

ULYSSES FARIA LOPES

LÁ E DE VOLTA AO ESCLARECIMENTO
OU O RETORNO À RACIONALIDADE CRÍTICA KANTIANA POR FOUCAULT E
PELA ESCOLA DE FRANKFURT – SUBSÍDIOS EDUCATIVOS

MARÍLIA
2010

ULYSSES FARIA LOPES

LÁ E DE VOLTA AO ESCLARECIMENTO
OU O RETORNO À RACIONALIDADE CRÍTICA KANTIANA POR FOUCAULT E
PELA ESCOLA DE FRANKFURT – SUBSÍDIOS EDUCATIVOS

Trabalho dissertativo apresentado à Pós-Graduação em Educação como pré-requisito para a obtenção do Grau de Mestre em História e Filosofia da Educação – Faculdade de Filosofia e Ciências da UNESP – Marília.

Orientador:
Prof. Dr. Sinésio Ferraz Bueno

MARÍLIA
2010

Ficha Catalográfica

Serviço de Biblioteca e Documentação – UNESP - Campus de Marília

Lopes, Ulysses Faria.

**L864L Lá e de volta ao esclarecimento ou o retorno à
racionalidade crítica kantiana por Foucault e pela Escola
de Frankfurt : subsídios educativos / Ulysses Faria Lopes.
– Marília, 2010.**

133 f. ; 30 cm.

Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de
Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista, 2010.

Bibliografia: f. 131-133.

Orientador: Dr. Sinésio Ferraz Bueno.

1. Educação - Filosofia. 2. Teoria crítica. 3. Frankfurt,
Escola de sociologia de. 4. Foucault, Michel, 1926-1984. 5.
Esclarecimento (Aufklärung). 6. Menoridade. 7. Resistência
simbólica. I. Autor. II. Título.

CDD 370.1

ULYSSES FARIA LOPES

LÁ E DE VOLTA AO ESCLARECIMENTO
OU O RETORNO À RACIONALIDADE CRÍTICA KANTIANA POR FOUCAULT E
PELA ESCOLA DE FRANKFURT – SUBSÍDIOS EDUCATIVOS

Trabalho dissertativo para obtenção do Grau de Mestre em Educação – Programa de Pós-Graduação em História e Filosofia da Educação – Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – UNESP/Marília

Banca examinadora

Prof. Dr. Sinésio Ferraz Bueno – UNESP/Marília

Prof. Dr. Pedro Angelo Pagni – UNESP/Marília

Prof. Dr. Divino José da Silva – UNESP/Presidente Prudente

AGRADECIMENTOS

Este trabalho se constitui como aprofundamento e complementação de pesquisas anteriores levadas a cabo durante minha graduação em Pedagogia e, por si só, compreende na sua totalidade o exercício de oito anos de pesquisa sistemática. Para que pudesse chegar até aqui, contudo, contei com o apoio e compreensão de diversas pessoas e seria impossível para mim elencar cada uma delas, porquanto a memória é sempre algo um tanto falho para nós humanos, demasiado humanos. Desde já me desculpo, portanto, por eventuais esquecimentos e peço a compreensão daqueles que, por este motivo, não figuram aqui nos meus agradecimentos. Um grande abraço aos meus pais, Heráclides e Cilene Lopes, à Liliane Benvindo Teixeira, minha companheira de jornada, aos amigos Wilson Sampaio, Wander Ventura, Danilo José Dálvio e Raffaella Fernandez; ao meu orientador e sempre atento parceiro de discussões Prof. Sinésio Ferraz Bueno, aos professores Pedro Angelo Pagni e Divino José da Silva; a todos os funcionários e amigos da FFC da UNESP de Marília e, finalmente, à CAPES, que por sua ajuda financeira possibilitou a suficiente bonança espiritual e material para a manutenção das minhas necessidades mais diretas.

Cada conquista, cada passo adiante no conhecimento é *conseqüência* da coragem, da dureza consigo... Eu não refuto os ideais, apenas ponho luvas diante deles... *Nititur in vetitum* [Lançamo-nos ao proibido]: com este signo vencerá um dia minha filosofia, pois até agora proibiu-se sempre, em princípio, somente a verdade. -

Nietzsche, *Ecce homo*.

O poeta é livre enquanto é sua própria poesia.
Ao grafar um poema o poeta eleva os muros de seu próprio cárcere.

André Castro Pereira, *Excertos de um poeta sem poema*.

LOPES, Ulysses Faria. *Lá e de volta ao esclarecimento: ou o retorno à racionalidade crítica kantiana por Foucault e pela Escola de Frankfurt – subsídios educativos*. (Dissertação de Mestrado) – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”: Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília, São Paulo, 2010.

RESUMO

O presente trabalho tem por finalidade explicitar a relação conceitual que há entre a crítica foucaultiana à Modernidade, juntamente à crítica teórica da Escola de Frankfurt com Adorno e Horkheimer na base de uma noção de Esclarecimento (*Aufklärung*) postulada por Kant em seu famoso opúsculo *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*. Assim, estabelecemos um plano de análise de conceitos fundamentais pertinentes às idéias desses autores em questão tendo por finalidade última subsidiar aos nossos leitores uma perspectiva reflexiva de abordagem educativa, já que, primeiramente, compactuamos com as idéias gerais dispostas neste trabalho e cremos que este pode servir de ferramenta conceitual para a motivação individual de educadores ou educandos no sentido de se firmar a coragem para mudanças íntimas de postura e de ação, posto que a raiz e essência tanto da Teoria Crítica, como daquilo que Foucault postula por uma “atitude crítica”, está na justificação do Esclarecimento como forma de exercício reflexivo para submeter o conhecimento a si próprio, ou seja, a submeter à razão ao espelho no sentido de enxergar suas distorções e singularidades minorizantes empreendidas historicamente pela humanidade em nome da emancipação e do progresso. Trata-se assim este trabalho de uma forma pessoal de resistência simbólica contra a minoridade que intensifica o mal estar sob o signo da racionalidade utilitária (subjéctiva) e de um testemunho de que a divisa da *Aufklärung* postulada por Kant está mais viva e atual do que nunca, sobretudo quando se trata de educação.

Palavras-Chaves: Esclarecimento (*Aufklärung*); Relações de Poder; Teoria Crítica; Minoridade; Resistência Simbólica.

LOPES, Ulysses Faria. *Lá e de volta ao esclarecimento: ou o retorno à racionalidade crítica kantiana por Foucault e pela Escola de Frankfurt – subsídios educativos*. (Dissertação de Mestrado) – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”: Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília, São Paulo, 2010.

RESUMO

(Em francês ou inglês)

O presente trabalho tem por finalidade explicitar a relação conceitual que há entre a crítica foucaultiana à Modernidade, juntamente à crítica teórica da Escola de Frankfurt com Adorno e Horkheimer na base de uma noção de Esclarecimento (*Aufklärung*) postulada por Kant em seu famoso opúsculo *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*. Assim, estabelecemos um plano de análise de conceitos fundamentais pertinentes às idéias desses autores em questão tendo por finalidade última subsidiar aos nossos leitores uma perspectiva reflexiva de abordagem educativa, já que, primeiramente, compactuamos com as idéias gerais dispostas neste trabalho e cremos que este pode servir de ferramenta conceitual para a motivação individual de educadores ou educandos no sentido de se firmar a coragem para mudanças íntimas de postura e de ação, posto que a raiz e essência tanto da Teoria Crítica, como daquilo que Foucault postula por uma “atitude crítica”, está na justificação do Esclarecimento como forma de exercício reflexivo para submeter o conhecimento a si próprio, ou seja, a submeter à razão ao espelho no sentido de enxergar suas distorções e singularidades menorizantes empreendidas historicamente pela humanidade em nome da emancipação e do progresso. Trata-se assim este trabalho de uma forma pessoal de resistência simbólica contra a menoridade que intensifica o mal estar sob o signo da racionalidade utilitária (subjativa) e de um testemunho de que a divisa da *Aufklärung* postulada por Kant está mais viva e atual do que nunca, sobretudo quando se trata de educação.

Palavras-Chaves: Esclarecimento (*Aufklärung*); Relações de Poder; Teoria Crítica; Menoridade; Resistência Simbólica.

Índice

Introdução	16
Capítulo 1 – Michel Foucault e a problemática da relação saber/poder	26
1.1 O papel da ideologia na obra de Michel Foucault	29
1.2 O poder disciplinar	34
1.3 O panóptico	43
1.4 A Governamentalidade	51
1.5 A “Atitude crítica”	59
Capítulo 2 – A Teoria Crítica: o poder à sombra da barbárie	69
2.1 A verificação de um “mal estar” na Modernidade	72
2.2 Razão e resistência	80
2.3 A dialética da individualidade	92
2.4 Ideologia e coisificação: rupturas	103
Capítulo 3 – A razão crítica como base para o esclarecimento	111
3.1 O conceito de esclarecimento e de menoridade pra Kant	112
3.2 Foucault, Adorno e Horkheimer e o retorno à <i>Aufklärung</i>	118
3.3 O Esclarecimento como base para a educação	126
Considerações Finais	134
Referências	138

Introdução

Este trabalho dissertativo que aqui apresentamos se constitui como o resultado de quase sete anos de pesquisa sistemática a qual iniciamos desde 2003 quando entramos num contato mais direto com as obras de Michel Foucault. Desde aquela época, já mantínhamos a preocupação de compreender os dispositivos de poder que atuam dentro do espaço escolar, sobretudo em termos de disciplina, e foi exatamente neste sentido que organizamos aquele que pode ser considerado como o primeiro esboço deste trabalho e que foi nossa monografia de Conclusão de Curso da Licenciatura Plena em Pedagogia e que se intitulava *A instituição escolar, saber e poder: subsídios para uma resistência simbólica* (apresentado à banca de exame em 2007 sob a orientação da Prof^a Dra. Sonia Aparecida Allem Marrach e na presença dos professores Luis Antonio de Souza e Antônio Cândido Giraldez Vieites).

Contudo, muitas mudanças foram efetuadas e mesmo muitas perspectivas se modificaram para nós desde aquele trabalho preliminar, se compararmos esta dissertação àquela. Antes, tão preocupados que estávamos em tentar encontrar uma saída para a totalização e para o controle imposto aos indivíduos na Modernidade, conforme as idéias de Foucault, abordávamos a questão de uma forma meramente descritiva e, logo depois, debandávamos para as concepções educacionais de Paulo Freire na tentativa de lograr estabelecer uma válvula de escape contra a menoridade das relações, algo que, decerto, criava um hiato (para não dizer um abismo) conceitual e uma perceptível ambigüidade em nossa abordagem, tal como se quiséssemos mesclar duas perspectivas que, de fato, são substancialmente intangíveis. Naquela época, assim, não parecia bastante claro para nós o que poderíamos denominar por uma necessidade de resistência simbólica, e foi só a partir de um contato mais direto e conclusivo com as idéias de Adorno e Horkheimer que pudemos enfim estabelecer um elo de ligação mais significativo entre a perspectiva foucaultiana das relações entre saber e poder com uma forma verdadeiramente crítica de análise da Modernidade, crítica esta que, finalmente, entendemos pertinente ao projeto kantiano da *Aufklärung* e que, hoje, sedimenta, por assim dizer, toda a notocorda do nosso trabalho de pesquisa.

