina – o mecanismo pelo qual o seu próprio trabalho o escraviza. A automatização completa na esfera da necessidade abriria a dimensão do tempo livre como aquela em que a existência privada e social do homem constituiria ela própria. Isso seria a transcendência histórica rumo a uma nova civilização. (MARCUSE, 1969, p. 53).

Porém, o que ocorre atualmente é que além desse estado não ser efetivado, há, em sentido oposto, uma inversão na possibilidade de desenvolvimento da esfera individual, já que a estrutura da sociedade contemporânea se alicerça na maior fixação dos sujeitos na manutenção do funcionamento estático dessa sociedade.

É nítido que os aparentes benefícios da civilização tecnológica não alcançaram todos os povos, mesmo estando esses vivendo sob a égide deste sistema – são alarmantes os níveis de miséria de populações pobres da África e da maior parte da América do Sul – mas, mesmo tendo como objetivo a extensão do modo de vida dos países mais industrializados a outras regiões do mundo ⁷, tal modo de vida não representa a emancipação da individualidade, mas inversamente a implementação de um controle racionalizado numa escala nunca vista na história da humanidade.

Se dentro desta sociedade industrial alguns dos interesses dos indivíduos são atendidos é porque isso, de certo modo, contribui para a sustentação ativa deste sistema industrial. De que modo contribui? Bem, através da retenção dos sujeitos à esfera consumista, como observamos no segundo tópico, na qual há a promessa de que suas vontades serão favorecidas pela aquisição de mercadorias e pela aceitação das necessidades impostas pela cultura industrial, pois o funcionamento da sociedade capitalista se dá, justamente, pela dinâmica do consumo. Isso, em contrapartida, causa o aprisionamento do indivíduo aos interesses da ideologia na intenção de satisfazer a demanda de suas próprias necessidades que, por sua vez, não derivam de desejos intrínsecos das pessoas, mas, como vimos, são implantadas pelo próprio sistema da civilização industrial desenvolvida, para que a rotatividade do consumo seja permanente.

⁷ Tal aspiração que visa integrar mais territórios no modelo industrial tem como propósito fundamental a adesão de novos consumidores e o alargamento do controle sobre eles, ficando claro a visão mercadológica que se tem sobre os indivíduos.

O que geralmente é indicado como um objetivo – a felicidade do indivíduo, a riqueza e a saúde – ganha significação exclusivamente a partir de sua potencialidade funcional. (...) Portanto a auto-renúncia do indivíduo na sociedade industrialista não tem nenhum objetivo que transcenda esta sociedade. (HORKHEIMER, 1976, p. 105).

O ponto principal que se coloca nesta diminuição do âmbito da individualidade é a necessidade de adaptação ao sistema e de sua preservação por parte de todos os seus membros. Tal preservação é obtida pelo ajustamento do indivíduo – tanto em sua esfera psicológica quanto em sua atuação exterior – às exigências da civilização industrial. O ponto de partida, do qual procuraremos entender este fenômeno é o modo como a estruturação da sociedade industrial contemporânea e sua constituição mercadológica no capitalismo monopolista atuam na predeterminação da vida dos sujeitos.

Analisando primeiramente, então, o que significa esta constituição monopolista para depois entender a resultante supervalorização da adaptação como meio de sobrevivência, vemos que apesar de já estarem presentes na era do capitalismo liberal as prerrogativas para o florescimento do capitalismo monopolista, mesmo assim, havia no primeiro, como vimos no final do item anterior, certas intenções inerentes ao sistema que patrocinavam alguma autonomia individual. Ora, essa autonomia se baseava numa independência material que não só o indivíduo podia proporcionar a si mesmo como o próprio sistema estava assentado nesta ação. A segurança econômica que o sujeito podia obter tanto no âmbito das suas necessidades imediatas quanto para as incertezas do futuro era uma característica de sua independência e era, em grande parte, impetrada por suas próprias ações. No entanto, no capitalismo monopolista isto já não ocorre mais, pois a economia da sociedade não mais está fixada na livre-iniciativa individual, mas sobretudo nas negociações das grandes empresas e dos grandes grupos econômicos. Afinal, como se constitui o capitalismo

monopolista? Bem, é justamente através dessa retenção do poder econômico a poucos grupos que passam a exercer um forte domínio sobre os rumos da sociedade. Por meio disso, são retiradas do indivíduo quaisquer possibilidades de agir de modo efetivo nas transformações das relações sociais, e mais do que isso, o sujeito, na era capitalista dos grandes trustes, perde o controle sobre a determinação de sua própria realidade material e sobre a manutenção econômica de seus meios de sobrevivência, estando estes subordinados às manobras dos grandes grupos. Ou seja, o indivíduo perde qualquer autonomia material e fica sem condições de interferir na realidade; esta, por sua vez, é organizada conforme os interesses dos monopólios capitalistas e dita a organização econômica da vida dos sujeitos.

Essas funções são hoje assumidas pelas grandes forças sociais e econômicas da época. O futuro do indivíduo depende cada vez menos da sua própria prudência e cada vez mais das disputas nacionais e internacionais entre os colossos do poder. A individualidade perdeu a sua base econômica. (HORKHEIMER, 1976, p. 152).

Neste contexto a auto-realização do sujeito é relegada a um último plano, existindo, a partir de então, como principal interesse a sobrevivência e a autopreservação, que se dá, justamente, por meio da adaptação à realidade ideológica e de sua conseqüente preservação. “A sobrevivência – ou digamos, o sucesso – depende da capacidade de adaptação do indivíduo às pressões que a sociedade exerce sobre ele”. (HORKHEIMER, 1976, p. 106).

Esse ajustamento é resultado final da desindividuação material e esta, frente às necessidades econômicas na sociedade das grandes corporações, é visualizada pela fragilidade do pequeno comerciante ou do negócio familiar – resquícios da era liberal –, que impossibilitado de disputar espaço em pé de igualdade com as macro-organizações,

muitas vezes tem que se render a associar-se a essas corporações (caso seja interessante para as grandes empresas) ou morrer à míngua.

Os elementos que forçam o indivíduo a aceitar e a se ajustar a essa realidade são os mecanismos econômicos e sociais que o obrigam a esse procedimento caso queira manter a sua sobrevivência básica. O trabalhador é condicionado a buscar sempre novos conhecimentos, mas não para uma elevação espiritual, e sim para estar apto aos novos procedimentos técnicos da indústria. A própria escolha das profissões não é determinada pelo interesse individual, mas por força das necessidades de mercado. É claro que em nenhum período da civilização humana tal liberdade foi concebida, até pelas próprias condições materiais e intelectuais não permitirem, mas o que se apresenta agora é que havendo essa possibilidade sua realização não é garantida – as premissas não são suficientes. Pelo contrário, essa liberdade é rechaçada e o aspecto novo neste processo é que tal repressão se dá, justamente, pelo elemento que possibilitaria uma maior emancipação dos homens com relação à luta material pela sobrevivência, ou seja, o desenvolvimento da técnica. “Quanto mais artifícios inventamos para dominar a natureza, mais devemos nos submeter a eles se queremos sobreviver” (HORKHEIMER, 1976, p. 108).

A liberdade de desenvolvimento do indivíduo humano sem fins com a realidade ideológica é reprimida, pois tal acontecimento implicaria em transformações que colocariam o sujeito acima dos interesses econômicos da sociedade, provocando a mudança, o que justamente é impensável para a realidade ideológica existente. “As forças econômicas e sociais adquiriram o caráter de poderes naturais cegos que o homem, a fim de poder se preservar a si mesmo, deve dominar, ajustando-se a eles.” (HORKHEIMER, 1976, p. 108).

A individualidade, segundo Horkheimer, é determinada historicamente tanto no âmbito psicológico quanto social, ou seja, é um predicado humano, desenvolvido gradualmente, tanto pela composição da vida mental de cada sujeito quanto pelas prerrogativas estruturais das relações sociais. É por esse motivo que, após termos analisado a desindividuação segundo a instabilidade material e econômica, se apresenta imprescindível para nós, no momento ulterior, a compreensão, através da análise do freudismo, do modo como a ideologia conseguiu se instaurar na psique do indivíduo e como isso contribuiu para a supressão da individualidade, deixando claro, desde já, que inúmeros são os elementos envolvidos neste processo de assimilação ideológica e perda da individuação e não, apenas, o aspecto psicológico.

2. A perda da individualidade sob o viés subjetivo.

A insistência com que Adorno, Horkheimer e Marcuse denunciam o fato da queda da individualidade na sociedade industrial é de início uma luta contra os sistemas teóricos totalizantes e, também, uma denúncia do aspecto geral do Esclarecimento (*Aufklärung*). Entendemos aqui por Esclarecimento o trajeto trans-histórico do pensamento racional que inicia seu percurso passando pela relação entre mito e razão na Grécia-clássica, e que desde o final da Idade Média se ergueu contra os dogmas religiosos da Igreja católica, mas que se transformou, com o Positivismo, em razão instrumental, criando, assim, novos dogmas e uma nova mitologia, a saber, os mitos da Ciência.

Com relação à psicanálise, já ficou presente desde o tópico anterior a abordagem adorniana segundo a qual se a psicologia se aventurar em ultrapassar seus limites conceituais e procurar sociologizar-se, integrando em suas explicações da psiquê

individual, também todos os fenômenos sociais, ela estará cometendo um grande equívoco, pois, desse modo, acabará por se enquadrar no âmbito Iluminista que privilegia o todo sempre em detrimento do particular.

É essa a perspectiva central da teoria crítica, ou seja, o conhecimento só pode ser conhecimento verdadeiro se em seu escopo estiver preservada a integridade do particular. As particularidades existem, e, por isso mesmo, não se pode negligenciá-las em nome de sínteses gerais. O paradigma positivista, decorrente da tradição empirista de, em tudo, colher dos particulares somente algo de comum para, então, estabelecer leis gerais é falso, a partir do momento em que subestima a importância das peculiaridades do objeto individual.

O geral pode ser estabelecido, mas desde que não se esqueça o particular, deformando-o em nome deste geral. Uma ciência que respeita este princípio é ciência tanto do todo como das partes, incorpora a contradição, pois é conhecimento da realidade que é contraditória.

Aprofundando-se nesta perspectiva de preservação do particular, é que podemos ver na teoria crítica a relevância da individualidade e ao mesmo tempo ter noção da crise cultural de uma sociedade sem indivíduo.

A palavra de ordem da unificação conceitual é a do Iluminismo, incapaz de aceitar a diferença. A ela a razão negativa deve opor “a insistência num particular, num objeto cindido, que denuncia seu próprio caráter monadológico e cujo núcleo contém o apelo do Universal”, em vez da síntese intelectual do cindido, que pretende cicatrizar a cisão efetiva do real”. (ROUANET *apud* Adorno, 1989, p. 86).

No entanto, do mesmo modo que Adorno expõe a importância do particular, ele também alerta para o fato de não se poder elevar o particular acima do que ele é realmente. Veremos posteriormente isso de modo mais claro quando analisarmos sua crítica da cultura,

que inclui, também, a crítica da psicologia como momento desta cultura. Por ora centralizaremos nossa atenção nos acertos da psicologia freudiana sobre o tema do declínio da individuação, deixando a reflexão crítica sobre esta para o momento oportuno.

2.1 As antinomias da autonomia individual.

Utilizando-se das categorias freudianas do Id, Ego e Superego, vamos observar como Adorno e Horkheimer usam tais categorias psicanalíticas para compreender a interação e os conflitos aparentemente insolúveis do indivíduo com a cultura, ou seja, para compreender neste momento a relação da desindividuação com a ideologia.

O paradigma que norteia a realidade atual – realidade esta que como vimos é ideológica – é o da ciência positivista, em outras palavras, é um paradigma que compreende a verdade apenas como a descrição factual da realidade, colocando o sujeito numa posição externa à da formação do objeto; não vê a história humana interna e externa (psicológica e social) como produtora da realidade, mas, pelo contrário, funda suas bases numa realidade que se acredita imutável e que cultua apenas a forma do Existente . É frente a esta realidade e a esta teoria, no caso a positivista, que o freudismo igualmente com a teoria crítica se portam como opositores, e tal oposição decorre, justamente de se acreditar na verdadeira realidade como um produto histórico humano.

A psicanálise, assim como a teoria crítica, se reconhecem como produto de uma história e como produto da cultura. Desse modo, ao realizarem a crítica cultural, a fazem a partir de dentro da cultura e não como um ponto transcendente a esta. É por isso que ambas podem ser consideradas como crítica imanente.

A questão da ideologia pensada a partir do trabalho crítico imanente é bem diversa da maneira como Marx teorizou. Tanto para a teoria crítica quanto para a psicanálise a ideologia não é apenas uma falsificação, uma ilusão intelectual, pois além de possuir um momento de falsidade, a ideologia possui também um momento de veracidade. O aspecto verdadeiro da ideologia é o fato dela não mais esconder o existente, chega a se confundir com ele e muito mais do que isso, ser afirmada por ele. Como vimos no início do texto, “a última máscara da ideologia é a realidade”. Mas a realidade com que a ideologia se confunde é a do mero existente, do imediato e desse modo limita as potencialidades do homem, da mesma forma que poda as possibilidades de mudança, pois a pretensão ideológica - e neste momento surge o seu aspecto falso – é reduzir a realidade em todas as suas formas ao imediato.

Na psicanálise está igualmente presente essa dupla face da ideologia, pois em seu lado falso – pretensão à verdade efetiva - reprime muito das potencialidades humanas, e é causadora de muitas das neuroses dos indivíduos; e em seu lado verdadeiro correspondente da realidade mercadológica, é o mundo em que os sujeitos iludidos dessa sociedade se reconhecem. Se a ideologia em sua última face ilude com eficácia o sujeito, apresentando a facticidade bruta do real, a psicanálise não tem como, então, recorrer a esse real para desfazer tal ilusão. No entanto, é essencial diferenciar aqui entre a teoria da Psicanálise e a *práxis* psicanalítica

A *práxis* psicanalítica sob o olhar da teoria crítica é vista como membro da cultura existente, tem seu trabalho voltado para acolher o indivíduo enfermo e devolvê-lo para a sociedade em condições de normalidade para o trabalho, se curvando, assim às regras dessa realidade.

Já em consideração à teoria psicanalítica, é importante ressaltar que para Freud não é possível, *em princípio*, haver qualquer reconciliação satisfatória entre o indivíduo e a civilização, a qual, enquanto existir, sempre irá reprimir grande parte dos impulsos humanos impedindo a felicidade. Para a teoria essa impossibilidade reconciliatória – que para Adorno desemboca num conformismo descrente de mudanças – leva à não aceitação da realidade como juiz de suas proposições. O que Freud tentou expor é o fato segundo o qual a criação da civilização exclui formalmente a realização do indivíduo, mas no entanto, essa exclusão pode ser remediada através da terapia psicanalítica. Essa solução terapêutica, proposta pelo precursor da psicanálise, como vimos, é descartada por Adorno, já que a prática psicanalítica serve mais aos interesses da cultura do que à ascensão do indivíduo propriamente dita.

Assim como em princípio, para Freud, a existência da civilização e do indivíduo realizado é uma equação contraditória, da mesma forma há para ele uma pequena possibilidade de sucesso do indivíduo mesmo dentro do mundo da cultura. Tal façanha adviria da realização não-problemática do processo de *identificação*. Essa categoria da identificação, que tem profunda relevância para a psicanálise, é a responsável pela formação da personalidade que se caracteriza como um composto sucessivo de identificações. Ou seja, a formação do sujeito se dá pela seqüência de identificações deste para com o mundo exterior, que se inicia desde a mais tenra infância e é a responsável pela solução de muitos dos conflitos com este mundo exterior como no caso do conflito edípico. Neste contexto, as personalidades iriam variar conforme o resultado das identificações e, poderia inclusive, haver o surgimento de indivíduos autônomos dotados de Egos fortes que pudessem controlar as pressões do Id e do Superego e decidir de acordo com o princípio de realidade. No entanto, para o próprio Freud essa perspectiva tem seus

limites, já que a cultura tem um papel predominante no processo de identificação, pois é no mundo externo a si que o indivíduo irá procurar elementos para se identificar e a visão que Freud tem do mundo é a de uma sociedade que não favorece identificações perfeitas, não possibilitando, desse modo, a criação de personalidades bem formadas. “(...) uma civilização que deixa um número tão grande de seus participantes frustrados e os impele à revolta nem tem perspectivas de sobreviver muito tempo, nem merece sobreviver”. (FREUD, 1974, p. 54).

Além disso, o próprio processo de identificação possui idiosincrasias que ao invés de auxiliarem na construção de personalidades podem, inclusive, contribuir para o estado de desindividuação e fortalecer a ideologia. Posteriormente trataremos essa categoria da identificação e seus aspectos negativos.

Perante uma realidade cultural tão desfavorável à realização do indivíduo, a psicanálise assume a mesma postura da teoria crítica que é a de não aceitar como verdadeira essa realidade, e em suas formulações mais catastróficas Freud chega a absolutizar a tese de impossibilidade de reconciliação entre indivíduo e cultura. Tendo as coisas mais claras, podemos ver na teoria psicanalítica o germe da crítica a essa cultura ideológica, justamente por não crer que tal cultura possa representar a única possível .

Esta impossibilidade de reconciliação absolutizada por Freud devido ao cruel modelo da sociedade moderna nos leva diretamente ao resultado da ausência da *individualidade autônoma*. O que Freud coloca como inalcançável é a existência de um Ego plenamente realizado dentro desta sociedade; isso se traduz na falta de indivíduos autônomos. O que caracterizaria um Ego fortalecido na constituição psicológica seria aquele que pudesse realizar seus desejos conscientes e que mantivesse um Id pouco reprimido, mas que não tivesse seus impulsos dirigidos cegamente, o que resultaria numa

possível autodestruição ou na aniquilação do Outro. Como sabemos, a necessidade de pouca repressão sobre a instância do Id decorre do fato de que mesmo reprimidos, os seus impulsos acabam retornando, podendo gerar neuroses. Além disso, com relação à instância do Superego, este é, no Ego forte, desenvolvido suficientemente mas sem chegar a ser austero.

Seguindo o pensamento de Freud chegamos ao resultado de que a complexa e difícil realização da individualidade na cultura tem origem nos primórdios da civilização, a qual é descrita por Freud no protótipo filogenético do “clã dos irmãos”. O “clã dos irmãos” relata o início da civilização como um acordo, pois anteriormente a este acordo a vivência humana era baseada praticamente nesta fórmula: a existência do pai que era o líder do grupo e o mais forte e, por esse motivo, o único a se relacionar sexualmente com as mulheres do grupo, cabendo aos filhos sempre o papel da obediência. Quando um dos filhos mata o pai para se relacionar com as fêmeas do grupo libera, assim, os impulsos primários do Id estimulando a desconfiança e a rebeldia entre os sujeitos. Tendo em vista esta situação de insegurança os irmãos resolvem concordar em proibir o incesto e o assassinio, estabelecendo assim os pilares da civilização. Essa proibição recai justamente sobre os dois impulsos primordiais do Id (a pulsão de vida e a pulsão de morte), e o efeito gerado por isso é o surgimento do Superego que se constitui em sua gênese principalmente pelo recalque inconsciente dessas pulsões. O Ego acaba se resumindo, então, numa instância que direciona muito das suas energias no controle das pulsões do Id e na obrigação de se conduzir segundo as normas do Superego. Tal esgotamento do Ego o fragiliza, deixando o indivíduo impotente para agir autonomamente no plano da realidade.

A infelicidade é a condição existencial de um Ego sujeito à tríplice tirania do Id, do Superego e da realidade, tirania que se resume na desproporção entre a onipotência da cultura e a fragilidade de um indivíduo que nem pode viver fora da cultura, nem realizar-se dentro dela. (ROUANET, 1989, p. 111).

É por essa fragilidade do indivíduo que a coesão social se mantém, pois os sujeitos não têm força para pensar de modo diferente da realidade, e muito mais do que isso, acabam não só se conformando com os ditames da sociedade, mas também se reconhecendo nesta, mesmo que esta seja repressora. Mas, além disso, Freud aponta outra razão para a coesão social, a saber, a questão do [*Unbehagen*] “mal-estar” do indivíduo dentro da cultura. Esse mal-estar se origina no *sentimento de culpa* inconsciente do indivíduo perante os dois primeiros crimes da gênese civilizatória – o parricídio primordial e o incesto primordial – e tal culpa persegue o sujeito dentro da cultura, em toda a sua história, mantendo-o resignado e passivo diante das injustiças da sociedade.

O preço que pagamos pelo desenvolvimento da civilização é a perda da felicidade, através da intensificação do sentimento de culpa... Esse sentimento de culpa... não é percebido como tal e permanece em grande parte inconsciente, manifestando-se sob a forma de um mal-estar (*Unbehagen*) difuso, uma insatisfação pela qual, os indivíduos procuram outros motivos. (FREUD, 1974, p.112).

Neste modo de pensar a vitória extremamente fácil da ideologia é justificada, pois muitos são os elementos que aniquilam a *individualidade* do sujeito, e, levando em conta apenas as considerações de Freud, a idéia de ascensão da individualidade é de início uma utopia já posta por terra na gênese de qualquer cultura.

3. O papel da indústria cultural na queda do indivíduo.

Neste momento, entraremos na intrincada questão da relação da estrutura psíquica do indivíduo com a estrutura cultural. Tal questão é abordada por Adorno e Horkheimer e também por Freud.

A tentativa de compreendermos o mundo da cultura através do aspecto individual é justificada pelo pressuposto da teoria crítica de que é só através do particular que podemos conhecer a verdade do todo. É seguindo este pressuposto que tentaremos observar, através das cicatrizes que a cultura marcou no indivíduo contemporâneo, a verdadeira face da indústria cultural. “A formação do indivíduo através da cultura e a reprodução da cultura através do indivíduo fazem parte do mesmo movimento”. (ROUANET, 1989, p. 120).

O fator mais característico da teoria crítica não é a sua análise da cultura, mas a sua análise da cultura na modernidade; e o indivíduo nesta fase da cultura já não pode mais ser pensado como a instância que tem sua ação voltada para reprimir seus impulsos contra a civilização, mas pelo contrário, segundo Adorno, ele necessita de esforços para não reprimir desejos, devido ao grau de automatismo da repressão imposta pela cultura. Repressão esta que já não é mais sentida como tal. Isso é resultado da nova máscara da ideologia e mostra o grau de internalização desta por parte do sujeito.

3.1 A função do conceito de identidade.

O processo de estereotipia da cultura moderna, que é regida pela razão Iluminista, é o que vai minar o elemento da individualidade, dando lugar a estereótipos criados pela indústria cultural.

Tal processo se inicia pela apropriação da categoria psicanalítica da identificação. A identificação, que na teoria freudiana é a responsável pela formação do *indivíduo*, tem sua função invertida na cultura Iluminista. Esta cultura, que tende a integrar em si todos os indivíduos eliminando suas diferenças, faz com que o indivíduo se identifique a tal ponto com a cultura que chega a se transformar nela própria, e deste modo, ao invés de haver a constituição da personalidade do sujeito, ocorre a *indiferenciação* entre indivíduos, e entre indivíduo e sociedade. Mais uma vez transparece a anulação do particular pelo universal, ou seja, da cultura anulando a individualidade.

Essa indiferenciação, que na época da indústria cultural assume a sua forma mais absoluta – o estereótipo –, aparenta mesmo ter as suas raízes no início do pensamento Iluminista: assim como Adorno vê no Cristianismo o germe da Inquisição e no marxismo o germe do stalinismo; do mesmo modo, o embrião desta indiferenciação já está presente no pensamento igualitário dos pensadores do século XVIII, ou seja, nas origens do Iluminismo com Voltaire, Rousseau e outros. E o efeito deste modo de pensar que pode desaguar na desindividuação já era apontado desde Nietzsche em sua crítica à modernidade, o qual inspira muito das teses frankfurtianas.

Em suma, e lamentavelmente, eles são *niveladores*, esses falsamente chamados “espíritos livres” – escravos eloqüentes e folhetinescos do gosto democrático e sua “idéias modernas”... O que eles gostariam de perseguir com todas as forças é a universal felicidade do rebanho em pasto verde, com segurança, ausência de perigo, bem-estar e facilidade para todos; suas duas doutrinas e cantigas mais lembradas são “igualdade de direitos” e “compaixão pelos que sofrem”. (NIETZSCHE, 1992, p. 48).

Explicando melhor o problema, trata-se de compreender a ambigüidade do processo de identificação. O processo de identificação serve, por um lado, para solucionar os

conflitos do sujeito com o mundo externo no sentido da autopreservação, um exemplo disso é a identificação da criança com o pai para a solução do conflito edipiano. Por outro lado, o resultado dessa mesma identificação, que é a criação do Superego, pode tornar-se a instância através da qual a sociedade inicia seu processo de dominação do indivíduo.

Entre os mecanismos psicológicos ativados pelo poder para induzir à identificação com o existente, figura , antes de mais nada, a própria identificação. Que pode ser vista, assim, não somente como objetivo, mas como instrumento. Essa dualidade é autorizada pelo próprio Freud, para quem a identificação é a última etapa do processo de socialização, permitindo ao indivíduo integrar-se no social, e também a categoria através da qual essa integração se torna possível. (ROUANET, 1989, p. 128).

A citação acima relata a utilização da psicologia a serviço do sistema social, e esse sistema, que inicia seu processo de hegemonia através da apropriação do Superego, fazendo com que o sujeito reprima seus impulsos contra a sociedade, exerce em sua fase mais desenvolvida – a da sociedade tecnológica e da indústria cultural – pleno controle sobre o as pulsões do Id fazendo com que o indivíduo se *identifique* em seu foro mais íntimo com a cultura, não havendo mais a necessidade da repressão sobre os desejos já que estes coincidem com os interesses da cultura. Adorno e Horkheimer propõem que o controle da sociedade, em seu estágio atual, sobre o indivíduo, se estende desde as condições materiais até as escolhas íntimas. É a danificação da individualidade em todas as suas esferas por um sistema que condena o indivíduo à condição de heteronomia.

... na era das grandes corporações e das guerras mundiais, a mediação do processo social através das inúmeras mônadas mostra-se retrógrada. Os sujeitos da economia pulsional são expropriados psicologicamente e essa economia é gerida pela própria sociedade. A decisão que o indivíduo deve tomar em cada situação não precisa mais resultar de uma dolorosa dialética interna da consciência moral, da autoconservação e das pulsões.

Para as pessoas na esfera profissional, as decisões são tomadas pela hierarquia que vai das associações até a administração nacional; na esfera privada, pelo esquema da cultura de massa, que desapropria seus consumidores forçados de seus últimos impulsos internos. (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 189-190).

A apropriação realizada pelos meios técnicos da indústria cultural sobre o indivíduo se dá em todas as instâncias. Partindo dos mecanismos psíquicos, os produtos da indústria cultural realizam aquilo que outrora pertencia ao meio íntimo do sujeito. Em relação aos desejos sexuais, por exemplo, a televisão, o cinema, os outdoors, etc., estão sempre prometendo uma realização desses impulsos através de suas imagens, mas, no entanto, a satisfação permanece como uma promessa. Ou seja, esse processo midiático que se constitui como uma válvula de escape para as pulsões do Id cumpre a função dos sonhos e atos falhos: alivia a tensão individual, porém não chega a efetivar os desejos. Torna o consumidor desses produtos sempre dependente desse processo, além de, através disso, impedir que o indivíduo procure a satisfação plena de suas pulsões ou pelo menos a reflexão sobre como a realidade os impede. A cultura de massas age como um Superego para os desejos e aspirações do indivíduo.

A indústria cultural não sublima, mas reprime. Expondo repetidamente o objeto do desejo, o busto no suéter e o torso nu do herói esportivo, ela apenas excita o prazer preliminar não sublimado que o hábito da renúncia há muito mutilou e reduziu ao masoquismo. Não há nenhuma situação erótica que não se junte à alusão e à excitação a indicação precisa de que jamais se deve chegar a esse ponto. (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 131)

E a diferença da arte em relação a esses produtos da indústria cultural é que a última serve inteiramente ao conceito de ideologia visualizado por Adorno, ou seja, fortalece a crença apenas no Existente. Enquanto a arte sempre procurou uma posição de transcendência, a indústria cultural trabalhou, ao contrário, para levar ao espectador apenas

à continuação da vida real, deixando-o totalmente preso a este âmbito. “A vida não deve mais, tendencialmente, deixar-se distinguir do filme sonoro.” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 119).

O impacto do meio cultural em participar igualmente da preconização da realidade existente é devastador, pois a força que a cultura tem na formação do indivíduo iguala seu decreto sobre a veracidade do existente a um mandamento divino. “... o alto-falante gigantesco da cultura industrial (...), reduplica infinitamente a superfície da realidade... . Os filmes, o rádio, as biografias e os romances populares têm todos o mesmo refrão: (...) esta é a realidade como ela é, e como deve ser, e será.” (HORKHEIMER, 1976, p. 153).

O indivíduo é cercado por todos os lados pelo domínio do existente. A ideologia é confirmada pela realidade e a realidade pela ideologia, e ambas são vistas pela estética da indústria cultural como o verdadeiro *Belo*. É esta estética sem opções que abre as portas para o mundo do estereótipo.

Capítulo 3.

Dos ideais burgueses de Cultura à idolatria da semicultura da burguesia.

Procuramos nos capítulos anteriores enfatizar e trabalhar especificamente os dois pólos que entendemos serem os principais alicerces da crise cultural contemporânea, *a crise da individualidade* e *o fortalecimento da ideologia*, sendo que, acreditamos que tais fenômenos, em nenhum momento se constituem de forma separada na realidade efetiva. Mais precisamente, pensamos na existência de ambos como fatores de dependência mútua e que por meio de uma análise mais atenta se mostrará possível a observação da indústria cultural como o grande ponto de encontro destes fatores.

As afirmações que fizemos acima fazem parte da construção do nosso objetivo neste terceiro capítulo, o qual pretende captar o caráter da negação de pressupostos à autêntica *Formação Cultural*, (idéia proposta por Adorno) e estendê-la ao entendimento geral da crise de alternativas à barbárie da sociedade contemporânea. Seria, portanto, no significado dos efeitos dessa *semiformação* geral da cultura, que encontraríamos a subsunção da espontaneidade dos indivíduos a padrões estereotipados e, conjuntamente, o reforço da afirmação ideológica do existente.

Mas, para iniciarmos tal questão é preciso que decifremos primeiro o funcionamento dos princípios pressupostos acima, e é neste sentido que partiremos a seguir da diferenciação entre *formação* e *semiformação cultural*.