Ora, e foi com grande alegria que, - após conhecermos um tanto mais acerca da Escola de Frankfurt e da Teoria Crítica - que constamos, não sem algum espanto, que

Adorno e Horkheimer se ocupavam, em grande parte dos casos, dos mesmos problemas filosóficos apreendidos por Michel Foucault; que ambos circulavam em “terreno inimigo” e que, fundamentalmente, suas obras se constituíam na base de uma crítica à nossa Modernidade sob o capitalismo avançado, crítica nem sempre unívoca entre eles – até porque suas perspectivas partem de prismas diferentes -, porém, igualmente voltadas para o projeto kantiano da *Aufklärung* na tentativa de se romper com o mal estar de uma sociedade excessivamente racionalizada que chega a se constituir como efetivamente irracionalista. Todos eles apreendiam, de certo modo, a névoa que paira sobre a individualidade com o individualismo dos nossos dias e, como saída, como antídoto contra o mal estar, proclamavam a urgência do esclarecimento, da crítica da razão pura na tentativa de se estabelecer uma resistência contra o niilismo, contra a menoridade, seja esta compreendida na abordagem de Foucault sobre a sociedade disciplinar (“sociedade do controle” segundo o termo deleuzeano), seja na perspectiva frankfurtiana de uma sociedade administrada.

Da aproximação conceitual entre Foucault, Adorno e Horkheimer e Immanuel Kant nasceu a preocupação para este trabalho na tentativa de se estabelecer uma nova forma de subsídio reflexivo para os nossos antigos questionamentos, sobretudo, quanto ao problema de como verdadeiramente se pode esquematizar uma atitude de resistência diante das forças irracionalistas que fundamentam a barbárie e o mal estar no corpo e na alma dos indivíduos na Modernidade.

Desde o primeiro projeto, assim, quando participamos os primeiros fundamentos metodológicos para a elaboração do nosso trabalho, sabíamos que, no que concerne à sua temática, já outros autores de grande renome tinham levado a cabo uma semelhante aproximação entre a obra de Foucault e a Escola de Frankfurt percebendo, assim como nós, uma influência significativa nestas do pensamento kantiano, principalmente da sua defesa do esclarecimento disposta em seu opúsculo *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*. Logo, o problema principal não estaria para nós na aquisição de referências acerca da temática, mas, sobretudo, na forma como daríamos andamento para uma tarefa tal, enfim, na organização do trabalho de modo que, ao final deste, pudéssemos firmar uma reflexão educativa pertinente não só a educadores e educadoras, mas a todas e quaisquer pessoas que estejam dispostas a dar um primeiro passo no sentido do esclarecimento, à coragem individual da divisa do *Sapere Aude*.

Pois bem, após inúmeras tentativas e modificações, tanto no que concerne à questão do tratamento conceitual, como também ao ordenamento e encadeamento das análises, chegamos enfim a seguinte abordagem, exatamente como ela está desenvolvida ao longo dos seus três capítulos gerais.

Nosso trabalho se divide em três pontos essenciais que se fragmentam em outros tantos e que aprofundam conceitos pertinentes ao entendimento geral da obra. No primeiro capítulo, *Michel Foucault e a problemática da relação saber/poder*, abordamos, dentro dos limites estabelecidos ao andamento da dissertação, algumas questões específicas que se sustentam na base do pensamento crítico de Foucault e que se embasam numa lógica organizada de modo a se contraporem às questões subseqüentes afeitas ao pensamento frankfurtiano de Adorno e Horkheimer.

Primeiramente, assim, dispomos em linhas gerais as idéias de Michel Foucault acerca da relação entre saber e poder, principalmente com base nos textos contidos na *Microfísica do poder* e na obra *Vigiar e punir*. Introduzindo a discussão, analisamos o conceito de ideologia para Foucault, especialmente no sentido de demonstrar a sua “minimização” para este autor no que concerne à sua análise dos discursos de poder. Foucault nos mostra, ao longo de seus textos, um certo desmerecimento do conceito de ideologia por julgá-lo insuficiente para se estabelecer um resgate dos discursos que, para ele, sendo mais do simplesmente ideológicos, são, acima de tudo, constitutivos de novas estratégias de poder que sustentam a lógica da sociedade industrial sob o capitalismo avançado, não exatamente como discursos enfiados e prontos que atuam de cima para baixo, mas como discursos que circulam em todas as esferas das relações humanas sem necessariamente terem por fundamento manter a ordem das coisas. Se eles assim o fazem, isto se deve muito mais à sua estrutura historicamente consolidada através de práticas de poder do que, - como pensam outros autores (entre eles Adorno e Horkheimer) - por uma teleologia do poder sustentada e disseminada por uma elite hegemônica pela via da ideologia. Nestes termos, Foucault abandona, de certo modo, a concepção marxista de ideologia compreendida como “falsa consciência” pela admissão de uma interrelação dos discursos que, não sendo efetivamente ideológicos por si mesmos, atuam tanto na macro como na microfísica das sociedade produzindo e reproduzindo poderes e contrapoderes por

sua relação intrínseca com a racionalidade do saber. Assim, “[...] não há relação de poder sem constituição correlata de um campo de saber, nem saber que não suponha e não constitua ao mesmo tempo relações de poder”. (FOUCAULT, 2000b, p. 27).

Por uma tal verificação, a saber, de que a ideologia não é determinante na constituição das relações de poder na Modernidade, Foucault estrutura suas análises epistemológicas e historiográficas, inspiradas no pensamento filosófico de Nietzsche, no sentido de compreender a emergência, sobretudo a partir do século XVII, daquilo que ele compreenderá como “sociedade disciplinar” submetida a técnicas e discursos de poder que têm por finalidade primordial articular estratégias políticas de ações de quadriculamento e gerenciamento das sociedades no sentido de tornar produtivas todas as forças humanas de modo que estas se reinsiram no mercado e na lógica da industrialização e do capital. Assim, no bojo dessa discussão, damos andamento à apreensão dos conceitos de “poder disciplinar” e de “panoptismo” no intuito de implementar nossas verificações acerca do espaço próprio da escolaridade.

No que tange às observações sobre o panóptico, Foucault sustenta sua argumentação partindo de observações feitas a partir da obra de Jeremy Bentham e, cientes disso, sustentamos também a nossa abordagem sobre este tema em textos desse autor de modo que melhor pudéssemos realizar uma ponte entre a lógica da arquitetura do panóptico com a realidade escolar dos nossos dias.

Fechando o primeiro capítulo, nossa argumentação recai na observação e análise de dois outros conceitos fundamentais do pensamento foucaultiano: o conceito de “governamentalidade” e o conceito de “atitude crítica”. Assim, na primeira dessas abordagens, verificamos a forma como Foucault compreende as técnicas de governo reformuladas a partir de um poder pastoral e que consolidam uma nova forma de administração das sociedades que age muito mais pela liberação que, necessariamente, pela disciplina. Daí o ocaso do poder disciplinar pela emergência de uma nova governamentalidade que atua pelo controle e pela vigilância, assunto de extrema importância para apreendermos a modernidade de nossas instituições escolares. Quanto ao conceito de “atitude crítica”, sustentado por Foucault já no final de sua vida, podemos constatar um retorno do autor às idéias de Kant compreendidas sob o conceito de *Aufklärung* e que postulam a necessidade de se estabelecer uma crítica à razão prática no

sentido de resgatar os homens de um estado de menoridade que os coisifica e os mantém sob a tutela de outrem. Foucault reitera a contribuição frankfurtiana acerca desse “retorno” ao esclarecimento e admite a contribuição da Teoria Crítica e do projeto da *Aufklärung* como subsídios de suma importância para a consolidação de uma nova forma de ser das nossas sociedades, uma nova forma que não está aí, enfim, um devir. Com base neste conceito, estabelecemos a primeira aproximação entre Foucault com Adorno e Horkheimer e sustentamos, por assim dizer, o elemento conceitual de nossa apologia ao esclarecimento como tarefa para educadores e, acima de tudo, para pessoas corajosas (lembramos: o rompimento com a menoridade é tarefa do indivíduo e ato de sua coragem de ousar saber! Embora este sentido do *Sapere aude* seja, de fato um termo kantiano por excelência, entendemos que está o mesmo diretamente relacionado àquilo que Foucault compreende por “atitude crítica”, conceito que se justifica enquanto ato de resistência).

Após estas explanações conceituais, assim, encerramos o primeiro capítulo justificando sua efetividade textual como subsidiária para se estabelecer um contraponto com as idéias de Adorno e Horkheimer dispostas no capítulo seguinte.

A etapa subsequente desenvolvida ao longo do segundo capítulo está intitulada *A Teoria Crítica: o poder à sombra da barbárie* e tem por finalidade principal estabelecer um contraste entre as idéias de Adorno e Horkheimer no que concerne à sua crítica a Modernidade, juntamente às idéias de Michel Foucault desenvolvidas no capítulo anterior. Assim sendo, firmamos primordialmente três abordagens gerais no sentido de estruturar este contraponto: a primeira delas pela exposição dos conceitos de “razão subjetiva” e “objetiva” contrapondo-se à racionalidade instrumental disposta por Foucault (técnicas e estratégias do poder); a segunda, que estabelece uma discussão acerca da dialética da individualidade (e que contrasta com a perspectiva de emergência do indivíduo na Modernidade defendida por Foucault) e, finalmente, o terceiro ponto que discute a visão frankfurtiana do conceito de ideologia (sobretudo em termos de semiformação) e que se opõe à desvalorização do conceito justificada ao longo da teoria do poder pelo filósofo francês.

Em linhas gerais, a idéia desta exposição se baseia numa apreensão crítica de uma mesma verificação, porém, sob pontos de vista diversos, a saber: a verificação do “eclipse da razão” que leva a cabo um processo de desassujeitamento dos indivíduos na

Modernidade exatamente pelo excesso de racionalidade (instrumentalizada) que se estabelece no plano das relações humanas intensificando nas sociedades contemporâneas um sentimento de esvaziamento ou mal estar.

Em termos de organização, assim, iniciamos o capítulo com uma breve exposição acerca da história da Escola de Frankfurt e, na sequência, passamos a discorrer com base no pensamento de Freud sobre o conceito de “mal estar na civilização” e, muito embora estas considerações sejam de fato um tanto breves e careçam de longo aprofundamento, reiteramos sua necessidade de figurar neste trabalho por compreendermos que, sob o conceito de mal estar, podemos mais sucintamente perceber a atmosfera dos textos, tanto de Foucault como também de Adorno e Horkheimer. Assim, entendemos que é justamente pela verificação de um esvaziamento dos indivíduos, pelo desconforto que paira sobre estes, que Foucault e os frankfurtianos iniciam suas críticas à racionalidade utilitária/subjetiva intensificada em nossa Modernidade. No caso de Foucault, embora ele pareça não tomar partido no que tange às suas verificações, não seria absurdo afirmar que em sua obra se respira um ar pesado e rarefeito, que suas críticas vão exatamente ao encontro das de Adorno e Horkheimer no sentido de compreender essa atmosfera de niilismo que paira sobre o planeta como uma sombra, como um corvo a repetir monotonamente para a humanidade desolada: “*Never more, never more!*”¹ Daí a nossa opção em conservar esta seção no trabalho final, mesmo a despeito de algumas críticas elencadas ao longo do nosso exame de qualificação.

Dando continuidade ao capítulo, analisamos na sequência três pontos gerais que coincidem exatamente com o contraponto que buscamos estabelecer frente às idéias de Foucault. No primeiro deles, abordamos os conceitos de “razão objetiva” e “subjetiva” dispondo, segundo as idéias de Horkheimer, também o conceito de “indivíduo resistente” que Adorno participa em *A crítica da cultura da sociedade*. Em seguida, passamos à exposição acerca da dialética da individualidade no sentido de demonstrar que, para

¹ Referência ao consagrado poema de Edgar Allan Poe (1809 – 1849) *The reven* (O corvo). Um interessante aspecto dessa obra-prima de Poe pode ser percebido na escolha do título do poema. O autor opta pelo sinônimo *Reven* ao invés de utilizar o mais usual que seria a palavra *Crow*. E sua escolha de modo algum aleatória é fundamental para intensificar ao longo do poema a monotonia da ladainha repetida pelo corvo ao final de cada estrofe. A inversão da palavra *Reven* gera exatamente a réplica *Never* tal como se se tratasse de uma hipérbole. A versão mais conhecida desse poema no Brasil é certamente a de Machado de Assis, traduzida não a partir do original inglês, mas feita com base na versão de Baudelaire. Em termos de fidelidade, contudo, a versão de Fernando Pessoa é deveras superior a de Machado, embora todas sejam de fato excelentes.