1. As ambigüidades do termo Cultura.

Para compreendermos o que Adorno pretende alcançar em seu artigo intitulado *Theorie der Halbbildung*, será relevante que nos aprofundemos na significação do termo *Bildung* e seus correlatos, o que nos será de grande utilidade para iluminar o nosso objeto e definir em que sentido trataremos do termo Cultura, palavra que por si só gera muitas controvérsias.

Palavras como “civilização” em francês ou inglês, ou o alemão *Kultur*, são inteiramente claras no emprego interno da sociedade a que pertencem. Mas a forma pela qual uma parte do mundo está ligada a elas, a maneira pela qual incluem certas áreas e excluem outras, como a coisa natural, as avaliações ocultas que implicitamente fazem com elas, tudo isto torna difícil defini-las para um estrangeiro. (ELIAS, 1994, p. 24).

A necessidade de realizarmos tal esclarecimento decorre inclusive das diversas traduções que foram feitas para a expressão *Halbbildung*, se referindo ao texto de Adorno, e que em todos os casos não contemplam o real significado, sem prévios escólios. As alternativas variam entre *pseudocultura*, *semicultura*, *pseudoformação*, *semiformação* e outras, das quais resolvemos continuar com a tradução de Newton Ramos de Oliveira⁸, *semiformação cultural*, pois, conforme ficará mais claro adiante, tal termo tem a capacidade de apresentar, mesmo que fora de uma única palavra, a idéia de “formação” e a idéia de “cultura”, as quais, após desenvolvermos as suas significações, oferecerão as justificativas para a nossa escolha. Por conveniência textual usaremos ao longo do texto abreviações do termo para evitar o efeito repetitivo da palavra, no entanto, em tal momento esperamos já ter elucidado a significância da idéia de *semiformação cultural* desejando imputar este significado a todas as suas variações.

⁸ A tradução do título do artigo feita pelo autor e publicada na revista *Educação e Sociedade* nº56 é *Teoria da semicultura*, no entanto o termo escolhido por ele durante todo o texto é *semiformação cultural*.

A palavra cultura em nossa língua portuguesa e em nossa sociedade adquire uma grande variedade de significados, ou seja, abrange o conteúdo do conjunto de idéias como *civilização*, *costumes*, *formação do sujeito*, *educação* e outros. Buscando sua origem na tradição alemã, esse termo também possui diversas expressões que, por sua vez, ampliam o leque de significações. Tais expressões são, a saber, *Kultur*, *Zivilisation* e *Bildung*, as quais todas podem, às vezes, serem traduzidas para o português com a designação de cultura. No entanto, apenas a denotação específica de um desses termos é o correspondente para o nosso objetivo presente, que é o do esclarecimento sobre o que é semiformação cultural. Entretanto, quando adiante trabalharmos os reflexos e conseqüências da semiformação cultural no conjunto da sociedade, veremos que os sentidos das três expressões também terão lugar em tal esclarecimento.

Intentamos pesquisar e mostrar a exata significação destes conceitos, pois estes, assim como muitos outros, têm estado sob uma utilização que nem sempre é de acordo às suas qualidades. Acreditamos, deste modo, estar evitando alguns equívocos alertados pelo sociólogo alemão Norbert Elias, orientação, que neste caso estimamos pela demasiada justeza:

(Alguns conceitos) Foram usados repetidamente até se tornarem instrumentos eficientes para expressar o que pessoas experimentaram em comum e querem comunicar. Tornaram-se palavras da moda (...) Usa-as porque lhe parece uma coisa natural, porque desde a infância aprende a ver o mundo através da lente desses conceitos. O processo social de sua gênese talvez tenha sido esquecido há muito. Uma geração os transmite a outra sem estar consciente do processo como um todo (...) (ELIAS, 1994, p. 26).

Reforçando, então, neste momento o entendimento da significativa distinção entre esses termos: *Zivilisation*, *Kultur* e *Bildung*, uma vez que, na seção introdutória desta

dissertação já discorreremos brevemente a respeito, e partindo primeiramente do conceito de *Zivilisation*, temos em sua acepção a idéia de utilidade, de formação das condições materiais de vida, as quais se referem aos fatores políticos e econômicos, e de sociabilidade. Sendo assim, é possível notar, que tais sentidos expressam a idéia de algo distinto de uma elevação espiritual no sentido intelectual, artístico e religioso. “Já no emprego que lhe é dado pelos alemães *Zivilisation*, significa algo de fato útil, mas apesar disso, apenas um valor de segunda classe, compreendendo apenas a aparência externa de seres humanos, a superfície da existência humana”. (ELIAS, 1994, p. 24).

Esse significado referente à manutenção das condições materiais de vida, ou seja, referente à conservação da estrutura social da coletividade, da qual, fazem parte um determinado sistema econômico de produção, distribuição e consumo, sob um dado regime político, e a obediência de normas, leis e instituições necessárias à reprodução da sociedade como um todo, se relaciona com muita intimidade à idéia de manutenção da *sociabilidade*. Queremos dizer com sociabilidade as formas de conduta e comportamento exigidas pelo meio social sobre o indivíduo. Tal relação pode ser feita, pelo fato de que, sendo a conservação da coletividade, neste contexto, o elemento mais importante, se faz, portanto, necessária a exigência de controles dos impulsos individuais, uma vez que a liberação destes, ou seja, a elevação da individualidade, poderia se tornar uma ameaça. As regras de conduta representariam, então, esses controles e, por isso a sua relevância nesse paradigma de civilização, paradigma este que preenche o entendimento sobre o termo *Zivilisation*.

É esse sentido específico de sociabilidade que o autor Norbert Elias procura explorar quando analisa a constituição da idéia de civilização presente na sociedade ocidental moderna dos últimos três séculos.

Prosseguindo agora com a caracterização do termo *Kultur*, a exposição de *Zivilisation* acima nos oferece certa orientação sobre qual seria o sentido para *Kultur*. Ora, o conceito *Kultur*, na tradição alemã, vai se referir, justamente aos aspectos da atividade humana não compreendidos pela idéia de *Zivilisation*, a saber, os produtos da espiritualidade humana, quer dizer, se relacionando diretamente ao âmbito artístico, intelectual e religioso. São as grandes obras artísticas da literatura, da poesia, do teatro, da pintura, da música,... ; as grandes realizações científicas e filosóficas; e juntamente com isso o elemento ulterior que perpassa todas essas referências, ou seja, o conteúdo intrínseco a elas, a espiritualidade e a grandeza de alma presente nessas obras que constituirão o escopo da noção de *Kultur*. O caráter religioso que aqui também se observa manifesto se refere não a constituição da estrutura dos dogmas das religiões, mas sim àquilo que está no cerne da palavra religião, a saber, a *religação espiritual* do mundano com o divino. São os produtos do espírito humano, Arte, Religião e Filosofia, que dão forma a essa idéia de cultura, nos quais se podem expressar a individualidade de um povo.

O corolário deste novo sentido de Cultura (*Kultur*) que ora estamos tratando, como já se pode perceber de início, revela, diferentemente da significação do termo tratado anteriormente (*Zivilisation*), a construção da individualidade. Sendo que, inversamente, na noção de *Zivilisation*, prevalece por meio da elevação das regras de conduta ao padrão de comportamento humano, a proposta de uma minimização das diferenças entre povos, o que em termos gerais se relaciona francamente à idéia de cultura unidimensional, presente nos fundamentos da indústria cultural, e que em parte iniciamos a abordagem no capítulo anterior. Todavia, em melhor hora se apresentará o momento em que poderemos refletir e manifestar com completez a nossa teoria de que a crítica cultural da Escola de Frankfurt encontra nos ideais da constituição da cultura alemã, o seu fundamento. Não sendo,

portanto esta a ocasião mais acertada temos o pequeno parêntese, apenas como uma ilustração sobre o fim, ao qual, a caracterização semântica que ora estamos empreendendo, tenciona atender. Podemos, por conseguinte, continuar no esclarecimento de *Kultur*.

No âmbito da espiritualidade que tal conceito carrega em si, fazem parte, por exemplo, idéias como *Moralidade; Beleza; Religiosidade...* . Porém, o emprego concreto destas idéias indo ao encontro de uma *conduta decente; boa aparência; doutrinação*, respectivamente, passa ao largo dessa Cultura no sentido espiritual e equivale muito mais às regras da sociabilidade. Tais idéias estão no centro da formação do ser humano e de um ideal humanista, enquanto que a deturpação disso por meio da prática daquelas regras que visam mais a uniformização de classes sociais, acabam por limitar o desenvolvimento do sujeito humano, uma vez que a livre expressão espiritual é calada pelas normas sociais.

É possível perceber neste momento a contradição interna no âmbito da própria Cultura, a qual por um lado teria a função de preservar o indivíduo, mas que por meio de seu paradigma uniformizante impede o progresso da individualidade.

“Cultivados a um alto grau pela arte e pela ciência, somos civilizados a tal ponto que estamos sobrecarregados por todos os tipos de decoro e decência social... A idéia de moralidade”, acrescentava Kant, “é parte da cultura. A aplicação desta idéia, porém, que resulta apenas na analogia de moralidade no amor à honra e à decência visível, equivale apenas ao processo civilizador.” ... O contraste aqui,..., relaciona-se apenas vagamente, e na melhor das hipóteses secundariamente, com um contraste nacional. Seu aspecto principal é um contraste interno na sociedade... . (ELIAS, 1994, p. 27-28).

Ao falarmos de *Kultur*, ou seja, do conteúdo das obras da espiritualidade humana, e da relação disto com o desenvolvimento do sujeito humano, estamos entrando diretamente nos arredores do último sentido de cultura que propomos esclarecer, a saber, o termo

Bildung, e desde já, é, portanto, patente a existência de uma estrita ligação entre *Kultur* e *Bildung*.

Mencionamos uma estrita conexão, em vista da qual tais obras e realizações intelectuais, que compõem o conceito de *Kultur*, se constituem também como a matéria-prima para a efetivação da *Bildung*, ou seja, representam a base para a formação intelectual do indivíduo. O conceito de *Bildung* assume então o sentido de educação, ou melhor, de formação cultural e espiritual do sujeito. O rico campo das obras de arte, livros, erudição, religião, filosofia seriam os instrumentos para o enriquecimento do interior do indivíduo, visando sua autonomia enquanto sujeito e sua diferenciação do todo da sociedade uniformizante, pelo desenvolvimento da personalidade. As realizações da arte, da religião, da ciência e da filosofia além de se comporem como meios de conhecimento do mundo, são, outrossim, a substância de criação da individualidade humana.

Presumindo que alcançamos acima uma breve explanação sobre os significados de *cultura* na tradição alemã, cremos, então, poder fornecer uma amplitude maior no entendimento das deformações provocadas pela indústria cultural na constituição do indivíduo. Sendo assim, podemos seguir adiante a nossa pesquisa, apontando, inclusive, o fato de que se iniciou o desvelamento de uma profunda influência do ideal clássico de cultura alemão sobre o pensamento dos teóricos-críticos da Escola de Frankfurt, no trato do fenômeno da cultura contemporânea, idéia esta que terá sua completa formulação no desenvolvimento de nossas investigações.

Nos primórdios da composição da idéia de cultura no pensamento alemão está patente a estrita relação com a criação da individualidade, algo extremamente caro na idéia de formação do sujeito autônomo visualizada pelos pensadores da Teoria Crítica da Sociedade. A exata correlação entre a constituição da cultura clássica alemã e o ideal de

formação frankfurtiano, os limites deste classicismo, bem como a superação feita pelos frankfurtianos e por fim a contribuição desse ideário para a compreensão da semiformação cultural serão os pontos que consumirão nossa atenção a partir de agora.

Com o intuito, portanto, de resgatar os ideais culturais frankfurtianos em sua origem mais autêntica, pensando num esclarecimento mais completo, iniciaremos a diligência sobre o conjunto de temas indicados acima a partir do exame dos princípios da fundação da cultura germânica, destacando como ponto em comum nos dois paradigmas, a elevação do caráter da individualidade.

2. O romantismo alemão e elevação do sujeito.

“O coração têm razões que a própria razão desconhece”. Célebre frase de Blaise Pascal, demasiadamente popularizada, o que por muitas vezes ocasionou interpretações equivocadas e simplistas. A menção deste fragmento nos suscitou graves receios, justamente pela carregada conotação que adquiriu ao longo das populares interpretações, todavia, tencionamos reputar-lhe o seu significado próprio e, por meio de seu desenvolvimento, oferecer uma relação favorável ao entendimento inicial do ideal presente no romantismo alemão do séc. XVIII.

A justeza de recorrermos a Pascal é entendida de imediato assim que adentramos as veredas da metáfora citada, ou, em outras palavras, tal frase, que como veremos, se ergue na tentativa de compreender a totalidade do ser humano, é complacente a algumas das expectativas do movimento romântico, justamente pela crítica que apresenta contra o racionalismo moderno. Só não o é por completo pelo fato de Pascal não ver nos sentimentos uma fonte segura de conhecimento, ao contrário, para ele o elemento passional

impede o homem de conhecer-se e se salvar. Tendo isso em mente, parece até contraditório invocarmos Pascal, no entanto, em sua crítica ao racionalismo tradicional, que exemplificamos pelo aforismo citado, surge um importante elemento que os românticos alemães tendem a adotar como o grande instrumento do conhecimento: a *intuição*.

Todavia, para chegarmos a estas conclusões, seria antes interessante, uma prévia interpretação da frase referida. Devemos notar inicialmente que existem dois sentidos de razão expressos na sentença: um primeiro sentido seria o do significado de “razões” como sendo os motivos do “coração”, ou seja, as finalidades, intuits de um tipo peculiar de inteligência, que é oposta à razão dos racionalistas. O segundo sentido de razão, que se faz presente no complemento da sentença, “a própria razão desconhece”, expressa a razão como conhecimento discursivo, demonstrativo que utiliza apenas o método dedutivo e indutivo da ciência racionalista.

O aforisma de Pascal, fazendo uso dessas duas significações do termo razão, manifesta a idéia, ao mesmo tempo a crítica, segundo a qual a face do puro intelecto do ser humano, baseado no escopo da “luz natural”, é incapaz de lograr, sozinha, um inteiro conhecimento sobre si mesmo, dirá sobre o mundo. O homem não pode se limitar ao aspecto funcional da razão, correndo o risco de tornar inalcançável sua própria compreensão. O devido auxílio para que essa razão torne-se progressiva é advindo da fé, que segundo Pascal é fruto do conhecimento *intuitivo*. Seria a intuição, portanto, o significado próprio para coração, e por meio desta é que o homem pode chegar aos princípios que não podem ser demonstrados pela razão (os axiomas), e que são, ao mesmo tempo, o alicerce do trabalho racional. Segundo Marilena Chauí: “Pascal (...) Considera a razão um fator importante da vida humana, um fator de que o homem pode se orgulhar; ela

porém, não seria todo o homem, nem deve nem pode ser suficiente para a sua vida, mesmo no plano da investigação científica.” (PASCAL, 1999, p.18).

É essa apreciação pascaliana desfavorável do fator intelectual, levada ao exagero que será compartilhada pelos românticos, tomando para si, igualmente, a importância do conhecimento intuitivo, que estes acreditam poder penetrar no homem por completo, ou seja, adentrando o âmbito afetivo, assim como é próprio do campo da arte. As emoções, os sentimentos, as paixões como partes constituintes do indivíduo não podem ser compreendidas no âmbito daquela funcionalidade racional. Sendo assim, escapa à ciência que se regula por tal paradigma (o pensamento racionalista) o ótimo entendimento e desenvolvimento da humanidade, permanecendo apenas na superficialidade das relações humanas. A ciência que quiser se efetivar plenamente, não pode permanecer na frieza do racionalismo convencional, mas ao contrário, percorrer todos os âmbitos da vida humana, da qual o lado emocional possui extraordinária presença.