Adorno e Horkheimer, contrariamente a Foucault, o indivíduo não seria uma invenção da Modernidade, porém, já existiria desde os primórdios desta, ainda que fadado, em nossos dias, a sujeitar-se a um processo intrínseco de desassujeitamento e coisificação. Por fim, na última seção, abordamos mais detidamente a exposição frankfurtiana sobre o conceito de ideologia percebida esta não apenas como “falsa consciência” segundo o sentido tradicional do termo marxiano, mas também como possibilidade de uma superação de si, ainda que sua crítica em termos de semiformação não transpareça como diretivamente otimista.

Sob a exposição das duas primeiras etapas, desse modo, intentamos realizar uma ponte conceitual entre as idéias de Foucault e a Teoria Crítica no intuito de aproximá-las, finalmente, da exposição kantiana acerca do conceito de *Aufklärung*, assunto para o nosso último capítulo.

Em *A razão crítica como base para o Esclarecimento* – último capítulo do nosso trabalho -, por fim, realizamos a proxemia conceitual entre os autores trabalhados até então juntamente ao conceito kantiano de *Aufklärung* exposto na obra do pensador alemão em 1783 sob o título *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (Resposta à pergunta: que é Esclarecimento?).

Fundamentalmente, três são também os pontos de ataque para esta aproximação e eles têm por finalidade demonstrar a influência da noção kantiana de Esclarecimento, tanto no que compete à realização de uma Teoria Crítica em contraposição à Teoria Tradicional, bem como na estruturação do conceito de “atitude crítica” esboçado por Michel Foucault em uma de suas últimas obras: *O que é a crítica?* (2000a).

Assim, num primeiro momento analisamos segundo o pensamento filosófico de Kant os seus conceitos de “*Aufklärung*” (Esclarecimento) e de “menoridade” com o intuito de firmar o terreno para uma aproximação com a idéia de crítica em Foucault, em Adorno e em Horkheimer. Basicamente, fundamentamos nossa exposição *apenas* com base no texto jornalístico de 1783 e desde já ressaltamos a urgência de uma eventual ampliação da discussão com base na *Crítica da razão pura* (em termos de pesquisa, seria praticamente impossível para nós efetuarmos este aprofundamento tendo-se em vista o tempo que dispomos para a realização do trabalho final. Desde já demonstramos o nosso pesar em relação a este ponto e salientamos de antemão que a redação da nossa pesquisa carece ainda

de uma discussão sobre o conceito kantiano de “esquematismo”, tão importante para compreendermos em Adorno a idéia de semiformação).

Em conformidade com a problemática central das nossas pesquisas, abordamos na segunda seção desta última etapa uma mais detida aproximação conceitual entre o pensamento de Foucault frente às idéias de Adorno e Horkheimer com o intuito de demonstrar o retorno desses autores à noção de *Aufklärung* disposta por Kant, noção esta que compreendemos como substancial para o empreendimento crítico de superação dos irracionalismos da Modernidade (seja no que compete à sociedade do controle, seja no âmbito da sociedade administrada das personalidades autoritárias que consolidam o fascismo). Para tanto, municiamo-nos de alguns apontamentos pertinentes ao problema e que são desenvolvidos, sobretudo, por Sérgio Paulo Rouanet em *Razões do Iluminismo* e por Axel Honneth em seu artigo *Foucault and Adorno: two forms of the critique of Modernity* (no caso deste autor em especial, justificamos sua referência um tanto quanto breve pela falta de traduções de suas obras para a língua portuguesa).

Por fim – e esta última seção tem um peso de “reflexão” ou “anamnese” sobre a própria pesquisa -, arrostamos defender, com base em toda a exposição anterior, o conceito de “resistência simbólica” que, fundamentalmente, para nós, vai exatamente ao encontro do projeto da *Aufklärung* pontuado por Kant e se insere como subsídio para reflexões acerca da modernidade e eficiência de nossa educação nos dias de hoje. Sua defesa com base na crítica dos autores aqui estudados, justifica-se no sentido de possibilitar uma “atitude crítica” frente à educação cujo corolário se aplica numa ânsia pessoal de esclarecimento com vistas a malbaratar o processo de coisificação e de mal estar que impera sobre o indivíduo na Modernidade, sobretudo no que tange à sua (de)formação inicial levada a cabo com o processo de escolarização.

Assim, concluímos este trabalho de pesquisa, não exatamente chegando a uma verdade, mas um tanto mais imbuídos de intensos e inquietantes questionamentos que nos impelem cada vez mais a buscar o esclarecimento como ferramenta para pensarmos o mundo, nossa temporalidade, nossa significação enquanto educadores e, acima de tudo, enquanto seres humanos. *Mehr licht!* [Mais luz!], nas palavras de Goethe.

Contudo, um ponto ainda deve ser esclarecido nesta introdução de modo a justificar a estrutura de composição pela qual optamos neste trabalho.

Não seria de todo inconseqüente por parte de tantas críticas exteriores um julgamento em relação a esta dissertação no que compete ao seu enquadramento como uma forma de escrita demasiado rebuscada, por vezes arrogante e, mesmo, excessivamente adjetivada. Temos consciência dos nossos defeitos (se é que se trata de defeitos!), mas desde já nos defendemos através da seguinte colocação: se este trabalho não fosse exatamente como é, não seria ele de fato nosso, pois sua forma de escrita condiz estritamente com a personalidade e subjetividade que nos é própria; extrair do texto suas nuances retóricas, seus coloquialismos, até mesmo sua aparente arrogância, seria o mesmo que nos esvaziarmos de vida, de personalidade, quem sabe, mutilar o *nosso* estilo que torna identitário este trabalho, esta composição. Logo, ao invés de adotarmos uma “sabedoria do silêncio” – algo que, talvez, fosse mais pertinente do ponto de vista do academicismo – primamos, substancialmente, por *ousar resistir*, ainda que a contragosto, diante de uma fórmula científica de composição que, segundo nosso entendimento, estabelece-se historicamente a partir de Descartes e de Newton e que, apesar de sua suposta “neutralidade”, tem, ainda muito arraigadamente em nossos dias, servido em muitos casos apenas para se rodar sempre no mesmo terreno, enfim, tem sido base para proposições de pura masturbação acadêmica, para não dizer, simples tautologia.

Logo, - e a guisa de defesa! – salientamos que, de forma alguma, somos afeitos ao estilo de escrita em primeira pessoa do plural, esta forma tão arraigadamente consolidada em textos acadêmicos, não necessariamente porque a julgamos ridícula, mas porque ela exalta sempre uma impessoalidade forçada, tal como se não fosse um Eu que afirmasse o que diz, mas como se se tratasse de uma entidade composta, de personalidades múltiplas que, de fato, não existem. Este é um primeiro ponto. Mas, para seguirmos o máximo possível de rigor científico adjacente à metodologia cartesiana de produção científica, dobramo-nos a este primeiro vício, não sem algum pesar, é claro. Contudo, no que concerne à melifluosidade textual, à sua personalidade retórica, não fomos capazes de negar nossas inclinações. E há uma boa justificativa para além daquela que já elencamos anteriormente: pois cremos que um texto deve, antes de ser rigoroso, ser também musical; deve esforçar-se ao máximo para extrair da língua em que *fala* toda a sua riqueza, todo o seu contraste, ainda que, muitas vezes, obscureça certas passagens, torne dúbias as afirmações, afirme a confusão ao invés da clareza. Talvez uma boa lição que podemos apreender da escola

Barroca. “Quando escrevemos não é apenas para sermos compreendidos, mas também para não o ser [...]”. (NIETZSCHE, 2004a, p. 98).

E em termos de ensaística (pois fundamentalmente primamos pelo estilo do ensaio), cremos bastante pertinentes as palavras de Adorno quando este, na sua defesa por uma estética literária em prol do ensaio, cumpre desvalorizar o *critério da evidência* cartesiana em favor de uma melifluosidade da escrita expressa nos seguintes termos:

O ensaio não compartilha a regra do jogo da ciência e da teoria organizada, segundo as quais, como diz Espinosa, a ordem das coisas seria a mesma que a das idéias. Já que a ordem sem lacunas dos conceitos não se identifica com o ente, o ensaio não almeja uma construção fechada, dedutiva ou indutiva. Ele se revolta, em primeiro lugar, contra a doutrina arraigada desde Platão, segundo a qual o mutável, o efêmero não seria digno da filosofia; revolta-se contra esta antiga injustiça cometida contra o transitório, pela qual ele é mais uma vez condenado no plano do conceito. Ele retrocede espantado diante da violência do dogma [...]. A objeção corrente contra ele, de que seria fragmentário e acidental, postula a totalidade como um dado e, conseqüentemente, a identidade de sujeito e objeto. Comportasse como se dispusesse do todo. Mas o ensaio não quer captar o eterno nem destilá-lo do transitório, prefere perenizar o transitório. A sua fraqueza testemunha a própria não-identidade, que ele deve expressar [...]. Naquilo que é efetivamente ensaio, o pensamento se libera da idéia tradicional de verdade. (ADORNO *apud* MATOS, 1999, p. 16).

Pode de fato ser exagerada esta apologia quando lidamos com a necessidade, para não dizer, diretividade, da exigência de uma textualidade científica que a todo instante afirme sem nada dizer. Mas como expressou Benjamin: “Aqueles que atualmente não têm nada a dizer, porque a ação toma a palavra, continuam, não obstante, a falar. Aquele que tem algo a dizer, que se apresente e se cale”. (BENJAMIN *apud* MATOS, 1999, p. 26). Neste sentido, para além de qualquer vã defesa, preferimos a sabedoria do silêncio.

Capítulo 1 – Michel Foucault e a problemática da relação saber/poder

Saber é poder? – Eis aí uma questão que, desde há muito na história da humanidade, tem instigado pensadores e motivado as mais diversas interpretações da realidade, seja esta concebida sob a égide do materialismo fisicalista, seja mesmo quando reportada a considerações ontológicas e metafísicas de explicação e apreensão do mundo, da vida e das relações entre homem, natureza e sociedade.

Seria humanamente impossível compilarmos, ainda que muito vagamente, a multiplicidade de interpretações para esta pergunta que foi concebida ao longo da história, não apenas no campo da Filosofia, mas também por algumas de suas filhas mais ilustres, em especial, a Sociologia, a Antropologia e a Biologia, entre tantas. De forma alguma almejaríamos tamanha responsabilidade. Contudo, a questão tem-nos motivado há muito diversas e incansáveis reflexões, afinal de contas: saber implica poder? Pode o conhecimento, ainda que espreitado para além da integralidade do *Logos* desencadear forças supra-humanas de articulação de potências? Foi na tentativa de repensar este problema filosófico que recorremos primeiramente à obra de Michel Foucault. Obviamente suas respostas não são únicas e, às vezes, nem tão originais assim. Francis Bacon já há muito havia pensado em termos semelhantes aos de Foucault, porém, se acentuarmos a influência de Kant e, sobretudo, a de Nietzsche em toda a obra de Foucault, notaremos a emergência de uma concepção um tanto diversa de tudo o que até então fôra cogitado sobre o assunto¹.