O Romantismo daria então igual atenção ao papel da intuição, pois, esta, é faculdade única no intento de compreender o ser humano em sua completa e verdadeira constituição, ou seja, a que engloba o indivíduo e todo o seu ser emocional. A perfeita elucidação do ideário romântico, veremos a seguir, no trato mais detalhado deste movimento.

2.1 Tempestade e ímpeto.

O Romantismo Alemão, ou a chamada Escola Romântica, se estabeleceu como movimento literário, intelectual e cultural que teve como membros idealizadores diversos, pensadores e artistas da ascendente burguesia alemã do final do séc. XVIII, destacando-se

entre eles, os irmãos August e Friedrich Schlegel, os filósofos Schelling e Schleiermacher, o poeta Novalis em sua juventude, o dramaturgo Ludwig Tieck e diversos outros artistas e intelectuais do campo da música, da literatura, da poesia e da filosofia. Tal escola, que como veremos provocou uma febre renovadora na totalidade da cultura em geral, teve acima de tudo dois dos maiores poetas universais como os líderes mais proeminentes: Goethe e Schiller.

A aspiração levada a cabo pelo romantismo alemão se volta contra os postulados difundidos pelo Racionalismo moderno e que serão igualmente os objetos da crítica originária realizada pelos frankfurtianos, uma vez que tais postulados constituirão o alicerce da ciência positivista. Tal pressuposto, característico deste racionalismo e objeto das investidas românticas, é, a saber, a separação entre sujeito e objeto iniciado no ideal de conhecimento cartesiano e que se espalhou por toda a cultura ocidental desde o séc. XVI até então. Separação esta que se traduz na desvinculação entre *homem* e *natureza*. Semelhante distinção que gerou como consequência, no período do capitalismo avançado, o trato da Natureza unicamente como fonte de matérias-primas, idéia que brevemente abordamos no meio de capítulo 1, fecundou, igualmente, o fenômeno causador de toda esta deformação e que é visto pelos seus críticos, como o *desencantamento* do mundo.

É na tentativa desesperada de reencantar o mundo, inicialmente como um lamento sussurrante perante o ensurdecido estrépito da cultura racionalista, mas que adquire voz altissonante, que se edifica o movimento romântico procurando buscar uma nova reconciliação entre o homem e o natural, através da elevação do espírito, dos sentimentos, das emoções, da intuição, enfim de todos os atributos humanos desprezados pela exarcebada intelectualidade da filosofia racionalista.

A força crítica presente no romantismo frente ao modelo de pensamento racionalista é admitida desde sempre por um dos grandes colaboradores da Escola de Frankfurt, que até o momento pouco abordamos, mas que proporciona grande contribuição, em nosso entendimento da Cultura e de sua deformação pela indústria cultural. Tal personagem que mencionamos é Walter Benjamin. Segundo Marcio Seligmann-Silva:

Benjamin foi o primeiro a valorizar a teoria romântica da “Reflexão”. Este conceito está no centro desta sua tese. Benjamin define a crítica como um “medium-de-reflexão”... Na medida em que ele pôs este conceito no núcleo da sua tese, com todas as suas implicações de crítica ao modelo de teoria do conhecimento monológico ... ele trouxe à tona um debate - a crítica de um determinado modelo de razão e racionalidade. (BENJAMIN, 1993, p. 10-11).

Um dos maiores exemplos da crítica romântica ao racionalismo é visto pela sua idealização de que o conhecimento não reside meramente nos métodos da ciência tradicional, mas, ao contrário, pode estar presente em formas de conhecimento que utiliza a sensibilidade e a intuição, categorias desprezadas pelo racionalismo. Em outras palavras, queremos dizer que os românticos fazem o elogio da poesia como, também, uma forma de conhecimento.

A poesia romântica é uma poesia universal progressiva. Sua determinação não é apenas a de reunificar todos os gêneros separados da poesia e estabelecer um contato da poesia com a filosofia e a retórica. Ela também quer, e deve, fundir às vezes, às vezes misturar, poesia e prosa, genialidade e crítica, poesia artística e poesia natural, tornar a poesia sociável e viva, fazer poéticas da vida e a sociedade, poetizar a espirotuosidade, preencher e saturar as formas da arte com toda espécie de cultura maciça, animando-as com as vibrações do humor. (SCHLEGEL, 1994, p. 99).

Tendo em mente, pelo que foi dito, algo sobre as características gerais do movimento romântico, a saber, a tentativa reconciliadora do homem com a natureza, por

meio da sua interioridade emotiva, sentimental, intuitiva, em suma da elevação da interioridade espiritual do indivíduo, podemos procurar neste momento, confirmações deste corolário na trajetória própria e nas obras de alguns de seus membros.

A Escola Romântica, que teve seu início na Alemanha, originou-se da reação juvenil à demasiada ênfase ao culto da razão como elemento determinante do homem, ou mais propriamente à idéia mecanicista de razão postulada pelo Iluminismo, que via no mundo somente um sistema de causas e efeitos, idéia esta que como analisamos no primeiro capítulo limitará o pensamento racional meramente ao cálculo matemático. Tal reação impulsiva de jovens poetas, filósofos e artistas em geral, na intenção de enaltecer o que se passa na interioridade do EU ganhará o epíteto de *Sturm und Drang* (Tempestade e ímpeto).

Tempestade e ímpeto, (*Sturm und Drang*), é nome tomado de uma peça de Maximilian Kilngler e que define o período pré-romântico, o qual proclama uma explosão impetuosa e irracional da individualidade, fazendo ressurgir muito dos aspectos místicos das religiões contra a secularização iluminista e se situando numa zona intermediária de instinto e intelecto, de inocência e mundo civilizado (*Zivilisation*).

É este furor súbito que encontramos nas obras das duas mais notáveis figuras do *Sturm und Drang*, sendo suas análises o caminho através do qual cremos ser o mais autêntico na descrição do mesmo, Johann Goethe e Friedrich Schiller, ambos caracterizando, por meio de suas obras da juventude, a genuína espontaneidade do movimento. As obras que constituem, ao mesmo tempo, os ícones românticos são, a saber, *Die Leiden des jungen Werthers* (Os sofrimentos do jovem Werther) e *Die Räuber* (Os bandoleiros), de respectivas autorias.

É sob o elogio da interioridade individual, trabalhada pela liberação dos sentimentos, pela crítica às regras repressivas da sociedade frente aos impulsos do sujeito, que emerge a trágica saga do “jovem Werther”. Obra esta que gerará inspiração e comoção em toda Europa dos fins do séc. XVIII, na qual, as calças amarelas e coletes azuis do infortunado personagem, se tornarão símbolo de uma juventude ávida por rebeldia e que imitava a sofreguidão de Werther.

Adentrando, sem mais relutar, as aventuras da figura dramática contidas na obra, inúmeras são as passagens, as cartas, das quais podemos recolher alguns exemplos do ideário romântico, e mais do que isso, o ideário que entrará em conformação com a síntese cultural que privilegia a individualidade construída no escopo da Teoria Crítica. Neste sentido, podemos, portanto, encetar o trabalho lançando mão da *primeira carta de 12 de Agosto*, que é assentadamente uma das mais famosas passagens do livro, tanto pela sua força poética, quanto pela enfática liberação dos sentimentos, da qual facultamos recolher um vivo sinal do individualismo anárquico de Werther:

Alberto – Você há de concordar comigo que certas ações são sempre criminosas, qualquer que seja o seu móvel.

(...) *Werther* – Todavia, meu caro, ainda nesse ponto há exceções. É verdade que o roubo é um crime; mas o homem que se torna ladrão para salvar-se e salvar os seus de morrer de fome merece a compaixão ou o castigo? Quem atirá a primeira pedra no esposo que, numa explosão de cólera justa, mata a esposa infiel e o infame sedutor; na jovem que, num momento de vertigem, se abandona a ebriedade irresistível do amor? Nossos próprios juízes, esses pedantes de coração gelado, deixar-se-iam comover e seriam capazes de suspender o julgamento.

Alberto – O caso aqui é completamente diverso – tornou Alberto; - porque o homem arrebatado pelas suas paixões perde a faculdade de refletir e deve ser considerado como um ébrio, ou como um louco.

Werther – Oh! Essa gente razoável! – exclamei eu, sorrindo. – Paixão! Embriaguez! Loucura! E vocês se conservam tão calmos, tão indiferentes, vocês, os homens da moral! Esmurram o bêbado, repelem o louco, cheios de asco, e passam adiante, como o sacrificador, agradecendo a Deus, como o fariseu, por não haver feito vocês iguais a um desses desgraçados!... Tenho-me embriagado mais de uma vez, as minhas

paixões roçaram sempre pela loucura, e disso não me arrependo, porque só assim cheguei a compreender, numa certa medida, a razão porque, em todos os tempos, sempre foram tratados como ébrios e como loucos os homens extraordinários que realizaram grandes coisas, as coisas que pareciam impossíveis... Mas, ainda na vida ordinária, nada mais intolerável do que a todo momento ouvir gritar, sempre que um homem pratica uma ação intrépida, nobre e imprevista: “Esse homem está bêbado! É um louco!...” Que vergonha, ó todos vocês que vivem em jejum! Que vergonha, ó homens sensatos! (GOETHE, 1983, p.333).

Neste desesperado e sublime discurso de Werther em contenda com Alberto, o ponto de chegada, e que é ao mesmo tempo a energia vital da personagem, é preenchida pelo transbordamento das paixões. É o eco das palavras de Werther pronunciadas com toda a sua alma que nos chega aos sentidos nesta fala em destaque. A lógica de argumentação do jovem trespassa qualquer moralidade, regra ou conduta social, como é possível observarmos na sua justificativa para crimes ou ações efetuadas pela explosão passional. Fere, inclusive, muitas vezes, a própria lógica racional. E não é apenas neste momento que a nossa personagem se mostra desta forma. A valorização, que renteia sempre ao exagero, da interioridade sentimental é o próprio ser de Werther *par excellence*.

É exatamente esta elevação dos sentimentos em contraposição à racionalidade, a primeira característica fundamental que podemos encontrar, de duas que pretendemos ressaltar, no romantismo. Em seu ideal os sentimentos passam a ser a medida de todas as coisas e ações, e a existência humana só adquire sentido se orientada sob sua tutela. E é inegável a intensidade que encontramos isso expressa no jovem Werther, no entanto, mais do que uma simples descarga emocional, tal orientação é para o caráter romântico o verdadeiro caminho do conhecimento, do homem e do mundo. A perfeita cognição do indivíduo não se faz sem esta sua própria parcela. “(...) O homem é sempre o homem; a parcela de inteligência que possa ter raras vezes conta, ou não pode ser admitida em

absoluto, desde que suas paixões se desencadeiem e ele se veja acuado nos extremos da sua humanidade.” (*Idem*, p. 337).

A razão não é totalmente posta à parte pelo impetuoso pensamento desses artistas, pois a inteligência é vista por eles comumente como uma propriedade natural humana. No entanto, a questão colocada pela atitude dos românticos se refere à necessidade de guiar a inteligência, de tal forma, que não seja reduzida a um mecanicismo racional. Em outras palavras, este propósito de dirigir a inteligência, de guiar a construção do homem, estabelece o interesse de uma formação completa do indivíduo. Formação esta que deve procurar enveredar a razão, através de outros atributos mais fundamentais no ser humano: Características que para eles se encontram no desenvolvimento dos sentimentos, no coração.

No momento presente, dois pontos fundamentais e de extrema relevância se deparam em nossa reflexão que se diligencia ao encontro de legados do movimento romântico no pensamento filosófico da Teoria Crítica: primeiramente é óbvio que a exata conceitualização de razão instrumental passa ao largo das construções românticas, seria um anacronismo histórico supor tal discussão. No entanto, efeitos negativos oriundos do reducionismo do indivíduo às atividades lógicas da razão não são despercebidos por eles. Na verdade, crêem na possibilidade de deformação do sujeito, por meio da demasiada consideração neste modo de pensar, o que em suma, resume o papel do instrumentalismo racional. É neste sentido, portanto, que podemos notar uma antecipada consideração sobre os trágicos efeitos de uma razão instrumental, tendo o cuidado de observar que tal idéia romântica de eleger outros arautos à racionalidade, tem como propósito ulterior expandir o conceito de razão para que este não se limite às formas lógicas do conhecimento, e desse modo evitar o confinamento dos indivíduos a estas formas de pensar e agir. A pretensão,

por conseguinte, é evitar a própria redução ou debilitação do indivíduo em si. Entramos, nesse caso, no segundo ponto de destaque da reflexão presente, a saber, o modo de esquivar-se a esse enfraquecimento da individualidade, que é justamente a idealização, como já dissemos, de uma formação completa do sujeito, isto é, a edificação de uma autêntica *Bildung*, sendo este recurso, igualmente o mesmo e único visualizado por Adorno e Horkheimer.

Após este breve parêntese que pôs em relevo um pouco da genealogia da idéia de Cultura no pensamento da Teoria Crítica, algo que vimos a necessidade de não mais adiar, tendo em vista poder fornecer ao leitor, desde o início, uma compreensão exata do ponto ao qual tencionamos alçar, podemos, então, prosseguir ao aprofundamento das características do romantismo, fato que enriquecerá o entendimento sobre sua noção de *Formação* e a conseqüente ligação com o pensamento frankfurtiano.

(...) Veja, meu caro amigo, que os nossos ancestrais eram completamente limitados, mas completamente felizes, e os seus sentimentos e a sua poesia apresentavam certa ingenuidade infantil. Quando Ulisses fala do mar incomensurável e da terra sem fronteiras, como estas palavras são verdadeiras, humanas, profundas, misteriosas! De que me serve poder dizer hoje, com todos os colegiais, que a terra é redonda? Para ser feliz, poucas palavras bastam ao homem, menor número ainda é preciso para que ele encontre repouso. (*Idem*, 1983, p. 370).

De que serve toda a racionalidade, toda a ciência se não torna os homens mais felizes, se muitas vezes pioram seu estado de existência? Se a completa realização do indivíduo, que equivale à sua felicidade, se encontra no pleno desenvolvimento de suas potencialidades, como poderia olvidar o seu quinhão emocional? Percebe-se que a *Formação* no sentido romântico objetiva prioritariamente a felicidade do sujeito. E no intento de concretizar tal tarefa, essa *Bildung* deve ser tomada pela esfera do coração. A

possibilidade de sinalizar o desenvolvimento desta característica no romantismo se dá na mesma medida em que atentamos para o arrebatamento causado por esta no exemplo do nosso Werther: “Rio-me do meu coração... e só faço o que ele quer.” (*Idem*, p. 372).

Um ponto de patente manifestação neste conceito de *Formação* é a proeminência do desenvolvimento do indivíduo ao da sociedade, sendo que o destino visado por este deve estar envolto na efetivação da felicidade do sujeito. A supervalorização dos sentimentos é legitimada, justamente, por crer-se ser o âmbito no qual se encontra a ascensão da autonomia individual. “(...) Ah! o que eu sei, todos podem saber; meu coração, porém, só eu, mais ninguém pode possuí-lo.” (*Idem*, p. 371).