¹ Acerca da relação entre Foucault e Bacon, podemos afirmar que ambos partem de uma verificação idêntica: a de que quanto maior é o grau de conhecimento adquirido por um indivíduo, tanto maior é a sua possibilidade de exercer certos poderes, daí, por exemplo, a constituição dos discursos científicos determinados a partir do século XIX e que estabeleceram verdadeiros paradigmas acerca de certas áreas do conhecimento: o discurso psiquiátrico para explicar a loucura (nestes termos, doença mental), o discurso eugenista para sustentar uma ortopraxia social, o discurso médico, o discurso pedagógico, entre outros mais (Foucault). A grande diferença entre Bacon e Foucault, contudo, - para além do método que é sumamente diferente entre eles - pode ser percebida na finalidade geral de suas concepções: Bacon estabelece o princípio do “saber/poder” como uma lógica positiva sobre a qual toda a ciência haveria de se estruturar; Foucault, por outro lado, através das suas análises históricas, percebe nesta relação o seu grau de irracionalismo que ele denuncia, sobretudo, ao efetuar suas reflexões sobre a sociedade disciplinar emergente após o século XVII. Bacon situa sua filosofia a partir do racionalismo matemático de Descartes e no primado da observação

Nascido em 15 de Outubro de 1926 em Poitiers na França, Paul-Michel Foucault, descendente de uma família de renomados médicos e livres-pensadores, ingressou na *École Normale* em 1946, onde foi aluno brilhante do filósofo Jean Hyppolite. Em 1948 licenciou-se em filosofia na Sorbonne e dois anos depois em psicologia. Embora tenha sido uma pessoa aplicada aos estudos, isto não lhe impossibilitou uma crise que fê-lo tentar o suicídio, daí os seus primeiros contatos com o sistema psiquiátrico francês. Em 1952 Foucault cursou o *Institute de Psychologie* e, neste mesmo, ano tornou-se professor assistente da Universidade de Lille.

Ao longo de toda a sua carreira até a sua morte, em 25 de Junho de 1984, Foucault lecionou disciplinas em várias universidades importantes da Alemanha, França, Suécia e Estados Unidos. Manteve intenso contato intelectual com grandes nomes do pensamento moderno como Jean-Paul Sartre, Jean Genet, Deleuze entre outros, e participou ativamente de grupos e discussões sobre vários temas sociais, em especial, sobre a reforma manicomial e mudanças no sistema prisional francês. Mas foi a partir do seu segundo livro, *História da loucura* (1961), que era sua tese de doutorado na Sorbonne, que Foucault passou a firmar-se como importante filósofo contemporâneo, inaugurando um longo e profícuo sistema interpretativo da epistemologia humana que, com o passar dos tempos, desdobrou-se em múltiplas vertentes de pesquisa, em especial, àquela que é foco deste trabalho e que concebe a análise do mundo sob o prisma das relações de poder. Daí a necessidade de um aprofundamento significativo de todo o pensamento de Michel Foucault, sobretudo nos campos da arqueologia e genealogia do poder respectivamente inauguradas mais solidamente em *As palavras e as coisas* (1966) e *Vigiar e punir* (1975)².

Exposto de maneira um tanto quanto sintética, o pensamento filosófico de Foucault se resume à afirmação total de nossa interrogação inicial. Saber é poder (o que não implica reduzir o pensamento de Foucault a esta única fórmula). Todavia, de que forma esta relação se estrutura ao longo da história humana a ponto de se firmar como sentença absoluta? Por

empírica; Foucault estabelece o método arqueogenealógico ampliado a partir de Nietzsche e que tem, sobretudo na análise dos discursos, o seu ponto nevrálgico de sustentação para a sua filosofia da história.

² Inserimos aqui como fundamentais estas duas obras de Foucault por tratarem-se estas das mais afamadas obras pertinentes aos dois períodos, a primeira situada no campo da arqueologia e, a segunda, mais diretamente nos domínios da arqueogenealogia. Certamente poderíamos incluir entre estas outras importantes obras como *O nascimento da clínica* (1963) *Arqueologia do saber* (1969) e *A vontade de saber* (1976), mas partimos do pressuposto de que estas duas, em especial, são obras através das quais Foucault ganhou maior notoriedade, tanto no meio acadêmico, como diante do grande público leitor.

que, necessariamente, o conhecimento de algo implica na detenção sumária e totalizante de uma categoria de potência? Sobretudo, de que forma esta relação está presente e *aparente* em nossos dias e em que instâncias esta formulação se dissolve em nossas sociedades, em nossas instituições e, sobretudo, no espaço da escolarização? O grande mérito dessa abordagem concebida por Foucault reside, substancialmente, num rompimento (nevrálgico) com a própria dualidade cartesiana entre corpo e alma e, mais acentuadamente, com a interpretação marxista de análise do poder que divide o mundo em dois blocos bastante distintos, a saber: o daqueles que possuem o poder (a burguesia, ou os detentores dos meios de produção) e o dos outros que se sujeitam a eles (o proletariado, que vende a sua força de trabalho). Daí a importância essencial do conceito de ideologia para Marx. No pensamento foucaultiano conceitos tais como os de ideologia, estranhamento e alienação não assumem aquela importância faraônica que eles têm na obra de Marx, bem como em toda a chamada escola marxista ortodoxa (em especial em Bourdieu, Passeron e Althusser) e que votam importância exagerada ao papel do Estado como instância suprema do maniqueísmo do poder, especialmente através de seus aparelhos de reprodução que são as instituições estatais de infra-estrutura. Para Foucault:

[...] se quisermos apreender os mecanismos de poder em sua complexidade e detalhe, não poderemos nos ater unicamente à análise dos aparelhos de Estado. Haveria um esquematismo a evitar – esquematismo que aliás não se encontra no próprio Marx – que consiste em localizar o poder no aparelho de Estado e em fazer do aparelho de Estado o instrumento privilegiado, capital, maior, quase único, do poder de uma classe sobre outra classe. De fato, o poder em seu exercício vai muito mais longe, passa por canais muito mais sutis, é muito mais ambíguo, porque cada um de nós é, no fundo, titular de um certo poder e, por isso, veicula o poder. O poder não tem por função única reproduzir as relações de produção. As redes da dominação e os circuitos da exploração se recobrem, se apóiam e interferem uns nos outros, mas não coincidem. (FOUCAULT, 2007b, p. 160).

Certamente, há uma desmesurada instrumentalização dos marxistas para com o próprio pensamento de Marx e isto Foucault reconhece com respeito. Todavia, ainda que esse “esquematismo” dos aparelhos de Estado não exista efetivamente na obra de Marx, não dá para negar que suas análises do poder e, portanto, sua concepção materialista dialética de mundo se inscreva sobremaneira nas relações de trabalho e, por contraste, na dualidade confrontante da realidade de classes sociais: burguesia *versus* proletariado.

Enquanto para Marx o trabalho é o motor da história, para Foucault são as relações de poder/saber que a impele e que, necessariamente, não se reduzem às relações de produção, portanto, às relações de trabalho. Assim, no bojo dessa discussão adentramos especificamente num ponto essencial do pensamento de Michel Foucault e que diz respeito ao papel da ideologia no que tange à efetividade das relações de poder.

1.1 O papel da ideologia na obra de Michel Foucault

Certamente um dos conceitos mais difíceis de se analisar dentro da perspectiva do pensamento foucaultiano seja exatamente o de ideologia, não necessariamente por configurar-se tão para além da perspectiva marxista de “falsa consciência”, contudo, por assumir um papel um tanto diverso dentro do universo interrelacional humano quando esmiuçado sob a ótica das relações de poder. A ideologia existe de fato, não resta a menor dúvida, mas até que ponto o seu poder é efetivamente a raiz da dominação e, por extensão, da sedimentação das relações de poder dentro das sociedades humanas em seus mais variados aspectos: econômicos, políticos, culturais, étnicos, etc? Nestes termos da questão, Foucault considera a dominação e, por conseqüência, a iminência do poder como algo que se dá não exatamente no plano da consciência, ou da “má consciência”, mas, sobretudo, sobre o corpo das pessoas, algo que se articula dentro da unidade somática dos sujeitos históricos (da mesma forma que, em outros termos, Adorno e Horkheimer salientam que, fundamentalmente, o controle das pessoas, sobretudo pela via da ideologia, é sempre, e antes de tudo, uma forma de controle dos seus corpos). Poder e dominação, assim, não podem ser compreendidos como sinônimos, mas, pelo contrário, como predicados que, assim o sendo, são por vezes também sujeitos, ou seja, como algo que está em íntima simbiose e interrelação e, neste sentido, ambos atuam essencialmente no espaço material do corpo das pessoas, aquilo que Foucault definirá como a instância do bio-poder, a saber: o *ethos* ação tanto do poder quanto da dominação. Segundo Foucault:

O controle da sociedade sobre os indivíduos não se opera simplesmente pela consciência ou pela ideologia, mas começa no corpo, com o corpo. Foi no biológico, no somático, no corporal que, antes de tudo, investiu a sociedade capitalista. O corpo é uma realidade bio-política. (FOUCAULT, 2007b, p. 80).

Logo, a ideologia é certamente um conceito de suma importância em toda a análise estrutural da Modernidade para Foucault, parte significativa daquilo que o autor concebe como “o olho do poder” (FOUCAULT, 2007b). Todavia, - e nisto a pesquisa foucaultiana é uma constante desde os seus primórdios – o espaço, a região, o *ethos* do poder encontra-se diretamente em atividade sobre o corpo, assim como, o saber – sendo a recíproca do poder, também nele e dele extrai o seu ambiente de (pro)criação, o seu nicho. Muito mais que atuar como instrumento de cabresto, falsa consciência, alienação pura, - um fruto nocivo servido e manipulado por uma elite dominante, entidade invisível – a ideologia é, sobretudo, para Foucault, um subproduto de multifacetadas verdades que são produzidas dentro da realidade material e que, transportadas e redistribuídas no corpo da sociedade através de teias infindáveis de inter-relações, se reproduzem em todas as instâncias desse corpo maior, desde o plano do macro até a microfísica da sociedade. Não há Deus algum, gênio maniqueísta ou elite que manipule as ideologias: elas são parte do todo como as cadeias de DNA de uma pessoa que estão presentes desde as estruturas mais evidentes como a epiderme e os membros até as suas ramificações mais essenciais como a célula e as suas organelas fundamentais. Logo, assim como a ideologia não é um elemento superior ao sujeito e que é por ele assimilado a custo de uma manipulação da consciência, também o poder não é algo que possua uma teoria própria, um objeto, uma coisa; antes disso, é parte de uma construção historicamente efetivada e que se dá muito mais na perspectiva das relações que necessariamente no plano da consciência. Como expõe Roberto Machado na sua introdução à *Microfísica do poder*:

[...] não existe em Foucault uma teoria geral do poder. O que significa dizer que suas análises não consideram o poder como uma realidade que possua uma natureza, uma essência que ele procuraria definir por suas características universais. Não existe algo unitário e global chamado poder, mas unicamente formas díspares, heterogêneas, em constante transformação. O poder não é um objeto natural, uma coisa; é uma prática social e, como tal, constituída historicamente. (MACHADO, 2007b, p. X).

Evidentemente esta tendência de Foucault de conceber o poder como algo múltiplo, histórico, genealógico não é parte de uma reflexão genuinamente original. Nota-se,

sobretudo, ao longo de todo o seu discurso certas aporias de apoio que têm profundas raízes no pensamento filosófico de Nietzsche e, mais profundamente, no idealismo de Kant, especialmente no que concerne ao direcionamento do homem enquanto ser natural na busca de sua autossuperação pela razão, como veremos no terceiro capítulo deste trabalho.