Destarte, tal agregação do sentimental à composição da individualidade, nos põe, então, ao encontro à segunda característica do Romantismo que supomos de caráter fundamental nesta análise, isto é, ampliação da esfera do *Eu*. “O que legitima a seus próprios olhos a *intelligentsia* de classe média do século XVIII (...). Reside (...) no enriquecimento interno, na formação intelectual (*Bildung*) do indivíduo (..).” (ELIAS, 1994, p. 43).

A ideologia romântica e toda a sua crítica ao tradicionalismo da sociedade, crítica esta que se inicia pela condenação ao racionalismo demasiado, visam à construção de um novo homem, pautado nas infinitas chances de auto-realização individual. Este elogio do *eu* e a sua trajetória no processo romântico apresenta duas faces que se interrelacionam, a saber, o individualismo e o subjetivismo. Esta divisão como veremos, refere-se aos diferentes ideais que surgem no desenvolvimento da esfera do eu e que constituem a sua história.

Iniciando pela primeira particularidade desta história, a ideologia do eu no Romantismo alça-se sobre as possibilidades de triunfo do indivíduo sobre a apatia da sociedade. É neste sentido que grandes figuras individuais da História, como Napoleão se tornam representantes deste ideal. A referência a este Sol individual, não só da França nem da Europa do séc. XVIII e XIX, mas de toda história do homem, não é uma alusão arbitrária, outrossim decorre do feliz encontro de todos os ideais de uma geração de vanguarda em uma única pessoa. É no grande nome do Romantismo francês que nos é permitido assistir esse sentimento de admiração. É no deitar de olhos sobre a batalha de Waterloo, mais precisamente sobre o momento que selou talvez a derrota de Napoleão, isto é, a não atenção a uma imperceptível estrada que cruzava o planalto de Mont-Saint-Jean⁹, chamada de estrada de Ohain, a qual divisava de um lado o exército inglês e de outro o do Imperador, e que pelas suas características de abismo que só foram descobertas quando já havia se tornado a cova de 3 mil soldados franceses em sua desastrosa tentativa de aniquilar Wellington, que vemos uma narração historiográfica por parte do poeta Victor Hugo superando as friezas calculistas dos historiadores e retratando, seguindo os ideais românticos, a grandeza individual de Bonaparte.

Outras fatalidades ainda deviam surgir¹⁰. Seria ainda possível que Napoleão ganhasse aquela batalha? Respondemos que não. Por quê? Por causa de Wellington? Por causa de Blücher? Não. Por causa de Deus. Que Bonaparte vencesse em Waterloo não era coisa cabível nas leis do século XIX. (...) O excessivo peso desse homem sobre os destinos humanos perturbava o equilíbrio. Ele, sozinho, valia mais que toda a humanidade. Essa superabundância de vitalidade humana concentrada em uma única

⁹ Campo batalha de Waterloo a 18 de junho de 1815.

¹⁰ Fatalidades além do trágico esmagamento de milhares de soldados provocado pelo abismo de Ohain. (Nota pessoal).

cabeça, o mundo subindo ao cérebro de um homem, seria fatal para a civilização, se continuasse. Chegara o momento em que devia intervir a incorruptível equidade suprema. (...) Napoleão tinha sido denunciado ao infinito, e sua queda já estava decidida. Tornava-se incômodo a Deus. Waterloo não era uma batalha; era a completa mudança de face do universo. (HUGO, 2002, p. 305).

O predomínio da intuição, da criatividade, do esforço individual; o sentimento da elevada espiritualidade, o culto ao gênio, a vida se transformando em arte a imagem que Napoleão representa para os românticos. Na esmerada consideração feita pelo mestre de *Os miseráveis* a esta figura da história deparamo-nos com todos os ideais prementes ao sonho romântico em contraste com o metodismo que se tornará a marca de competência da era positivista.

(...) Waterloo é o mais estranho choque havido em toda a história: Napoleão e Wellington. Não se trata de inimigos, mas de pólos contrários. (...) De um lado, a precisão, a previsão, a geometria, a prudência, a retirada segura, (...) a carnificina calculada sob medida, a guerra dirigida de relógio na mão (...); do outro lado, a intuição, a adivinhação, o desconhecimento militar, o instinto sobre-humano (...), desta vez, o gênio foi vencido pelo cálculo. (HUGO, 2002, p. 318).

Com grande frequência esta figura do indivíduo como um universo em si o leva geralmente a um comum infortúnio, quer dizer, a uma inadaptação ao meio social, o que em última instância carrega o sujeito para um refúgio em sua interioridade, sendo esta a segunda particularidade de sua história, o subjetivismo. Em resumo, o processo se dá pela percepção da extrema força e brutalidade do mundo exterior face à energia individual, e

mais do que isso, a percepção de que a realidade social do liberalismo voltada para a acumulação de capital é, em grande parte, divergente ao ideal romântico. Essa incompatibilidade resulta no rompimento do indivíduo para com o mundo exterior e no seu conseqüente arrojamento interior.

Em parte da *carta de 22 de maio* da obra de *Werther* encontramos de maneira clara as considerações sobre este ideal de composição da individualidade:

A vida humana não passa de um sonho. Mais de uma pessoa já pensou isso. Pois essa impressão também me acompanha por toda a parte. Quando vejo os estreitos limites onde se acham encerradas as faculdades ativas e investigadoras do homem, e como todo o nosso labor visa apenas a satisfazer nossas necessidades, as quais, por sua vez, não têm outro objetivo senão prolongar nossa mesquinha existência; quando verifico que o nosso espírito só pode encontrar tranqüilidade, quanto a certos pontos das nossas pesquisas, por meio de uma resignação povoada de sonhos, como um presidiário que adornasse de figuras multicoloridas e luminosas perspectivas as paredes da sua célula ... (...) Concentro-me e encontro um mundo em mim mesmo! Mas, também aí, é um mundo de pressentimentos e desejos obscuros e não de imagens nítidas e forças vivas. Tudo flutua vagamente nos meus sentidos, e assim, sorrindo e sonhando, prossigo na minha viagem através do mundo. (*Idem*, p. 293).

No trecho da carta que destacamos para retratar a individualidade romântica, vemos a compleição de uma enormidade de outros temas relacionados à primeira idéia inicial, mas que a expandem nas suas diversas relações. Quer dizer, neste trecho vemos a percepção de Werther sobre a luta entre o eu e a sociedade, através dos mecanismos sociais que não libertam o indivíduo, mas ao contrário, limitam as faculdades humanas a permanecerem na busca da satisfação de necessidades que têm em seu âmago o prolongamento do labor sem vistas a evolução do sujeito. Além disso, é possível observar também a compensação que o

eu estabelece pelo seu rompimento com o mundo, compensação esta que faz surgir uma nova esfera individual estranha que mistura obscuridade, medos com sonhos e projetos. É a angústia e o orgulho da autonomia que representam e elevam esta individualidade. Em suma, o retrato que apresentamos nos traz diversas características sobre o elogio da individualidade, o que nos leva neste momento a investigarmos até que ponto pode se estabelecer as origens das mesmas idéias no pensamento frankfurtiano.

O que é o Werther, um romance puramente de amor? Sim, não há como negá-lo, o título de um dos maiores romances de amor da literatura universal. Mas, ao mesmo tempo, um ponto que muito se destaca e que por muitos foi analisado, é a manifestação das contradições do humanismo revolucionário burguês.

(...) In dem “Werther” sah man nur die Verarbeitung einer wahren Geschichte, (...) der sich aus Liebe totgeschossen, (...); man bemerkte scharfsinnig, dass die Art, wie Werther aus einer adeligen Gesellschaft entfernt geworden, (...); die Frage über den Selbstmord gab dem Buche noch mehr Besprechung; (...) das Buch machte, durch seinen Stoff, einen bedeutenden Knall-effekt.¹¹ (HEINE, 1925 p. 269).

No entanto, mais do que uma crítica burguesa à sociedade de corte, como geralmente é visto nesta alternativa de interpretação citada acima, o *Werther* é um grito contra a deformação da individualidade, um grito desesperado em favor do sujeito autônomo. É sim, realmente, uma crítica à formalização das regras da vida em sociedade, mas o que essencialmente está por trás deste desacordo com tais regras é o elogio de uma

¹¹ No Werther o que atraiu o grande público para a história foi, por causa do amor e do tiro, (...). Chamo a atenção para o inteligente modo como Werther foi retirado de uma festa da nobreza; (...) Este tema das entrelinhas fora do suicídio excitaria ainda mais debates; (...) O livro atingiria mais, por meio desta matéria, do que todo aquele enorme efeito do estampido do tiro da pistola.

completa formação humanista do sujeito. E o que queremos dizer com a busca frenética pela autonomia do sujeito em *Werther*? A resposta é a mesma do por que da crítica às normas de conduta. Ou seja, o desabafo do lado sentimental do sujeito humano, a procura de uma interação com a Natureza, a relevância dada aos produtos da Arte, características, enfim, definidoras deste movimento romântico, trazem consigo, como resultado, a construção do sujeito humano visando sua completude, quer dizer, o desenvolvimento de todas as capacidades do indivíduo, o que muitas vezes encontra limitações nas estruturas da sociedade. O que estamos vendo é o nascimento do conceito de *Bildung*, e é esta a concepção que também será desenvolvida por Adorno e Horkheimer, e terá sua deformação, igualmente ilustrada pelos mesmos, através da semiformação no âmbito da indústria cultural, sendo estes os passos que seguiremos adiante em nossa pesquisa.

Porém, um ponto que ainda é preciso esclarecer, antes de adentrarmos no estudo da semiformação em sua trajetória de aniquilação da Cultura, diz respeito à autonomia e às divergências que os pensadores da Escola de Frankfurt expressam, perante os ideais românticos, na caracterização da Cultura.

3. A ligação da Cultura ao mundo material e a crítica adorniana ao formalismo espiritual.

Kultur e *Bildung* como ideais, completamente desligados do âmbito político e econômico da sociedade. É desse modo, que tais conceitos nascem na tradição alemã e constituem o movimento romântico. E é exatamente este aspecto que Adorno aponta como um dos grandes responsáveis pelo surgimento da semiformação, situando-se aí o início das discordâncias entre o pensamento frankfurtiano e as idéias do romantismo.

Até certo ponto, por conseguinte, os escritores e intelectuais alemães como que flutuam no ar. Mente e livros são seu refúgio e domínio, e as realizações na erudição e na arte seu motivo de orgulho. Dificilmente existe para esta classe oportunidade de ação política (...). Para ela, o comércio e a ordem econômica (...) são interesses marginais. (...) Em consequência, os lemas que expressam essa auto-imagem da classe intelectual alemã, termos tais como *Bildung* e *Kultur*, tendem a traçar uma nítida distinção entre (...) esta esfera puramente espiritual (concebida como a única de valor autêntico), e a esfera política, econômica e social (...). Desta maneira, o desenvolvimento do conceito de *Kultur* e os ideais que o mesmo corporificava refletiram a posição da *intelligentsia* alemã, destituída de uma hinterlândia social (...). Ainda de acordo com a situação em que vivia, delineava-se o quê esta *intelligentsia* considerava como mais merecedor de oposição na classe superior, como sendo a antítese da *Bildung* e da *Kultur*. Mas o ataque só é dirigido rara, hesitante e em geral resignadamente contra os privilégios políticos ou sociais da aristocracia. (ELIAS, 1994, p. 43 - 44).

Estas cruciais considerações levantadas pelo pensador Norbert Elias, não passam despercebidas pelos teóricos-críticos. Serão exatamente as características deste calcanhar de Aquiles do ideal romântico que Adorno apontará como um dos fatores principais no processo que gerará a crise cultural contemporânea.

Após atentarmos há pouco para a grandeza espiritual do Romantismo, vislumbrando-nos com algumas das mais belas passagens da literatura universal e vendo nelas expressadas, quase que de forma onírica, o ardente desejo de um espírito livre, chegamo-nos a sentirmos arrebatados por esta brusca guinada que traz junto de si, contra toda profundidade de alma, severas acusações, enveredadas por uma crítica que procura raízes mais concretas para a barbárie cultural. Entretanto, ao mesmo tempo em que facetas deste Romantismo são postas como objeto de crítica, seu âmago, no íntimo desta crítica cultural, é a referência para a construção do sujeito autônomo e de uma sociedade mais humana, consciente e justa.

Ao refletirmos sobre o Romantismo alemão e suas possíveis influências na composição da idéia de Cultura(*Bildung*) presente no pensamento frankfurtiano, percebemos a manifestação da existência de uma forte conexão entre esses dois paradigmas culturais, fundamentalmente em relação aos pressupostos necessários à uma completa formação cultural, que são visualizados por ambos como tendo suas bases na edificação da individualidade. O Romantismo refletindo a ordem de sua origem social (a ideologia burguesa, que se centrava nas liberdades de expressão, de iniciativa e de concorrência) fazia da glorificação do particular, do íntimo, em suma, da *exaltação do Eu*, o símbolo cultural de maior valor. A Teoria Crítica da Sociedade, por sua vez, orienta a emancipação da humanidade, através da *autonomia do indivíduo* frente à força dominadora da cultura capitalista. No entanto, ultrapassando o âmbito do elogio da individualidade, no qual se encontram em certa anuência, a crítica cultural adorniana enfoca elementos desconhecidos entre os românticos para uma verdadeira ascensão do sujeito e de uma sociedade emancipada, apontando, inclusive, que a atual crise cultural e social tem origens na base genealógica do Romantismo, ou seja, na ideologia burguesa. Estamos falando do caráter material negligenciado pelo ideal de romântico de cultura. Ou seja, das questões sobre luta de classes, sobre necessidades econômicas concretas, enfim, sobre a necessidade de realização dos pressupostos materiais, como sendo o elemento básico à formação cultural do sujeito autônomo, segundo o pensamento de Adorno.

A pureza da arte burguesa, que se hipostasiou como reino da liberdade em oposição à práxis material, foi obtida desde o início ao preço da exclusão das classes inferiores, mas é a causa destas classes (...). A arte séria recusou-se àqueles para quem as necessidades e a pressão da vida fizeram da seriedade um escárnio (...). (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 127).

Tal consciência material, que passa ao largo da crítica que o Romantismo envereda aos costumes da sociedade de corte (de aparências), é, para Adorno, o ponto culminante de toda e qualquer transformação qualitativa da sociedade, e será, neste momento, o tema que concederemos especial atenção.

Para esta teoria, a idéia de cultura não pode ser sagrada – o que a reforçaria como semiformação (...). Na linguagem alemã de hoje entende-se por cultura, em oposição cada vez mais direta à práxis, a cultura do espírito. Isto bem demonstra que não se conseguiu a emancipação completa da burguesia ou que esta apenas foi atingida até certo ponto, pois já não se pode pensar que a sociedade burguesa represente a humanidade. (ADORNO, 1996, p. 389).

O trabalho de Adorno em situar as falhas do pensamento burguês com relação à formação cultural, objetiva esclarecer que os bens culturais: livros, arte, música, ciência, nada podem fazer para tornar efetiva a autonomia individual, se não está presente nesta autonomia as condições econômicas básicas ao sujeito de acordo com o nível de desenvolvimento da civilização. Ou seja, a formação espiritual isolada não é fonte de libertação. A exclusão social que a maioria dos membros da sociedade sofre é fruto, não apenas de uma questão educacional e cultural, mas acima de tudo devido à enorme desigualdade econômica que esmaga os indivíduos.