Sendo saber poder, e vice versa, logo, a ideologia não poderia ser algo que paira acima dessa relação, algo que a estrutura *a priori* possibilitando, de certo modo, o dualismo presente na explicação classista das abordagens marxistas. A ideologia é parte dessa relação, uma de suas facetas, porém, de maneira alguma a essência do poder, da dominação. Ela é *mais um* saber – não há dúvidas – e sendo assim também tem o seu elo articulatório nas relações de poder. Não implica um bem nem um mal, nem espírito e nem *ethos* do poder. Como conhecimento/poder, está muito mais na ordem do resultado que da própria coisa-em-si, pois, como afirma Foucault, “[...] não há uma natureza do conhecimento, uma essência do conhecimento, condições universais para o conhecimento, mas que o conhecimento é, cada vez, o resultado histórico e pontual de condições que não são da ordem do conhecimento”. (FOUCAULT, 1979, p. 18).

O conceito de ideologia para ele não pode ser apreciado unicamente sob a significação de uma má consciência imposta de cima para baixo tal como se um gênio maligno estivesse “do alto” manipulando toda a realidade com as suas artes de titereiro. A ideologia é, factualmente, também uma parte do embate histórico, parte significativa das relações de poder, jamais um bloco único, estrutura fundamental e primária. Assim, para Foucault, a história humana é percebida através de práticas e discursos os quais efetivamente condizem à realidade de modo que não cumpre aos objetos determinarem a consciência do fenômeno, mas, justamente o oposto: são as práticas que determinam aquilo que o objeto é de fato, como ele se mostra e se insere no bojo da história, suas mutações e significações. Nestes termos, seria equivocado entender os eventos históricos sob o peso da ideologia já que esta, em última instância, diz respeito a uma idealização nobre e vaga que tenta explicar o desenvolvimento da História como se os objetos determinassem as práticas e os discursos, e não o contrário disso. Eis porque a metodologia de análise da História, para Foucault prima pelo desvelamento dos discursos e das práticas ao invés de problematizá-la sob o peso das ideologias. Como aponta Paul Veyne numa longa passagem:

Foucault descobriu uma nova instância, chamada “prática”, que era, até então, desconhecida: ele se esforça para ver a prática *tal qual é realmente*, não fala de coisa diferente da qual fala todo historiador, a saber, do que fazem as pessoas: simplesmente Foucault tenta falar sobre isso de uma maneira *exata*, descrever seus contornos pontiagudos, em vez de usar termos vagos e nobres. Ele não diz: “Descobri uma espécie de inconsciente da história, uma instância preconceitual, a que chamo prática ou discurso, e que dá a verdadeira explicação da história. Ah, sim! Mas, então, como vou me arranjar para explicar essa própria prática e suas transformações?” Não; ele fala sobre o mesmo que nós, ou seja, por exemplo, da conduta prática de um governo; somente a mostra como é verdadeiramente, arrancando-lhe a veste drapeada. Nada é mais injustificável do que acusá-lo de reduzir nossa história a um processo intelectual tão implacável quanto irresponsável. Contudo, compreende-se facilmente porque essa filosofia é difícil para nós: ela não se assemelha nem a Marx nem a Freud. A prática não é uma instância (como o Id freudiano) nem um primeiro motor (como a relação de produção), e, aliás, não há em Foucault nem instância nem primeiro motor (há, em contrapartida, uma matéria, como veremos). É por isso que não há inconveniente grave em denominar essa prática de “parte oculta do *iceberg*”, para dizer que ela só se apresenta à nossa visão espontânea sob amplos drapeados e que é grandemente preconceitual; pois a parte escondida de um *iceberg* não é uma instância diferente da parte emersa (*Sic*): é de gelo, como esta, também não é o motor que faz movimentar-se o *iceberg*; está abaixo da linha de visibilidade, e isso é tudo. Ela se explica do mesmo modo que o resto do *iceberg*. Tudo o que Foucault diz aos historiadores é o seguinte: “Vocês podem continuar a explicar a história como sempre o fizeram: somente, atenção: se observarem com exatidão, despojando os esboços, verificarão que existem mais coisas que devem ser explicadas do que vocês pensavam; existem contornos bizarros que não eram percebidos”. (VEYNE, 1982, p. 159, 160).

Esse tipo de abordagem evidencia *um caráter bastante significativo* da obra de Foucault o qual não é outro senão a sua preferência por uma abordagem analítica genealógica da episteme; pois, não sendo a ideologia o cimento arquitetônico das relações de poder – mas parte dessas relações -, então também a dominação do homem pelo homem e do homem sobre a natureza não poderia ser senão uma parte dessa problemática, mais um componente desse sistema, engrenagem de uma ciranda infundável chamada “vida” e que promove a si mesma num vórtice de representações. Foucault aproxima-se um tanto mais de Nietzsche neste sentido e, certamente, seu suposto niilismo, se esmiuçado nestes termos, jamais cumpre exaltar o nada e sim, o contrário, proferir os valores da vida pela vontade de potência. Enquanto as vertentes “ideologicistas” supõem a realidade como que esfacelada pela “falsa consciência” e clamam por uma revolução que nivele os homens num único patamar da igualdade, para Foucault, assim como também para Nietzsche, o que importa é

a afirmação da vida, o sentido do movimento e não, de forma alguma, a negação total. Afirmação é a chave.

Nestes termos, seria um disparate, segundo a concepção foucaultiana, hipervalorizar o conceito de ideologia de modo a dispô-la como a mola propulsora da dominação e da barbárie.

Homens dominam outros homens e é assim que nasce a diferença dos valores; classes dominam classes e é assim que nasce a idéia de liberdade; homens se apoderam de coisas das quais eles têm necessidade para viver, eles lhes impõem uma duração que elas não têm, ou eles as assimilam pela força – e é o nascimento da lógica. Nem a relação de dominação é mais uma “relação”, nem o lugar onde se exerce é um lugar. E é por isto precisamente que em cada momento da história a dominação se fixa em um ritual; ela impõe obrigações e direitos; ela constitui cuidadosos procedimentos. Ela estabelece marcas, grava lembranças nas coisas e até nos corpos; ela se torna responsável pelas dívidas. Universo de regras que não é destinado a adoçar, mas ao contrário a satisfazer a violência. Seria um erro acreditar, segundo o esquema tradicional, que a guerra geral, se esgotando as suas próprias contradições, acaba por renunciar à violência e aceita sua própria supressão nas leis da paz civil. A regra é o prazer calculado da obstinação, é o sangue prometido. Ela permite reativar sem cessar o jogo da dominação; ela põe em cena uma violência meticulosamente repetida. O desejo da paz, a doçura do compromisso, a aceitação tácita da lei, longe de serem a grande conversão moral, ou o útil calculado que deram nascimento à regra, são apenas seu resultado e propriamente falando sua perversão [...]. A humanidade não progride lentamente, de combate em combate, até uma reciprocidade universal, em que as regras substituiriam para sempre a guerra; ela instala cada uma de suas violências em um sistema de regras, e prossegue assim de dominação em dominação. (FOUCAULT, 2007b, p. 25).

Não há, portanto, nenhuma finalidade para a vida como um todo, assim como não pode haver nenhum estado *ideal* de “reciprocidade universal” para a humanidade. Não há espaço para teleologias na obra de Foucault. Suprimir a ideologia seria suprimir um efeito por outro efeito, contra ideologizar de fato; dedetizar a mosca na sopa, mesmo sabendo que outra sempre vem no seu lugar³. Não havendo essência para a vida, para o conhecimento, para o poder, logo também não pode a ideologia consagrar-se uma essência da dominação. Tudo está em movimento, e esta velha premissa de Heráclito é sempre válida no sentido de que justifica sumariamente a circularidade das relações de poder, seu eterno retorno. E não

³ Referência à música “Mosca na sopa” que Raul Seixas compôs e gravou em 1973 para integrar o álbum *Krig-Há, Bandolo!*

há niilismo algum nessa “verdade”: afirmação apenas, afirmação da existência, da vida. A vida se auto-afirma independentemente de qualquer afirmação. As regras do jogo estão dispostas e não podem ser manipuladas por quaisquer instâncias ideologizantes, ainda que estas estejam imbuídas das mais sublimes intenções. Para Foucault, o maior problema das análises que privilegiam a ideologia está no fato de que estas sempre supõem o sujeito humano segundo um modelo fornecido pela filosofia clássica o qual seria dotado de uma consciência a qual poderia vir a se apoderar. (FOUCAULT, 2007b). Neste sentido, a veracidade do poder enquanto substrato transformador (e deformador) reside muito mais na sua capacidade de interrelação que propriamente no seu aspecto ideologizante. A relação saber/poder é base significativa de uma multiplicidade de relações as quais se esgotam e se reproduzem na totalidade não apenas do discurso, contudo, na base natural da própria coisa-em-si, para Foucault, o ser-corpo-mente-sujeito. Conceber as relações de poder sob o látigo da ideologia, assim, seria pensar como alguém que espera uma finalidade para as coisas, como alguém que espera um bom lugar ao sol, e nisto Michel Foucault também enxerga com grande desconfiança os pensamentos reformadores, revolucionários, quase cristãos que já, - como afirma Nietzsche – proclamam os ecos “[...] *dos niveladores*, esses falsamente denominados “espíritos livres”, porque são os escravos fecundos e plúmbeos do gosto democrático e das suas ‘idéias modernas’”. (NIETZSCHE, 2006b, p. 70).

Uma das formas mais importantes de (re)produção das relações de poder, segundo Foucault, residiria exatamente naquilo que ele denominou por *poder disciplinar*, especialmente porque, muito mais que atuar simplesmente sobre a consciência dos sujeitos (ideologia), tem por função direta agir – e nem só punitivamente – sobre os corpos dos indivíduos de forma a produzir verdades através de discursos. Um espaço privilegiado de atuação desse poder disciplinar pode, indubitavelmente, ser vislumbrado no espaço institucional da promoção pedagógica, a escola, bem como em outras tantas instituições de semelhante funcionamento que foram articuladas ao longo da história humana neste sentido particular, e este é o assunto para o nosso próximo tópico neste capítulo.

1.2 O poder disciplinar

Em 1975 Foucault lançou *Vigiar e punir*, uma de suas obras mais conhecidas e polêmicas que o tornou notoriamente conhecido em todo o meio acadêmico e pelo grande

público, especialmente porque foi através desta que o filósofo francês, pela primeira vez, definiu de uma maneira (um tanto) mais clara aquilo que ele próprio já vinha apontando ao longo de sua produção científica como um dos elementos norteadores das sociedades modernas, ou seja, a efetividade do poder disciplinar. Mas o que fez de Foucault um saco-de-pancadas, sobretudo, não foi apenas o mal-estar que causou os seus apontamentos acerca do poder disciplinar, mas, fundamentalmente, a sua afirmação de que “o indivíduo” é uma invenção da modernidade e que pode estar fadado a desaparecer assim como emergiu através da noite dos tempos.

De uma forma geral, Foucault defende, a partir desse trabalho, a tese de que desde a Idade Moderna, mais especificamente em meados do século XVII, houve uma intensa inversão das relações de poder até então jamais vista. Assim, enquanto outrora a figura do Rei concentrava em si todo o poder na forma de materialidade *de fato*, com essa nova inversão de reelaboração dos Estados Modernos, ela passa a figurar muito mais como um elemento simbólico do que como agente de causa e efeito, seja no que concerne ao governo do reino, seja em quaisquer outras instâncias em que se possa pensar a exposição do seu poder. Contudo, isso não implica que o poder real abrandou-se ou deixou de possuir valor efetivo, apenas o centro de gravidade foi invertido: deixando de representar a própria divindade sobre a face da Terra, a figura real passou a representar o estado em si mesma, sobretudo, o corpo social deste formado pelos súditos e por todas as pessoas que amparavam o seu funcionamento. Com o fim do período de guerras, especialmente após a Guerra dos Trinta Anos (1618 – 1648), quando o continente europeu passou a gozar uma relativa paz e as corporações de ofício ganharam fôlego pelo desenvolvimento dos burgos e das feiras de alguns grandes centros de comércio, alguns estados passaram a concentrar suas riquezas delimitando suas fronteiras segundo alguns padrões de homogeneidade étnica e cultural; as ciências em pleno desenvolvimento, bem como as artes e a política impulsionaram novos sistemas de organização e o trabalho, outrora realizado segundo uma demanda familiar ou de manutenção dos feudos, passou a ganhar um novo caráter tendo em vista a expansão dos mercados e dos limites do globo, após as grandes descobertas. Já não bastava apenas atender à demanda de pequenos pólos consumidores. A indústria moderna tomava seu primeiro fôlego de vida, as pessoas consumiam como nunca em toda a história e, pela primeira vez, até mesmo certos produtos que antes eram privilégio de uma minoria

já podiam ser obtidos pelas pessoas mais simples, isso sem falar no desenvolvimento da imprensa.

O que fôra em outros tempos um crime cometido contra a divindade do Rei, agora se figurava como um crime cometido contra os cidadãos, contra a própria sociedade. Com a expansão dos núcleos urbanos pelo grande êxodo rural, também uma multidão de pobres, desocupados, malfeitores e velhacos passou a integrar o espaço comum da sociedade civil e, por mais que os postos de trabalho se desenvolvessem, ainda assim a produção de bens e produtos não conseguia abarcar toda a massa no processo produtivo, daí um dos efeitos mais nocivos e de alta periculosidade para o novo sistema, afinal, como controlar de maneira eficiente e promissora a grande plebe bárbara e despreparada de modo a adequá-la à nova realidade e necessidades do Estado Moderno? - Urgia, por assim dizer, uma série de modificações significativas em toda a estrutura política e instrumental das sociedades civilizadas, daí a implementação daquela inversão que já apontamos, ou seja, o estado deveria chamar para si a tarefa de cumprir normalizar as relações sociais dentro de uma nova moral secular, todo mal empreendido contra quaisquer instâncias do aparelhamento estatal não mais poderia configurar-se em crime de *lesa majestade*, todavia, deveria ser compreendido como crime ou atentado contra o próprio povo, logo, nada mais justo que sua punição devesse configurar-se em medidas de ressarcimento para a própria sociedade. Em contraposição aos antigos suplícios, verdadeiros espetáculos simbólicos de demonstração do poder real, surgem pela primeira vez de uma forma jamais vivenciada os novos sistemas de punição e de controle da amoralidade: a institucionalização forçada em casas de correção como o *Hôtel-Dieu*, na França e as *Horkhouses*, na Inglaterra cumprem a forçosa tarefa de tirar de circulação todos aqueles que, de alguma forma, não estão enquadrados dentro do novo sistema e, na medida do possível, tenta reinseri-los na sociedade de modo a torná-los produtivos, empresa esta que se intensifica com o passar dos anos e que norteia a criação de outras tantas instituições, especialmente escolas, corporações de ofício e asilos de internação. O mundo do trabalho clama por mão-de-obra eficiente e a velha boemia dos cavaleiros e bardos medievais já não mais é vista com bons olhos pelos gerenciadores do Estado. O poder deve agir sobre essas pessoas de modo a anulá-las em suas pulsões de desordem e incivilidade; o corpo deve ser modelado para a labuta produtiva, as mentes devem ser forjadas para o trabalho, não há mais utilidade alguma na imolação e no flagelo

público: ou o indivíduo se adequa, ou ele é posto a escanteio, é calado e desarticulado de sua própria liberdade de ir e vir.

O corpo só se torna útil se é ao mesmo tempo corpo produtivo e corpo submisso. Essa sujeição não é obtida só pelos instrumentos da violência ou da ideologia; pode muito bem ser direta, física, usa a força contra a força, agir sobre elementos materiais sem no entanto ser violenta; pode ser calculada, organizada, tecnicamente pensada, pode ser sutil, não fazer uso de armas nem do terror, e no entanto continuar a ser de ordem física. (FOUCAULT, 2000b, p. 26).

De um modo totalmente significativo o poder, que outrora era sentido pelos cidadãos, sobretudo enquanto demonstrações de pujança e de força, agora não mais é vivenciado nestes termos; perde-se cada vez mais os antigos limites da liberdade natural de que o ser humano era fruto e admirador e, ao mesmo tempo em que o sujeito nasce enquanto indivíduo legal, portador de direitos e cidadão de uma determinada nação, também, por outro lado, este mesmo indivíduo acaba por ver minimizada a sua própria liberdade em favor do bom funcionamento da sociedade, da civilização. Em contraposição ao poder natural, produto da ação dos mais fortes sobre os mais fracos, surge um novo Estado de Direitos em que o poder atua não apenas como elemento de punição, de força, de violência, mas, sobretudo, como potência normalizadora, vigilante, ortoprática e mesmo, permissiva de certas liberações que não poderiam de fato vir à tona num Estado em que a pujança sacerdotal não se distingue do poder secular. Nesses termos da questão, sobretudo, estamos tratando da efetividade histórica do poder disciplinar, suas características e predicados que, até os dias de hoje, ainda podem ser vislumbrados no seio de nossas sociedades mais particulares ou globais.

De uma forma geral podemos afirmar que se trata o poder disciplinar de uma série de técnicas e dispositivos de gerenciamento das sociedades que visa, sobremaneira, adequar os indivíduos às prerrogativas de um bom andamento para a sociedade como um todo. Esse poder não é apenas coercitivo, violento ou totalizante, mas, acima de tudo, age também pela liberação, por sua excessiva transparência quase invisível, tal como se sua potência fosse uma força magnética, indescritível, indivisível e espectral. As pessoas são submetidas às suas articulações e rearticulações sem se darem conta de fato de que o estão e tudo transparece apenas como um ligeiro mal-estar, uma sensação de fraqueza e de esgotamento

nervoso, algo como aquela sensação que parece tomar o espírito de Hamlet ao sentir a presença funesta do fantasma de seu pai no jardim do palácio. Não há como fugir à malha que se estende para todos os lados. O poder, continuamente circulando, atravessa as pessoas em seus corpos e suas subjetividades; tudo o que é concreto faz parte do sistema, tudo são ramificações do poder disciplinar, inclusive os homens, inclusive as coisas mais aparentemente banais. Amparado por instituições de toda ordem, o Estado Moderno terminou por ampliar uma imensa rede de disciplinamento invisível, e também de vigilância e de normalização, porquanto todas as pessoas devem estar adequadas para poder integrar o mundo da produtividade, do misticismo e até mesmo do ócio.

O corpo humano entra numa maquinaria de poder que o esquadrinha, o desarticula e o recompõe. Uma “anatomia política”, que é também igualmente uma “mecânica do poder” está nascendo, ela define como se pode ter domínio sobre o corpo dos outros, não simplesmente para que façam o que se quer, mas para que operem como se quer, com as técnicas, segundo a rapidez e a eficácia que se determina. A disciplina fabrica assim corpos submissos e exercitados, corpos “dóceis”. A disciplina aumenta as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência). (FOUCAULT, 2000b, p. 119).

Ora, não foi senão através de um minucioso exame do *todo* do corpo social que se conseguiu chegar a uma fórmula tal de disciplinamento, de controle. Fundamentalmente a partir do século XVII, especialmente na França e na Inglaterra, surgem diversas instituições amparadas sobre esta finalidade de enquadramento e normatização disciplinar. A Reforma Protestante, muito mais que romper com um sistema retrógrado de encantamento via religião, trouxe à magnanimidade do Velho e do Novo Mundo uma nova ética de comportamento utilitarista e pragmático que foi de suma importância para o próprio desenvolvimento do capitalismo industrial. (WEBER, 1967). E dessa intensa ressignificação do mundo e da religião, também uma nova moral tomou corpo e ganhou notoriedade concreta e mundana, pois não serve bem a Deus aquele que esbanja no ócio as suas potencialidades divinas; não há santidade na pobreza, nem encanto no ascetismo monacal; deve-se trabalhar continuamente na realização de grandes obras, deve-se servir a Deus em opulência e abundância, sobretudo, deve-se ter a cabeça ocupada bem como todos os membros do corpo, continuamente, sem descanso, em nome do Senhor. A velha fórmula de Auschwitz é bem cabida à ética protestante: *Arbeit Macht Free* [só o trabalho liberta].

Aparelhado institucionalmente através de grandes empreendimentos arquitetônicos, finalmente o poder do Rei pode agir inexoravelmente em prol do progresso civilizatório do qual urgem as novas necessidades produtivas. Pobres, mendigos, prostitutas e vilões são lançados ao esquecimento em grandes complexos de internação como a *Charité* e o *Hôtel-Dieu*. Pessoas doentes, improdutivas para o sistema são recolhidas ao antigo espaço que antes era devotado aos leprosos e a estas se misturam crianças órfãs, sífilíticos, loucos e tudo aquilo que, de alguma forma, não está em acordo com o novo código moral, não está enquadrado. Nos primórdios da institucionalização, como tão bem demonstrou Foucault (2000b), não se fazia uma clara distinção do que podia ser ou não útil, apenas se sabia o que era inútil de fato, descartável, nocivo. Todavia, também havia uma necessidade gritante de preparação, de modelamento das pessoas para esse novo mundo de progresso e de civilidade. Por uma questão de custo benefício, era por demais oneroso aos cofres públicos manter na escuridade dos asilos aquela massa de desocupados, e também era, por assim dizer, perigoso, afinal, estes ambientes tornavam-se foco de promiscuidade, de degeneração, de difusão de doenças e de males que deviam ser expurgados da sociedade, de toda a face da Terra. Neste intuito, as várias instituições de disciplinamento e controle vão se modificando, ressignificando suas funções, suas tarefas inerentes. O poder disciplinar, munido de uma sansão normalizadora, do exame e de um olhar hierárquico rapidamente passa a remodelar suas instituições, o espaço público é esquadrinhado e ordenado segundo novos modelos de urbanização e, nesta faina, instituições como as escolas e os hospitais adquirem uma nova identidade: nascem, por assim dizer, as grandes instituições estatais modernas de serviço social tal como as conhecemos ainda em nossos dias. Como bem resume Marcos Alvarez:

O novo poder disciplinar será, deste modo, um poder voltado para o “adestramento” dos indivíduos. E, para isso, esse poder utilizará alguns mecanismos simples: o olhar hierárquico, a sansão normalizadora e o exame. A vigilância hierárquica induz, através do olhar efeitos de poder: o indivíduo adestrado deve se sentir permanentemente vigiado. A sansão normalizadora implica toda a micropenalidade do tempo, da atividade, da maneira de ser, do corpo, da sexualidade visando os comportamentos desviantes. O exame, por fim, indica uma técnica de controle normalizante que permite qualificar, classificar e punir ininterruptamente os indivíduos que são alvos do poder disciplinar. (ALVAREZ, 2002, p. 172).