Sendo assim, para melhor compreensão, podemos dividir a análise de Adorno sobre o percurso da sociedade rumo à semiformação cultural em dois momentos: o primeiro que enfatiza a ausência dos pressupostos materiais básicos ao surgimento do indivíduo livre; e o segundo momento, que trata da caricatural democratização dos conhecimentos empreendida pelos mecanismos da indústria cultural, sendo este a causa fundamental da semicultura.

Tratando, portanto, deste primeiro momento sobre, o qual já iniciamos alguns comentários, procuraremos conduzir a análise a partir de suas raízes históricas, ou melhor dizendo, da exposição do núcleo histórico-político em que, segundo Adorno, germinou esse conceito de formação e seguidamente o desvio à negação de seus pressupostos concretos. Estamos propriamente falando dos ideais oriundos da revolução burguesa da Inglaterra e da França nos séculos XVII e XVIII. Esses ideais, ou seja, a formação cultural com que a burguesia se auto-identificou não estava de maneira alguma destituída de poderes econômicos bem estabelecidos, na verdade, foi o desenvolvimento econômico da burguesia que sustentou o desenvolvimento da formação cultural e, através, da junção desses dois fatores que se pôde operar uma afirmação mais efetiva desta nova classe. “Quando a burguesia tomou politicamente o poder na Inglaterra do século XVII e na França do século XVIII, estava do ponto de vista econômico, mais desenvolvida que o sistema feudal. E também mais consciente.” (ADORNO, 1996, p. 392).

É este fato que temos que destacar e perceber, ou seja, a essencial ligação do material ao sucesso de uma formação cultural emancipadora, mas desde que este aspecto econômico que estamos destacando, esteja também comprometido de maneira humanizante e não, apenas, lucrativa. O aspecto econômico é o elemento que permitiu a ascensão burguesa e a formação cultural o que lhe possibilitou sua afirmação e gestão.

As qualidades que posteriormente receberam o nome de formação cultural tornaram a classe ascendente capaz de desempenhar suas tarefas econômicas e administrativas. (...) Sem a formação cultural, dificilmente o burguês teria se desenvolvido como empresário, como gerente ou como funcionário. (ADORNO, 1996, p. 392).

No entanto, é exatamente aquele não comprometimento que ocorreu em seguida à vitória da burguesia no séc. XVIII. A afirmação segundo a qual a formação cultural deste período proporcionou, foi a afirmação e gestão da burguesia como classe dominante, traindo, desta maneira, os princípios originais da formação, já que o postulado inicial era a inexistência de qualquer classe dominante e conseqüentemente de explorados. No contexto histórico, essa consolidação da burguesia significou, ao mesmo tempo, a implementação *real* do processo capitalista. E, uma vez que a idéia de uma formação emancipada e emancipadora do sujeito, presente nos ideais originais da revolução burguesa, não correspondem aos interesses deste novo processo, tal libertação deixou de ser levada a cabo e a formação cultural ficou desentendida de sua função real.

“Assim que a sociedade burguesa se consolida, as coisas já se transformam em termos de classes sociais.” (ADORNO, 1996, p. 392).

É interessante e esclarecedor ver o fim desse processo historicamente, quer dizer, observar na própria sociedade subseqüente à Revolução Francesa, ícone da ascensão burguesa, como o sujeito e sua liberdade são subjugados pelos interesses da preservação da sociedade. Pedimos novamente auxílio à literatura, essa percepção ocular, inexorável que toca a superfície e o íntimo dos breus humanos e além humanos. Vamos a *Os Miseráveis*, obra que relata a realidade da vida da maioria dos homens, justamente, no período pós Revolução Francesa e que conta, por meio de personagens como o forçado Jean Valjean, mesmo que de maneira fictícia e de modo fantástico, a trajetória dos inúmeros sujeitos que são abandonados pelos tratos da sociedade e que são obrigados a viver como grãos de milho sob a mó. O abandono dessas pessoas é o mesmo desamparo que a individualidade sofre nesses tempos de afirmação da sociedade.

Homem ao mar!

Que importa! O navio não pára. O vento sopra e ele tem uma rota que é forçoso seguir. E segue avante.

O homem desaparece, reaparece, mergulha e vem à tona, grita, estende os braços, mas ninguém o escuta; o navio, sob a violência do furacão, está atento às suas manobras, e os marinheiros e passageiros pouco se importam com o náufrago; sua pobre cabeça não é mais que um ponto no meio das vagas enormes.

(...) Rodeiam-no a escuridão, a névoa, a solidão, o tumulto catastrófico e inconsciente, o redemoinho infinito das águas enfurecidas. Em seu íntimo, horror e cansaço. A seus pés, o vazio. Nenhum ponto de apoio. Pensa, então, na obscura migração de um cadáver vagando na sombra sem limites. O frio intenso o paralisa. As mãos crispadas fecham-se agarrando o nada. Ventos, nuvens, turbilhões, rajadas, estrelas inúteis! Que fazer? Desesperado, abandonado, deixa-se morrer, deixa-se ir e, presa exausta, rola para sempre nos lúgubres abismos que o devoram.

Ó marcha implacável das sociedades humanas! Perda de homens e almas ao meio do caminho! (HUGO, 2002, p. 104 e 105).

O abandono que a marcha da sociedade impele, neste período de ascensão do capitalismo liberal, à maioria dos sujeitos é o abandono à miséria material, procurando mascarar este estado por meio da elevação cultural isolada. Todo este discurso, que neste momento estamos realizando sobre a etapa inicial da análise adorniana do percurso rumo à semiformação, se refere exatamente ao modelo de ideologia analisado pela teoria marxista na questão da consciência de classes. Todavia, reincidimos neste assunto, não de maneira aleatória, mas com certo compromisso para poder observar, outrossim, a visão de Adorno sobre este primeiro sentido da ideologia burguesa, desta vez, com o intuito de circunscrever a cadeia de transformações entre este primeiro plano ideológico e as novas formas da sociedade no período e no plano da semiformação.

Tentando esclarecer algo que possa ter ficado confuso nestas últimas palavras, lembramos que a questão da ideologia possui mais de uma faceta, na qual no período do capitalismo liberal, as teorias marxistas trabalham com um mundo em que a superestrutura visa utilizar os bens culturais para esconder a pauperização material do proletariado. Já os

frankfurtianos, no trato da indústria cultural, debatem com um mundo, o do capitalismo monopolista, em que a ideologia adquire uma nova qualidade, a de se confundir com a realidade, uma realidade que se apresenta isenta de miserabilidade, pelo menos, em sua manifestação aparente. Essa integração entre o real e o ideológico se dá, pois neste novo contexto: a ideologia não tem mais nada a encobrir, já que a realidade deste capitalismo monopolista afigura um mundo de consumo muito belo e sem penúrias aos olhos dos que o integram, aos olhos de todas as classes. A ideologia toma, portanto, a função de elogio desta realidade e sua força de ação está, justamente, nos bens culturais, ou pelo menos, no modo como estes são produzidos e distribuídos. Assim, a cultura dentro deste novo âmbito se transforma em semiformação, já que é produzida no sentido de não mais possuir o caráter crítico do real, próprio de sua qualidade, mas, tendo simplesmente a função de confirmar e proteger este estado existente. É a semiformação, produto da indústria cultural, que assegura a beleza ou a suportabilidade deste mundo.

Na medida em que os filmes de animação fazem mais do que habituar os sentidos ao novo ritmo, eles inculcam em todas as cabeças a antiga verdade de que a condição de vida nesta sociedade é o desgaste contínuo, o esmagamento de toda resistência individual. Assim como o Pato Donald nos *cartoons*, assim também os desgraçados na vida real recebem a sua sova para que os espectadores possam se acostumar com a que eles próprios recebem. (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 130).

Porém, antes de analisarmos mais proficuamente na conclusão deste processo, que resultará na semiformação, centremo-nos primeiramente no apanhado de idéias que realizamos neste último parágrafo, o qual vem em nosso auxílio com a função de esclarecer que, a crítica de Adorno ao conceito de Cultura separado do mundo da práxis harmoniza-se ao julgamento que a teoria marxista fez sobre a ideologia. “Não foi por acaso que os

socialistas alcançaram sua posição-chave na história baseando-se na posição econômica objetiva, e não no contexto espiritual.” (ADORNO, 1996, p. 392-393). Assim, já que a posição-chave, neste contexto histórico, relativo à semiformação cultural se inicia com a questão material, logo, o abandono econômico que a marcha da sociedade impele não pode ser superado pelo âmbito espiritual isoladamente.

No período de ascensão da burguesia e do capitalismo, Adorno aponta a existência dos ideais relativos à formação cultural. E como vimos, em sua origem no Romantismo, tal formação privilegiava e se erguia legitimamente na construção de um ser humano autônomo, livre e instruído no desenvolvimento espiritual, através dos bens artísticos, intelectuais e religiosos. Entretanto, a consolidação da sociedade burguesa e do sistema que a gerou não conseguiu universalizar e fecundar na prática este ideal. Ou, não lhe foi interessante! Tal autonomia, liberdade, realização do sujeito, etc., que nasceram apenas no âmbito da espiritualidade não progrediram efetivamente na realidade social das pessoas, uma vez que tal ocorrência se comportaria como um violento choque e, inclusive, a negação da sociedade capitalista. Justamente, porque esses ideais formadores levados ao mundo da práxis material implicam em transformações reais no *status quo* e na organização da vida em sociedade. E é exatamente isso, o devir, que, como vimos, a ideologia capitalista procura evitar. A cultura espiritualizada, além de não corresponder absolutamente às necessidades dos indivíduos, reforça este *status quo*. Em suma, tal idéia de cultura não é, em nenhuma hipótese, agente transformador da vida. “(...) em tal espiritualização da cultura já está, ao mesmo tempo, virtualmente confirmada sua impotência e entregue a vida real dos homens às relações cegamente existentes e cegamente mutantes.” (ADORNO, 1996, p. 389).

A grande questão que se encobre neste caso, não é exatamente o fato de que a cultura isoladamente não teria condições de promover as necessárias transformações sociais que um mundo igualitário, ou em compensação, menos selvagem exigiria. O que se oculta nisso tudo é que a atual organização social, a qual aprisiona todos os sujeitos ao mundo do trabalho e se ergue em desigualdades econômicas é a mesma estrutura que torna viável essa cultura espiritualizada. Desse modo, crer nesse tipo de formação é enrijecer a sociedade que deveria ser transmutada. Podemos perceber então porque é ilusão pensar que o modo de vida capitalista ofereceria alternativas diferenciadas de sobrevivência.

O sujeito autônomo, pressuposto básico de uma civilização emancipada, deve ser livre e auto-formado tanto espiritualmente quanto nas condições materiais. Deve ter plenas condições de controle sobre essas duas instâncias que integram sua vida e que não podem ser pensadas separadamente. No entanto, quando as condições de satisfação das necessidades humanas básicas são negadas pelo sistema, e somente fornecidas precariamente ao alto custo da total abnegação ao ócio, princípio basilar da formação, esta já se apresenta deformada embrionariamente.

(...) A formação era tida como condição implícita a uma sociedade autônoma: quanto mais lúcido o singular, mais lúcido o todo. (...) E quanto menos as relações sociais, em especial as diferenças econômicas, cumprem esta promessa, tanto mais energicamente se estará proibido de pensar no sentido e na finalidade da formação cultural. (...) O sonho da formação – a libertação da imposição dos meios e da estúpida e mesquinha utilidade – é falsificado em apologia de um mundo organizado justamente por aquela imposição. No ideal de formação, que a cultura defende de maneira absoluta, destila-se sua problemática. (ADORNO, 1996, p. 392).

A última menção do texto de Adorno, *Teoria da Semiformação*, selecionada acima resume desde os fundamentos formativos da cultura até a sua inócua realização como pura

cultura espiritual no mundo burguês, revelando, enfim que, em tal situação, esta realização que se apresenta como uma fuga do mundo de desigualdades sociais, não faz nada mais que reafirmar esta realidade, pois não cumpre sua função de pensar e transformar essa real desigualdade, deixando a vida, como diz Adorno, entregue às relações cegamente existentes, à ideologia.

Tendo trabalhado, portanto, esse primeiro entendimento sobre a cultura nas veredas da semiformação cultural, no qual aquela se sobressaiu com um caráter distanciado acerca da realidade, resta-nos agora prosseguir com o esclarecimento mais objetivo de como os bens culturais adquirem uma força ativa na debilitação da consciência do sujeito e na própria estruturação da sociedade industrial e totalitária.

O que estamos querendo discutir adiante se refere à despótica socialização dos bens culturais empregada pela indústria cultural, o que nos revelará que um precoce julgamento em torno da semiformação, reputando-lhe a característica do distanciamento do existente como traço geral conforme apareceria lógico pelo que dissemos até então, é ilusório e superficial. Na verdade a absorção que a cultura semicultivada tem sobre o atual existente é de tal modo concreto que vem a ser um dos maiores obstáculos a qualquer revolução social.

3.1 Semiformação e realidade ideológica: adaptação do indivíduo à sua auto-negação.

Chegando enfim a esta última fase de nosso trabalho, a qual, indicamos brevemente nos dois parágrafos precedentes sob que linha de raciocínio se dará seu termo, procuraremos elucidar de modo cabal o caráter ideológico que a semiformação adquire no ambiente da indústria cultural. Confirmando o que deixamos em relevo no final do item

anterior, isto é, a questão pela qual a semiformação não é uma mera abstração do mundo objetivo, apesar das aparências, mas que inclusive contrariamente a esta idéia, participa efetivamente do fortalecimento da realidade, enviesaremos, portanto essa discussão a partir desse aspecto semiformativo.

Partimos então de um pólo ao seu extremo oposto. Primeiramente havíamos observado a semiformação cultural como um fenômeno que independentizara-se das relações práticas do mundo objetivo, e, no entanto doravante anunciamos a existência de uma estrita relação entre esta cultura semiformativa e a vida real. Ora, em que consiste esta ambigüidade? É peculiar ao universo da Cultura? E quais são as especificidades que adquire na era da semiformação cultural?

Bem, o esclarecimento de tal relação se inicia com a significação própria que o mundo da Cultura possui concernente à humanidade, ou seja, o de diferenciar o âmbito social do natural. Função esta que perpassa o cerne de todas as variações de entendimento que possam ser suscitadas pela idéia de Cultura. Em quaisquer daquelas variações de acepção do termo que aduzimos no princípio deste capítulo, *Zivilisation*, *Kultur* ou *Bildung*, é inerente o elemento que distingue a Natureza da civilização, ou, dos homens em suas construções e relações sociais, uma vez que, ele dotado de razão e liberdade, dotado de espírito escapa das leis necessárias de causa e efeito presentes na Natureza e escolhe valores próprios que são expressos em suas obras, ações e instituições como as técnicas, as artes, a religião, os conhecimentos científicos, a moral, a economia, a filosofia, a política e o Estado, estabelecendo assim uma *segunda natureza* para o homem. *Segunda natureza*, pois não podemos aviltar a existência dos atributos primários presente em todos os seres e, logicamente nos humanos, visto que, a despeito das diferenças relativamente às plantas,

animais, etc., participam invariavelmente da ordem dos seres naturais agindo conforme suas disposições inatas e instintivas.

Assim sendo, o papel da Cultura se divide entre o aprimoramento da humanidade, por meio da educação em sentido amplo, visando o convívio social, e também se responsabiliza por resguardar suas qualidades naturais, ou seja, resguardar a permanência dos atributos que formam o espírito humano: a razão e a liberdade, isto é, os elementos formadores da própria individualidade do sujeito, sendo, igualmente, esses elementos os responsáveis por garantir o sucesso de uma sociedade livre e racional. “A formação era tida como condição implícita a uma sociedade autônoma: quanto mais lúcido o singular, mais lúcido o todo”. (ADORNO, 1996, p. 392).