Não fica muito difícil para nós, - mesmo sem grande dispêndio de energia ou esforço - constataremos nos dias de hoje a veracidade de uma tal composição do poder disciplinar, especialmente se voltarmos nossos olhos para as instituições totais ou semi-totais (GOFFMAN, 2001) que nos cercam e com as quais, desde a mais tenra infância, aprendemos a conviver e a respeitar. Ilustrativamente, e a guisa de exemplo – sobretudo pela própria razão deste trabalho dissertativo – lancemos um olhar curioso sobre as nossas escolas, estes espaços institucionais tão significativos para o poder disciplinar e que são, de certa maneira, seu nicho essencial de produção de novos poderes, de novas verdades.

Arquiteticamente falando não há grandes avanços no que tange às nossas escolas modernas se as compararmos àquelas instituições celulares que são, por assim dizer, o seu próprio germe, sua proto-história. O que temos são grandes prédios cercados e resguardados para o disciplinamento social; um emaranhado de salas dispostas em posições devidamente racionalizadas para atender à praticidade normalizadora e à hierarquia de sua própria estrutura. Corredores longos concebidos para possibilitar ao olhar de um inspetor todo o movimento das pessoas que entram e saem das salas, acústica perfeita para reverberar os agitos que devem ser contidos; salas amplas repletas de carteiras enfileiradas uma atrás da outra, como que em fila indiana; e nos recônditos da administração, separados da área de circulação discente, grades, portões e escadarias que sempre lançam suas carrancas sobre um pátio amplo e regular onde as crianças devem fazer a fila para cantarem o Hino Nacional e receber a ração diária de alimento que lhes conserva o mínimo de alento para sobreviver à jornada de quase 6 horas de trabalho educativo. Diariamente, na prática do serviço institucional, uma infinidade de regras e de sistemas para se seguir e internalizar: não correr, não falar alto, não brigar, não sair da linha. Tudo fica constantemente vigiado pelos olhares dos funcionários, tudo se torna parte do protocolo de cada aluno, tudo é anotado em pastas, cada comportamento desviante, cada gesto, cada falta, cada fracasso ou sucesso obtido através de múltiplos e intermináveis exames de avaliação. A escola, longe de ser um espaço vivo de transmissão e aquisição de saberes, exatamente por uma gama de saberes técnicos, milimétricos, especializados, mostra-se diante dos nossos olhos como mais um recanto de controle, de punição, de autossuplício para aquele que é a sua razão de existir, ou seja, para o estudante. Tudo ali está dividido segundo os parâmetros estabelecidos numa relação de saber e poder: pode mais o que sabe mais e, geralmente

quem sabe mais, é quem controla, quem está por cima, quem, de alguma forma, galgou a grande e louvável escala social que leva os homens do estado de ajudante ao de administrador. É certo que, em muitos casos, não se tem efetivamente o poder aquele que mais conhece, mas, em certos pontos da história, aquele que tem mais força. Por outro lado, se nos remetermos à contribuição de Nietzsche disposta em *Genealogia da moral*, perceberemos o quanto esta “verdade” é algo de anacrônico visto que, a partir da revolução dos escravos pela inversão da moral dos senhores, a Modernidade tem se firmado com base numa lógica de ressentimento e de rebanho onde a força foi superada pela astúcia, a nobreza da potência livre pelo elogio da razão. Neste sentido, o poder na Modernidade é algo que se justifica, essencialmente, a partir da sua íntima relação com o saber. Logo, não se trata nestes termos de conceber a lógica estrutural da sociedade (aqui digamos, da escola) em termos meramente ideológicos de manipulação e controle. Pois o saber gera poder, e isto fica evidente quando notamos a deferência que há em relação àqueles que, em tese, têm maior conhecimento, e aqueles que ainda não o tem; mas o poder não é também exclusividade de uma classe, de um grupo social, de uma facção; o poder circula perpassando por todos os corpos, de cima para baixo, para os lados, em todas as direções num sistema de feixe. Se ele transparece disciplinarmente numa forma um tanto mais nítida de percepção das diferenças, por outro lado, ele gera também contrapoderes que constantemente estão em choque uns contra os outros. E muito embora acentuemos aqui o caráter disciplinar da escola, em se tratando de um exemplo, não podemos deixar de lado a própria verificação foucaultiana do crepúsculo racional de uma ordem disciplinar em detrimento de uma forma mais livre, porém não menos dura, de controle que é, de fato, a vigilância a que cada vez mais estamos submetidos no dia a dia de nossas vidas (seria novidade afirmar que em muitas escolas, ou mesmo em muitas ruas, um verdadeiro *Big Brother* se desdobra diante dos nossos olhos através de câmeras cada vez mais discretas?). A guisa de referência, sobre este tema em especial, Deleuze possui pertinentes contribuições conceituais acerca daquilo que ele denomina por “sociedade do controle”, algo que, infelizmente, extrapola o curso dessa dissertação.

Embora possa haver um certo exagero, talvez, no delineamento dessa instituição tão importante, certamente não há nenhuma mentira. Basicamente, nosso sistema educacional, ainda que tenha avançado muito em alguns pontos em especial, ainda assim tem muito

daquele modelo próprio de instituição que ganha força desde o final do século XVI e que, ironicamente, teve seu modelo organizacional sustentado a partir do claustro e dos regimentos militares de campanha. (NUNES, 1981). Ali, bem como em outros aparelhos tais como os centros de ressocialização, os hospitais e os manicômios, ainda muito se respira de um ar pesado, insalubre e sufocante que, nos ardores de disciplinar e enquadrar, termina por intensificar o mal estar na civilização e, em grande medida, a anular grandes possibilidades de efetivo crescimento individual por parte daquele que é alvo de sua ação. Eis o poder disciplinar vestido com o seu traje mais funesto, um misto de jardim, de prisão e de sepultura. Logo, “é verdade que as escolas se parecem um pouco com as prisões”. (FOUCAULT *apud* GUIMARÃES, 1985, p. 11). E mesmo nos ambientes onde esta fúnebre aparência não salta tanto aos olhares, ainda assim está lá o tação implacável do poder disciplinar, porque sempre há vigilância contínua, sempre há a hierarquia, os exames, a sanção normalizadora, enfim, o próprio poder.

A instituição escolar constitui [...] um mundo carregado de proibições. Os regulamentos escolares cada vez mais brotam em maior número proibindo “correr no pátio do recreio”, até “pintar os lábios” ou “usar cabelos compridos”. A “disciplina” torna-se um dos valores fundamentais do mundo escolar, quase mais importante que o trabalho. Para a fazer respeitar, há os “vigilantes”, indivíduos tristes e pouco à vontade, como os oficiais do exército, atuando entre os alunos que troçam deles e o corpo docente que os despreza. Os castigos, evidentemente, sofreram uma evolução, sobretudo a partir do século XVIII, quando Rollin começou a denunciá-los, mas dizer que evoluíram não significa que tenham acabado, longe disso. (LOBROT, sem data, p. 43).

Fundamentalmente, assim, podemos perceber o quanto, ainda nos dias de hoje, o poder disciplinar circula e age sobre as nossas cabeças, junto aos nossos corpos, modelando-nos para uma sociedade que cobra uma determinada moral utilitária, um determinado padrão de conduta social. Não há, de fato, como estarmos totalmente imunes a ele, ninguém está definitivamente seguro diante do olhar atento do “Grande Irmão”, diante de toda a sua influência monumental. E um exame tal da realidade, embora tenha o efeito de um mal estar colateral, não pode e nem deve ser deixado de canto sem que sobre ele recaia uma crítica, um vislumbre, um minucioso e desesperado gesto de desconforto e de indignação.

Enquanto tecnologia de disciplinamento, nossas instituições tem a abrangência de uma grande rédea, de um grande grilhão, o que não quer dizer que necessariamente não possa haver uma fuga, um momento de prazer, um descanso. Como já expusemos anteriormente, o poder não age apenas para proibir ou normalizar, mas ele age também pelo afrouxamento, por sua extensão descontraída ao ócio e ao lazer e, até mesmo, em alguns casos, pela liberação total. Logo, devemos compreender o poder disciplinar muito mais como “uma rede produtiva que atravessa todo o corpo social” do que como “uma instância negativa que tem por função reprimir”. (FOUCAULT, 2007b, p. 08). A sociedade do controle é somente uma mais nova faceta da antiga ordem disciplinar.

Dando sequência assim ao andamento deste trabalho, passamos, no tópico seguinte, a analisar, segundo o pensamento foucaultiano extraído de suas percepções sobre a obra de Jeremy Bentham, a questão do panoptismo que se estrutura como mais um mecanismo de economia do poder disciplinar e que, por suas prerrogativas gerais, cumpre tecnologizar uma estrutura de punição e vigilância própria para o sistema sócio-econômico do capitalismo industrial moderno, porquanto se baseia numa relação de custo-benefício no que concerne ao gerenciamento institucional dos dispositivos de poder.

1.3 O Panóptico

Em uma de suas histórias mais belas, “O pedestre”, que integra um pequeno volume de contos intitulado *Os frutos dourados do sol* (1952), Ray Bradbury, o célebre escritor norte-americano do estado de Illinois, autor de *Fahrenheit 451* e d’*As crônicas marcianas*, narra-nos a desventurada história de Leonard Mead, um escritor fracassado e solitário que se recusa a aceitar os padrões de normalização impostos por uma sociedade progressista que preza pelo controle e pela disciplina dos seus cidadãos. Alheio às tecnologias e parafernálias que deslumbram o grande público e o mantém num estado permanente de controle e submissão, Mead desfruta de um hábito há muito esquecido pelas pessoas comuns e, todas as noites, quando os televisores estão ligados nas casas do subúrbio e ninguém mais se aventura a mostrar a sua cara nas ruas, ele, solitário e paciente caminha pelas vias regulares sem motivo algum, sem qualquer intenção, escutando apenas o barulho dos seus calçados que reverbera através do silêncio numa harmonia lânguida e compassada. A história em si é bastante simples: em certa noite de outono, enquanto caminhava sozinho

pelo calçamento brilhante de uma grande avenida iluminada pelas luzes de *xenon* e pelos televisores ligados nas casas, que lançavam seus espectros pelas vidraças das janelas, Mead vê-se subitamente interceptado por um carro de polícia – o único! - e é obrigado a prestar esclarecimentos acerca da sua atitude caminheira e solitária. O veículo, movido apenas por computadores e dispositivos tecnológicos, lança sobre o pedestre as suas luzes inquisidoras e logo uma voz metálica, emitida através de uma longa distância por um rádio transmissor, questiona acusativamente o motivo da sua empreitada noturna, tal como se Mead estivesse cometendo um grande desatino, algo como um crime, um delito grave. Por que caminhar numa noite tão fria se há, para todos os cidadãos, o lazer e a descontração de um televisor? Que pode haver de minimamente saudável numa atitude tal como aquela demonstrada pelo caminheiro? Acaso já não está tudo previsto, pensado e disciplinado para que as pessoas ajam segundo os estabelecimentos ditados pelo sistema? - Mead apenas caminhava, sem intenções mais profundas, sem desejos de revolução; contudo, sua cabeça estava sempre alerta, seus pensamentos, sempre à frente, e, numa sociedade disciplinar como aquela, com suas regras duras e o seu lazer barato, pensar era decerto um crime um tanto nefasto. Não se deve pensar com a própria cabeça aquele que deve agir maquinalmente em sociedade. Após um breve interrogatório impessoal, Mead foi convidado a entrar no automóvel da polícia, e a despeito de todas as suas queixas e justificações, foi por fim encaminhado para um “Centro Psiquiátrico de Pesquisa de Tendências Regressivas”, deixando para trás as ruas vazias por “todo o resto da noite fria de novembro”.