Acordando, então no sentido de que a cultura liga-se tanto ao desenvolvimento espiritual do sujeito, quanto à providência da vida em sociedade assenta-se, por conseguinte, a sua ambígua essencialidade e, justamente por isso, a sua estrita relação ao aspecto objetivo da realidade.

A semiformação cultural sendo a expressão por excelência da Cultura na era da sociedade tecnológica¹² deve, então, apresentar-se igualmente se efetuando de modo concreto na vida real, sendo esta afirmação a conclusão mais natural a se seguir. Tal idéia nos afasta do prematuro julgamento da semiformação como um fenômeno puramente abstrato, e é nesta particularidade que reside o seu aspecto mais infausto e aterrador.

Faculta-se o trágico a esta última afirmação pela forma singular com que a cultura da era industrial se conecta ao existente. Esta forma singular, como veremos, trai os

¹² “ (...) a asserção da universalidade da semicultura é indiferenciada e exagerada. Não poderia subsumir em absoluto, todos os homens e todas as camadas indiscriminadamente sob aquele conceito, mas delineia uma tendência, esboça a fisionomia de um espírito que também determinaria a marca da época se tivéssemos que restringir quantitativamente e qualitativamente o âmbito de sua validade (ADORNO, 1996, p. 395).

elementos basilares do verdadeiro conceito de formação, que consistiam propriamente no provimento da substância espiritual e material básica à auto-afirmação do sujeito livre dentro de uma sociedade emancipada. Dependendo da situação histórica dada, transformações tanto no plano do indivíduo quanto na própria sociedade reclamar-se-iam inevitavelmente, para que este ideal emancipador pudesse ser concretizado. A traição se consume no sentido de que essas necessárias alterações não são concedidas, em hipótese alguma na realidade semiformativa. Em verdade, o ponto principal é que a atmosfera da semiformação tende a negar qualquer transformação objetiva da realidade e mais do que isso, ergue-se no intuito de impor ao sujeito a forçada acomodação ao existente.

O modo de vida preconizado na sociedade industrial, ou melhor, a perpetuação do trabalho no processo de produção capitalista já é por si só um elemento demasiadamente limitador do potencial reflexivo do indivíduo para com o real. Ademais, por meio da cultura semiformativa a perpetuação deste estado passa a ser, inclusive, um ambiente confortável aos membros do conjunto social e por eles requerido.

(...) nos casos em que a cultura foi entendida como conformar-se à vida real, ela destacou unilateralmente o momento da adaptação, e impediu assim que os homens se educassem uns aos outros. (...) a idéia filosófica de formação que a ela corresponderia se dispôs a formar de maneira protetora a existência. (ADORNO, 1996, p. 390).

Essa é a função que a semiformação cumpre ao ligar-se ao existente: reproduzir em suas manifestações a realidade tendendo a naturalizá-la e, desse modo, subsumir a cultura não mais a um devir crítico e revolucionário, próprio do seu ser, mas simplesmente ao cotidiano do sistema capitalista de produção tal como se apresenta. A ideologia da

sociedade tecnológica é assim conservada exponencialmente, na medida em que a esfera que tenderia a criticá-la e contribuir para a independência do indivíduo age contrariamente.

Em seu lazer, as pessoas devem se orientar por essa unidade que caracteriza a produção (...). A arte sem sonho destinada ao povo realiza aquele idealismo sonhador que ia longe demais para o idealismo crítico. (...).

(...) Essa promessa da obra de arte de instituir a verdade imprimindo a figura nas formas transmitidas pela sociedade é tão necessária quanto hipócrita. Ela coloca as formas reais do existente como algo de absoluto, pretextando antecipar a satisfação nos derivados estéticos delas. Nessa medida, a pretensão da arte é sempre ao mesmo tempo ideologia. (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 117 e 122).

Essa adaptação que está explícita na semiformação é ideológica, pois afirma a realidade dos fatos, mas não atende à verdade contraditória da cultura. A cultura como o lugar em que está premente a constituição dos pressupostos básicos da civilização, ou seja, a normatividade social que realiza o controle das pulsões individuais é ao mesmo tempo a progênie do desenvolvimento do indivíduo racional dentro da sociedade. A cultura oferece a permuta do desgoverno pulsional pela liberdade civil. A oposição, desacordo, incoerência entre controle e independência numa mesma face da moeda é a sua essência. Oposição, desacordo, incoerência que só podem ser resolvidas pela possibilidade de auto-instrução do sujeito, mas jamais, em hipótese alguma anuladas. No entanto é sob o desiderato da identidade, falsa anulação das contradições internas da sociedade, que se constrói a experiência semiformativa. Recebe o nome de semiformação, ou como poderíamos justamente dizer, falsa formação, pois subtrai a auto-instrução campo de ação da conciliação dos opostos e é ideológica, porque sua solução é o sucedâneo da semelhança.

Porém, como essa falsificação não transparece às pessoas? Justamente por não ter o caráter de falso. Ora, uma vez que se apresenta nada mais além da própria realidade

concreta, não sobram alternativas para se contrastar, nem outras direções em que poderia ser imputada uma verdade que serviria de afronta. A ideologia dessa semiformação, ou melhor, a ideologia que a encobre e promove, já que para a maioria das pessoas se apresenta como verdadeira cultura, é o conteúdo presente nos produtos da indústria cultural, que não forma o indivíduo mas é adaptado a inexistência da individualidade.

Especificando um pouco mais a integração ideológica na semiformação, adentremos por fim na singularidade das manifestações semiformativas, ou em outras palavras, nas especiais características dos produtos da indústria cultural. Percebendo, então, a análise dedutiva que apresentamos até agora, porquanto que antecedemos no trabalho às observações mais genéricas do caráter ideológico e heteronômico da semiformação cultural, falta-nos, portanto, completar a apreciação, por meio desse esquadramento das particulares vias a que o indivíduo é deflagrado e semiformado.

A porta de entrada de tal análise não poderia ser outra senão a do caráter propagador do elemento semiformativo, ou em um único termo, a *democratização* dos bens da indústria cultural. Se a semiformação é a cultura presente na era da atual sociedade industrial, emasculada de seu princípio crítico, agente fundamental da desindividuação e acima de tudo, se ela é a força ativa na confirmação dessa estrutura existente pautada no sistema produtivo, então sua efetivação concreta só pode estar nos moldes da produção industrial, e por isso mesmo podemos detectá-la nas malhas da indústria cultural: cultura em escala massiva.

O entendimento que aqueles que promovem a distribuição dos bens culturais nessa escala têm por democratização é fundamental para compreendermos sua tragicidade. Democratização cultural é vista pelo sistema como difusão intensa de objetos culturais com todas as características mercadológicas do universo capitalista. É uma distribuição em

escala industrial, mas isenta do real valor e sentido próprios da cultura. É como se todos aqueles atributos desastrosos que concluímos sobre o fenômeno da semiformação estivessem empacotados e disponíveis para *pronta entrega*. Seja no filme, na música, no rádio, na televisão, enfim em todos os produtos culturais já está impresso o selo de mercadoria, selo este que obviamente confirma o estado existente. A semiformação multiplica-se nesses objetos e é ao mesmo tempo o efeito causado por eles nos sujeitos, ou melhor, nos consumidores. É a substituição da contemplação e fruição artística pelo consumo da mercadoria estética.

Quando indicamos pouco acima o nosso interesse numa apreciação mais detalhada das vias particulares da integração concreta ao existente por parte da semiformação, dois pontos são imprescindivelmente merecedores de atenção, a saber, o modo de distribuição dos bens culturais e o conteúdo disseminado por eles.

Em referência ao primeiro ponto trata-se justamente daquela inundação de bens culturais promovida pela indústria da cultura e que é chamada por ela de democratização, conforme vimos acima. O sentido ideológico permeia-se já no fato de considerar isso como democracia cultural. De fato, há uma popularização de bens culturais às grandes massas nunca vista anteriormente na história da civilização. “Por inúmeros canais se fornecem às massas, bens de formação cultural” (ADORNO, 1996, p. 394). Entretanto, o real benefício, quer dizer, a verdadeira função da arte, da ciência, da filosofia não encontra ensejo de realização nessa estrutura. Liberdade, desenvolvimento humano e autonomia individual não estão propiciados nesses produtos. Tal propagação é um atentado ao governo soberano do indivíduo sobre si mesmo, sendo, por conseguinte totalmente contraditória e falsificada enquanto democracia. Mais acertado seria designá-la de democracia autoritária.

Além desse sofisma democrático, o aspecto ideológico presente nessa socialização se completa pelo fato de sua efetivação ser uma continuação do processo industrial da sociedade capitalista, adquirindo assim concordância com o sentido original de ideologia pensado pelos frankfurtianos, no qual a ideologia é uma corroboração da realidade.

Em resumo, essa socialização é ideológica não só porque seja uma democracia falaciosa, mas principalmente, e aí reside o mais desastroso, porque como produção massificada corrobora o funesto estágio social existente.

Utilizando agora de forma completa a citação última de Adorno que iniciamos anteriormente podemos obter uma síntese dessa democratização:

Por inúmeros canais, se fornecem 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 o conteúdo da formação, pelos mecanismos de mercado, à consciência dos que foram excluídos do privilégio da cultura. (ADORNO, 1996, p. 394).

Percorrendo por fim o segundo ponto da análise proposta, o material contido nesses produtos da indústria cultural e sua dispersão semiformativa, alçamos sobre a derradeira discussão de nosso trabalho.

A consideração atenta deste último tópico apresenta algumas problemáticas que se inter-relacionam nos bens da indústria cultural, a saber, a proximidade entre a industrialização e a barbárie cultural; a exclusão do novo pelo ritmo mecanizado dos produtos; a naturalização deste estado como forma ideológica de validação do existente e a prolongamento da realidade nos produtos semiformativos.

O dogma moderno inerente à atual sociedade tecnológica e que funciona também como ideologia é uma das idéias-alcance da revolução burguesa e do capitalismo liberal, e

mais ainda de sua fase monopolista, isto é, o progresso. Idéia esta que marca como uma chaga todas as manifestações da sociedade burguesa.

(...) desde o lamentavelmente confuso Augusto Comte até o ridiculamente claro Leroy-Beaulieu; os homens de letras burgueses, desde o charlatanesco romântico Vítor Hugo até o ingenuamente grotesco Paul de Kock, todos entoaram cantos nauseabundos em honra do deus Progresso, primogênito do Trabalho. (Lafargue, 1999, p.73).

O progresso técnico é o slogan de sucesso da sociedade industrializada, mesmo tendo em vista as grandes misérias sociais não resolvidas e muitas vezes provocadas por sua alteada idolatria. A indústria cultural reflete os vícios da sociedade avançada em suas mercadorias culturais, visto, serem elas o meio de transmissão da semiformação ideologizante.

Assim, também sobrevive na indústria cultural a tendência do liberalismo a deixar caminho livre a seus homens capazes. Abrir caminho para esses competentes ainda é a função do mercado (...). Não é à toa que o sistema da indústria cultural provém dos países industriais liberais, e é neles que triunfam todos os seus meios característicos, sobretudo o cinema, o rádio, o jazz e as revistas. (...) A crença de que a barbárie da indústria cultural é uma consequência do *cultural lag*, do atraso da consciência norte-americana relativamente ao desenvolvimento da técnica, é profundamente ilusória. (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 124).

A questão não é simplesmente a técnica ou a industrialização como elementos aniquiladores do indivíduo e de uma sociedade mais humana, mas o fato de que esses elementos integram-se afirmativamente à ideologia do capital adquirindo uma proeminência que extrapola o bem humano. A justa consideração de que a cultura industrializada não seria subdesenvolvida em relação à realidade produtiva retira-se do fato de que a criação de suas obras é totalmente adaptada a esse processo de industrialização. A geração e disseminação da arte segundo as regras da oferta e da procura, a rigorosa e

calculista aplicação administrada de clichês que confirmam o estado consumista nos filmes, nas rádios, nos jornais, etc, evidenciam essa adaptação.

(...) a obrigação de se inserir incessantemente (...) na vida dos negócios (...) impôs um freio definitivo ao artista. Outrora, eles firmavam suas cartas como Kant e Hume – com um “humilde servidor”, ao mesmo tempo que solapavam os fundamentos do trono e do altar. Hoje chamam os chefes de governo pelo primeiro nome e estão submetidos em cada um de seus impulsos artísticos ao juízo de seus patrões iletrados. (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 125).

As específicas características ideológicas presentes nesta adaptação, ou seja, a forma particular da ação protetora do existente vinculada à modelação industrial dos produtos culturais constitui-se na supressão de qualquer inovação perturbadora na alma dessas manifestações semiformativas. É a exclusão do novo, do âmbito do diferente, uma vez que ele é a sede originária da crítica e da transformação, que confere a marca ideológica aos bens da indústria cultural. O interessante é que esta negação da diferença, conteúdo da mercadoria cultural, sai da linha de produção com o rótulo de novidade. É este rótulo, como atributo relativo ao caráter de falsidade próprio da ideologia, que revigora e mascara a inverossimilhança da cultura gerada na era da sociedade industrial contemporânea. Como efetivação de uma autêntica cultura segundo os ideais da *Bildung* esta disposição ao novo, conforme se constitui na indústria cultural, passa ao largo da satisfação desses ideais. É de longe uma dissimulação. Todavia, qualidades próprias do ato inovador persistem nesta constituição, quer dizer, toda mudança implica em movimento e o movimento é algo que realmente não está ausente na cultura industrial. No entanto, por estar de acordo com a realidade do processo produtivo, o movimento da indústria cultural é o intenso ritmo da reprodução mecânica próprio do cotidiano das fábricas e da maquinaria industrial.

É neste ritmo que as pessoas são atingidas pela inundação de novas tendências musicais, novas bandas, filmes inéditos, danças do momento, que trazem em si a idéia de alguma mudança, mas que na verdade são previamente planejadas e apresentadas segundo as necessidades mercadológicas caracterizando-se pela variação repetitiva ocorrendo periodicamente de forma regular e contendo nos lacres o seu prazo de validade. É a música do verão, e como este que sazonalmente se repete na natureza das estações climáticas, o conteúdo do *hit* também faz o seu movimento de translação na órbita das ondas de rádio.

Essa mesmice regula também as relações com o que passou. (...) A máquina gira sem sair do lugar. Ao mesmo tempo que já determina o consumo, ela descarta o que ainda não foi experimentado porque é um risco. É com desconfiança que os cineastas consideram todo manuscrito que não se baseie, para tranquilidade sua, em um *best-seller*. Por isso é que se fala continuamente em *idea*, *novelty* e *surprise*, em algo que seria ao mesmo tempo familiar a todos sem ter jamais ocorrido. A seu serviço estão o ritmo e a dinâmica. Nada deve ficar como era, tudo deve estar em constante movimento. Pois só a vitória universal do ritmo da produção e reprodução mecânica é a garantia de que nada mudará, de que nada surgirá que não se adapte. (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 126).

Essa dinâmica mecanizada inerente às etapas de elaboração dos bens semicultivados, à sua distribuição e presente, igualmente, na própria linguagem destes objetos estende o existente a todas as formas imagináveis de manifestação da cultura. A ininterrupta repetição do cotidiano das linhas de produção na vida do sujeito objetiva naturalizar o estado de controle próprio da realidade fabril. Tornar as instâncias da vida humana, desde as formas de produção de riquezas até a sensibilidade e a fruição artísticas, mecanismos calculados dignos de Barrême¹³, elimina da vida e da formação do indivíduo as categorias de imaginação e de espontaneidade, que representariam, por sua vez, a

¹³ François Barême ou Barrême (1640 – 1703), aritmético francês, autor do *Livre des Comptes Faits*. Seu nome passou para a linguagem comum, significando uma pessoa de grande facilidade para cálculos.

autêntica naturalidade humana. A implantação da realidade ideológica atinge seu ápice tornando-se o sinônimo por excelência de natureza.

Tudo o que vem a público está tão profundamente marcado que nada pode surgir sem exhibir de antemão os traços do jargão (...). Os grandes astros, porém, os que produzem e reproduzem, são aqueles que falam o jargão com tanta facilidade, espontaneidade e alegria como se ele fosse a linguagem (...). Eis aí o ideal do natural neste ramo. (...) A compulsão do idioma tecnicamente condicionado, que os astros e os diretores têm que produzir como algo de natural para que o povo possa transformá-lo em seu idioma, tem a ver com nuances tão finas que elas quase alcançam a sutileza dos meios de uma obra de vanguarda, graças à qual esta, ao contrário daquelas, serve à verdade. A capacidade rara de satisfazer minuciosamente as exigências do idioma da naturalidade em todos os setores da indústria cultural torna-se o padrão de competência. (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 120-121).

Procurar outros modos de formação cultural e existência passa assemelhar-se a algo estranho à natureza humana e ao mundo natural. Com maus olhos é visto aquele que não participa dos comentários do programa sucesso de audiência, com piores, o que tentar deflagrar e mostrar a falsidade desse mundo midiático. A reprovação conferida a este será semelhante a que o escritor revelador das mesquinhas da vida real recebe do juízo contemporâneo como narra de modo genial o poeta Nicolai Gogol. Pedimos licença ao leitor para apresentar, mesmo que de forma adaptada, a beleza deste trecho, no qual esperamos, mesmo que metaforicamente, suscitar o sentimento de desprezo e estranhamento levado ao que não participa integralmente da cotidiana cultura industrial.

Feliz o escritor que, passando ao largo das personagens enfadonhas, repugnantes, que nos repelem com seu triste realismo, aproxima-se das personagens que mostram a elevada dignidade humana; (...) jamais desceu dos seus altos cumes até os seus irmãos humildes e apagados, (...) entre êsses caracteres superiores êle está como na própria família, (...) Êle obscureceu com incenso embriagador os olhos dos homens; (...) Ninguém o iguala em seu poder – êle é um deus! (...) Mas diversa é a sorte, outro é o destino do escritor que se atreveu a descortinar tudo aquilo que está

diuturnamente diante dos olhos, (...) todo o terrível, espantoso limo de mesquinaria que enlameia a nossa vida. (...) Não são para êle os aplausos populares, (...) ao seu encontro não correrá a jovenzinha de dezesseis anos, de cabeça virada e coração apaixonado; (...) não escapará, por fim, ao juízo contemporâneo, ao hipócrita e insensível julgamento dos seus contemporâneos, (...) É dura a sua carreira e amarga a sua solidão. (GÓGOL, 1972, p. 158, 159 e 160).

A peculiar análise que Adorno e Horkheimer fazem sobre a função ideológica executada pelos produtos da indústria cultural como na indústria cinematográfica, por exemplo, mostra de modo específico essa naturalização. A formação cultural das pessoas que se transformou em mera diversão e entretenimento possui todas as características da administração e do cálculo especializado. A produção dessa arte minuciosamente administrada por equipes, não mais com o título de gênios, mas de profissionais; a reprodução calculada dos efeitos sonoros, das cores e dos clichês; a escolha detalhada dos temas e sua forma de expressão trazem em todo o conjunto, a sensação de que as manifestações culturais dilatam a extensão da realidade das indústrias e mercados. Toda e qualquer ficção guiada pelos canais da indústria cultural tem ligação com o existente.

O número médio de palavras da *short story* é algo que não se pode mexer. Até mesmo as *gags*, efeitos e piadas são calculados (...). A velha experiência do espectador de cinema, que percebe a rua como um prolongamento do filme que acabou de ver, porque este pretende ele próprio reproduzir rigorosamente o mundo da percepção quotidiana, tornou-se a norma da produção. (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 118).

Alçando o término deste trabalho percebemos que a democracia cultural proporcionada por toda a estrutura da sociedade industrial danifica justamente os pressupostos básicos de uma verdadeira formação cultural. O funcionamento da sociedade tecnológica pautada na universalização do trabalho segundo os mecanismos de produção do capitalismo desenvolvido impede a liberdade e o ócio necessários à autonomia do indivíduo

ao mesmo tempo em que fortalece a ideologia do progresso. Diviniza este último e por meio dos produtos semicultivados penetra a interioridade dos sujeitos guiando os seus íntimos desejos ao acordo deste estilo de vida. Torna-se uma democracia falaciosa e meramente formal na medida em que disponibiliza massificadamente bens da cultura, negando, por sua vez, uma real preparação para uma autêntica fruição formativa dos mesmos. É esta a última contribuição que recolhemos do pensamento de Adorno no texto *Theorie der Halbbildung* que traz o exemplo de um estudo empírico que comprova a deformação barbarizada de grandes obras emancipadoras, através, da disseminação em massa pelos meios de comunicação que, pelo modo como é realizada, serve mais à ideologia que ao indivíduo.

(...) Edward Schumann demonstrou, em genial estudo, que, entre dois grupos semelhantes que escutavam a chamada música erudita, um em audições ao vivo e outro apenas pelo rádio, o grupo do rádio reagia com maior superficialidade e menor entendimento. Do mesmo modo que para este a música séria transformava-se virtualmente em música de diversão, as formas espirituais, em geral, que atingem os homens com o impacto do repentino – que Kierkegaard equiparava ao demoníaco – tornam-se bens culturais congelados. (ADORNO, 1996, p. 401).

À semelhante e trágico fato só podemos concluir, com pesar, que o moderado trato da cultura pela semiformação cultural envilece a arte.

“Há duas maneiras de se desprezar a arte – odiando-a ou então amando-a com moderação.” (WILDE, 2001, p. 515).

Considerações finais.

Chegamos enfim ao término da trajetória que desenhamos em nossa parte introdutória. Podemos neste sentido, fazer um levantamento das questões que apontamos inicialmente e observar de que modo elas foram respondidas, ou pelo menos, desenvolvidas no decorrer da discussão realizada.

Ensaíamos primeiramente as bases da cultura heterônoma através da análise da consolidação ideológica, pondo em destaque o caráter afirmativo da ideologia em relação à realidade, sendo este um aspecto novo na sociedade industrial, percebido pelos pensadores da Teoria Crítica e que possui uma força hérculea na cooptação material e psicológica dos sujeitos e na desestruturação da transformação.

Seguindo essas conclusões sobre o fenômeno de dominação dos indivíduos na sociedade tecnológica que adentramos na segunda etapa a uma análise de caráter mais específico, procurando evidenciar os pontos-chaves da queda da individualidade. Procuramos mostrar na análise a proeminência da base material, ou seja, a implicância da desestruturação econômica na própria desestruturação da autonomia do sujeito, sendo este o início do debate sobre a desindividuação, que continuou por meio do exame dos mecanismos da indústria cultural e sua ação deflagradora na intimidade psicológica do indivíduo.

No término da discussão buscamos evidenciar como que as conclusões retiradas dessas problemáticas tratadas anteriormente estão presentes na crise da cultura contemporânea que aborta a libertação da sociedade e mina as bases da auto-formação do indivíduo. Neste intento, trouxemos a luz os ideais de formação cultural presente na sua idealização original, no Romantismo alemão, juntamente com suas limitações, visando

localizar, assim, algumas das bases de uma cultura emancipadora. Finalizamos expressando a igual necessidade de fundamentos materiais à cultura autônoma e procuramos apresentar a deturpação de todas as bases de emancipação através da semiformação cultural inerente aos produtos da cultura industrializada.

Apesar da extensão do trabalho e das diversas divisões e temas tratados que compuseram seu conjunto, sua realização procurou girar em torno de um único problema, a saber, a barbárie da cultura na era contemporânea e suas relações à sociedade tecnológica industrial. Essa foi a questão que motivou a elaboração das discussões de todas os outros temas correlatos relacionados a este principal e que se colocou também, não apenas como um objeto de pesquisa, mas principalmente como uma grave inquietação que perpassa muito mais do que nossas mesas de estudo, justamente, porque atinge o interior de nossas vidas. Pensar no trágico desenvolvimento de uma cultura que, negligenciando qualquer realização humanista estende e perpetua a miséria das pessoas, tanto material quanto espiritual, e que se apresentou como uma situação quase inalterável e de alcance universal, trouxe à realização de nosso trabalho constantemente indagações sobre sua própria validade. A nós mesmos esteve presente de forma contínua as desconfianças sobre em que medida nossa pesquisa não seja, (em virtude da realidade científica atual e da mercantilização de títulos universitários) ou, não se transforme em mais uma mercadoria, vindo a reforçar a decadente e heterônoma cultura semiformativa. Ainda não sabemos de modo conclusivo se não fazemos parte disso.

Também não vislumbramos grandes alternativas de transformação, no entanto, o que pensamos ter buscado, e que talvez escape a cooptação da semiformação em que nos mostramos preocupados, liga-se ao único meio de sobrevivência de uma cultura autêntica

segundo o pensamento de Adorno, qual seja: a reflexão crítica sobre a indústria cultural e sobre a semiformação cultural.

O que, na realidade, enfrenta, além do fetichismo da cultura, e ousa chamar-se cultural, é só o que se realiza em virtude da integridade da própria figura espiritual e repercute na sociedade mediatamente, passando através de tal integridade e não por um ajuste imediato a seus preceitos. A força para isso, porém, não pode surgir ao espírito a não ser do que alguma vez tenha sido formação cultural. De qualquer maneira, quando o espírito não realiza o socialmente justo, a não ser que se dissolva em identidade indiferenciada com a sociedade, estamos sob o domínio do anacronismo: agarrar-se com firmeza à possibilidade de sobrevivência que resta à cultura é à auto-reflexão crítica sobre a semiformação, em que necessariamente se converteu. (ADORNO, 1996, 410).

Apesar da firmeza da sociedade unidimensional, do retrocesso da razão à irracionalidade, da reificação e fetichização do indivíduo e da cultura, o compromisso inquebrantável da emancipação é presente, mesmo que com reduzidas perspectivas concretas, e a sua progênie permanece no âmbito da crítica. É neste âmbito que podemos resgatar o projeto de uma humanidade emancipada, projeto este que foi obliterado pela supervalorização de um modelo unilateral de civilização, a sociedade tecnológica da semiformação. Recuperar a integralidade da Cultura, ou seja, sua dimensão crítica e reflexiva é trazer nova luz a validade deste projeto.

Referências.

ADORNO, T., e HORKHEIMER, M., *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*, trad. de Guido Antônio de Almeida, Zahar Editores – Rio de Janeiro, 1985.

ADORNO, T., *Teoria da semicultura*, In: *Revista Educação e Sociedade n° 56*, trad. de Newton Ramos de Oliveira, Bruno Pucci e Cláudia B.M., Editora CEDES – Campinas, 1996.

ADORNO, T., *Sociologia*, organizador: Gabriel Cohn, trad. Flávio R. Kothe, Aldo Onesti, Amélia Cohn, Editora Ática – São Paulo, 1986.

BARROS, F.M., *A maldição transvalorada: o problema da civilização em “O anticristo” de Nietzsche*, Discurso – São Paulo, 2002.

BENJAMIN, Walter. *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão*, trad. Márcio Seligmann-Silva, Iluminuras – São Paulo, 1993.

DOSTOIÉVSKI, F., *Os Irmãos Karamazov*, trad. de Rachel de Queiroz, Editora José Olympio – Rio de Janeiro, 1955.

DUARTE, R., *Teoria crítica da indústria cultural*, Editora UFMG – Belo Horizonte, 2003.

EAGLETON, T., *Teoria da literatura: uma introdução*, trad. de Waltensir Dutra, Martins Fontes – São Paulo, 2001.

ELIAS, N., *O processor civilizador* - v. I, trad. de Ruy Jugman, Jorge Zahar Ed. – Rio de Janeiro, 1994.

FREITAG, B., *A teoria crítica: ontem e hoje*, Editora Brasiliense – São Paulo, 1986.

FREUD, S., *O futuro de uma ilusão e sexualidade feminina*, trad. de José Octávio de Aguiar Abreu, Imago – Rio de Janeiro, 1974.

_____, *O mal-estar na civilização*, trad. de José Octávio de Aguiar Abreu, Imago – Rio de Janeiro, 1974.

GOETHE, J.W., *Fausto e Werther*, trad. de Sílvio Meira e Galeão Coutinho, Abril Cultural – São Paulo, 1983.

GÓGOL, N.V., *Almas mortas*, trad. de Tatiana Belinky, Abril Cultural – São Paulo, 1972.

HEGEL, G.W.F., *Cursos de estética* v.II, trad. Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle, São Paulo: Edusp, 2000.

HEINE, H., *Bd. Französische Zustände. Die romantische Schule. Der Salon*, In *Sämtliche Werke* v. 4, München - Georg Muller, 1925.

HORKHEIMER, M., *Eclipse da razão*, trad. de Sebastião Uchoa Leite, Labor – Rio de Janeiro, 1976.

_____, *Teoria crítica: uma documentação*, trad. de Hilde Cohn, Perspectiva – São Paulo, 2006.

HUGO, V., *Os miseráveis* v.I, trad. de Frederico Ozanam Pessoa de Barros, Cosac & Naify – São Paulo; Casa da Palavra – Rio de Janeiro, 2002.

JAY, M., *La imaginación dialéctica: una historia de la escuela de Frankfurt y el instituto de investigación social*, Taurus – Madrid, 1986.

MARCUSE, H., *Ideologia da sociedade industrial*, trad. de Giasone Rebuá, Zahar Editores - Rio de Janeiro, 1969.

_____, *Cultura e Psicanálise*, trad. Wolfgang Leo Maar, Robespierre de Oliveira, Isabel Loureiro, Paz e Terra – São Paulo, 2001.

MATTELART, A. e NEVEU, E., *Introdução aos estudos culturais*, trad. de Marcos Marcionilo, Parábola Editorial – São Paulo, 2004.

NIETZSCHE, F., *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*, trad. Paulo César de Souza, Companhia das letras – São Paulo, 1992.

PASCAL, B., *Pensamentos*, In: Coleção “Os pensadores”, trad. de Olívia Bauduh, Nova Cultural – São Paulo, 1999.

ROUANET, S.P., *Teoria crítica e psicanálise*, Tempo Brasileiro – Rio de Janeiro, 1989.

SCHLEGEL, F., *Conversa sobre poesia e outros fragmentos*, trad. de Victor-Pierre Stirnimann, Iluminuras – São Paulo, 1994.

WILDE, O., *As obras-primas de Oscar Wilde*, trad. de Marina Guaspari, Ediouro – Rio de Janeiro, 2001.

WIGGERSHAUS, R., *A escola de Frankfurt*, trad. de Lilyane Deroche-Gurcel, Difel – Rio de Janeiro, 2002.