Esta história, um tanto soturna e desesperançada, ilustra com esmero o absurdo de uma sociedade totalmente disciplinar nos modelos em que a imaginam autores como Aldous Huxley e George Orwell. E, todavia, se eliminarmos o que há de fantasia e de pura estética literária em tudo o que narra esta pequena fábula moderna, o que nos sobra por fim? Será que, de uma forma geral, não nos sobra neste relato fatídico o vislumbre desesperado de uma visão da nossa própria época, da nossa tão louvada modernidade normativa e civilizada?

Uma regra geral norteia todo o desenvolvimento dessa história de mal estar. O panóptico, entendido como um princípio de normalização e disciplinamento social, avulta-se sem grandes disfarces através desse devaneio literário de Bradbury, e este é o assunto primordial de nossas observações neste tópico do trabalho, ou seja, justamente,

compreender em que consiste o princípio do panóptico para além do simples modelo de economia disciplinar pensado por Jeremy Bentham, e que Michel Foucault tão bem soube esmiuçar ao longo de sua produção acadêmica e filosófica.

Bentham foi um jurisconsulto inglês que viveu em meados da primeira metade do século XIX e, a despeito de toda a sua grande produção intelectual, não gozou de grande proeminência entre os pensadores de sua época, salvo, justamente, pelo seu trabalho acerca da legislação penal em que demonstrava a eficácia de um sistema de gerenciamento das prisões e economia das penas, sistema este que está diretamente relacionado à estrutura arquitetônica de construção das casas de força e de inspeção e que foi por ele denominado por “princípio do panóptico”. Segundo este autor, a decrepitude do sistema penal inglês – já anteriormente denunciada por Howard – era foco, por assim dizer, de imensos males e dispêndios financeiros para toda a sociedade civil inglesa. Enquanto condenado, um preso desfrutava apenas de um espaço nocivo e infecto de punição para as suas penas e, longe de transformar-se numa pessoa moralmente melhor, civilizada e afeita às necessidades civilizadoras do mundo, este terminava por fim apenas a agravar-se dentro de um círculo vicioso de criminalidade e desrespeito às leis e à ordem social. Verdadeiros depósitos de degredados, as prisões eram ambientes pestilentos repletos de doenças e palco de indecorosas atrocidades contra aqueles que, por algum motivo, nela estavam encarcerados, “um ambiente infecto e horrível, escola de todos os crimes e amontoamento de todas as misérias”. (DUMONT, 1840, p. 226).⁴ Ora, romper com este quadro deveras funesto foi o que motivou Bentham a produzir a sua obra do Panóptico. Urgia, sem grandes delongas, que o sistema carcerário inglês se modernizasse de modo a dispor aos prisioneiros não apenas uma situação mais humana de convivência prisional, mas, acima de tudo, que fosse capaz de reinserir no seio da sociedade civil pessoas moralmente transformadas afeitas ao trabalho e à ordem, isso empreendido com menores despesas para os cofres públicos e com maior eficiência administrativa.

O modelo pensado por Bentham é bastante simples e é Michel Foucault quem nos descreve a sua arquitetura e o seu sistema de funcionamento instrumental:

⁴ No original: “un séjour infect et horrible, école de tous les crimes et entassement de toutes les misères”. Todas as citações da obra de M. Dumont são traduções nossas, assim, primamos por oferecê-las sempre no original em notas de rodapé para que possam ser devidamente consultadas.

[...] na periferia, uma construção em anel; no centro, uma torre; esta possui grandes janelas que se abrem para a parte interior do anel. A construção periférica é dividida em celas, cada uma ocupando toda a largura da construção. Estas celas têm duas janelas: uma abrindo-se para o interior, correspondendo às janelas da torre, outra, dando para o exterior, permite que a luz atravessasse a cela de um lado a outro. Basta então colocar um vigia na torre central e em cada cela trancafiar um louco, um doente, um condenado, um operário ou um estudante. Devido ao efeito de contraluz, pode-se perceber da torre, recortando-se na luminosidade, as pequenas silhuetas prisioneiras nas celas da periferia. Em suma, inverte-se o princípio da masmorra; a luz e o olhar de um vigia captam melhor que o escuro que, no fundo, protegia. (FOUCAULT, 2007b, p. 210).

Fundamentalmente, o intuito de uma tal proposta não se embasava apenas segundo uma tarefa de conceder aos condenados uma maior humanidade no seu tratamento, mas, sobretudo, firmava-se na estruturação de uma economia de poder, um melhor gerenciamento do espaço prisional de modo a possibilitar às autoridades e ao estado um maior controle da população carcerária com menor dispêndio de energia e de recursos financeiros e humanos. Logo, o que está no bojo dessa boa intenção, não é apenas uma preocupação altruísta e beneficente de concessão aos presos de alguma dignidade ou respeito; muito mais fundo, lá nas entrelinhas, o modelo do panóptico é, acima de tudo, um dispositivo de disciplinamento e normalização seguro e diretivo o qual pode ser sumariamente aplicado não apenas àquela situação carcerária, porém, pode ser estendido sobre toda a sociedade como um modelo de vigilância contínua com pendores de se manter a ordem e o bom funcionamento do estado como um todo. Por tratar-se o prisioneiro de uma espécie desregrada, alheia às leis e à moral dominante, nada mais justo que o seu enquadramento seja algo profícuo para toda a sociedade para quem ele causou algum mal. Imolações e flagelos públicos, bem como a convivência em grandes depósitos infectos e degenerados nada podem somar à sociedade no sentido de ressarcir-la de todo o mal que lhe foi causado pelo criminoso; deve-se haver um contraponto, uma gratificação, logo, deve-se cortar o mal pela raiz impossibilitando-lhe um renascimento, assim como também se deve tornar à sociedade indivíduos remoralizados capazes de assumir os seus respectivos papéis no mundo do trabalho, da boa convivência, da civilidade enfim. Desse modo, a grande inventividade do panóptico consiste sobremaneira em:

Introduzir uma reforma completa nas prisões, assegurar a boa conduta efetiva e o melhoramento dos prisioneiros, fixar a saúde, a limpeza, a ordem, a destreza nas suas moradas, até então infectadas de corrupção moral e psíquica, fortificar a segurança pública diminuindo a despesa ao invés de aumentá-la, e tudo isto *através de uma simples idéia arquitetônica*, tal é o objetivo da sua obra. (DUMONT, 1840, p. 225, 226).⁵

O que se depreende de uma tal arquitetura, portanto, nada mais é do que um exagerado sentido de utilidade posto em funcionamento através de um modelo racionalizado. Enquanto tecnologia disciplinar, o panóptico tem a efetividade de uma norma, de um paradigma seguro de manutenção do controle e da ordem sobre todos os súditos, sobre cada sujeito, cada cidadão. Ele não se restringe às prisões ou às casas de força, mas pode ser aplicado com grande sucesso em outras tantas instituições: casernas, hospitais, asilos, escolas e até mesmo nos sistemas de informação. Sua ação, longe de ser apenas coercitiva, vigilante e disciplinadora, também é capaz de conceder segurança a despeito de todo o mal estar que ela pode impingir sobre os homens. Numa medida normalizadora, tanto pode manipular os indivíduos segundo os ditames da regra e da necessidade de moralização, como pode assegurar-lhes a efetividade de certos direitos, de certas condições essenciais de proteção à sua integridade física, mental e social. Assim como a vigilância se estende por sobre as pessoas para mantê-las na ordem, na integridade, também esta vigilância se desdobra sobre quem vigia, sobre inspetores, funcionários, agentes e subalternos; ninguém está imune ao olhar perscrutador que tudo vê e tudo examina, logo, não pode haver neste sistema qualquer possibilidade de abuso, de displicência, de insurreição. Assim, sua grande vantagem essencial está, justamente, “*na faculdade de ver com um golpe de vista tudo o que se passa*”. (DUMONT, 1840, p. 226).⁶

No fundo, se analisarmos friamente, podemos perceber o quanto é pedagógica a tarefa do panóptico no que concerne à sua ação disciplinar. Enquanto princípio de utilidade, sua arquitetura expandida sobre a sociedade consiste, de uma maneira geral, em educar para os padrões estabelecidos todo e qualquer sujeito que se encontre despreparado, indisciplinado. Seguindo a lógica do pensamento de Locke, o panóptico configura-se,

⁵ “Introduire une réforme complète dans les prisons, s'assurer de la bonne conduite actuelle et de l'amendement des prisonniers, fixer la santé, la propreté, l'ordre, l'industrie dans ces demeures, jusqu'à présent infectées de corruption morale et physique, fortifier la sécurité publique en diminuant la dépense au lieu de l'augmenter, et tout cela *par une simple idée d'architecture*, tel est l'objet de son ouvrage”. (DUMONT, 1840, p. 225, 226).

⁶ “[...] *la faculté de voir d'un coup d'oeil tout ce qui s'y passe*”. (DUMONT, 1840, p. 226).

sobretudo, como um aparelho de “aquisição de virtudes”, porquanto que, para um homem verdadeiramente civilizado, nada pode ser tão louvável como saber colocar-se no seu lugar, ter consciência das regras e retidão moral suficiente para partilhar do convívio entre os seus iguais. Nestes termos, enquanto tarefa educativa e de precaução, o sistema do panóptico é deveras semelhante à idéia de educação proposta por Locke para quem “educar é habituar o menino a dominar as suas próprias inclinações e submeter os seus apetites à razão”. (LOCKE *apud* NUNES, 1981, p. 90).

O panoptismo foi uma invenção tecnológica na ordem do poder, como a máquina a vapor o foi na ordem da produção. Esta invenção tem de particular o fato de ter sido utilizada em níveis inicialmente locais: escolas, casernas, hospitais. Fez-se nesses lugares a experimentação da vigilância integral. Aprendeu-se a preparar os dossiês, a estabelecer as notações e as classificações, a fazer a contabilidade integrativa desses dados individuais. Claro que a economia – e o sistema fiscal – já tinham utilizado alguns desses processos. Mas a vigilância permanente de um grupo escolar ou de um grupo de doentes é outra coisa. E esses métodos foram, a partir de determinado momento, generalizados. [...] E se por acaso qualquer coisa neste olhar universal viesse a se relaxar, se ele cochilasse em algum lugar, o Estado não estaria longe da ruína. O panoptismo não foi confiscado pelos aparelhos de Estado mas estes se apoiaram nessa espécie de pequenos panoptismos regionais e dispersos. De modo que, se quisermos apreender os mecanismos de poder em sua complexidade e detalhe, não poderemos nos ater unicamente à análise dos aparelhos de Estado. (FOUCAULT, 2007b, p. 160).

Eis a grande contribuição do pensamento foucaultiano no que esta possui de inovadora no entendimento das relações de poder, sobretudo, no tange à questão dos aparelhos de Estado, mais especificamente suas instituições seculares estruturadas a partir de uma base hierárquica e burocrática. Ao contrário de alguns marxistas como Bourdieu e Althusser, que entendiam as instituições humanas apenas como dispositivos de coerção e de reprodução ideológica, Foucault submete-as a um olhar mais crítico, mais aguçado, e, a partir deste apuramento, concebe-as como espaços de circulação, ambientes onde o poder circula continuamente atravessando os indivíduos e continuamente lançando sobre eles uma carga de potência que não tem um lugar fixo, porquanto o poder sempre muda de mãos, persiste em permutas contínuas entre sujeitos e objetos. Ao mesmo tempo em que uma determinada instituição como a escola, por exemplo, ou um centro de ressocialização se configuram como ambientes disciplinares, de contínuo controle, panópticos, também estas

mesmas instituições são focos de resistência, de choques, de combates intermináveis entre pessoas através de múltiplos discursos de verdade. Por formarem sujeitos vigiados, também acabam por formar os vigilantes de seus princípios e verdades. Continuamente de suas entranhas tomam fôlego novas formas de resistência que engrossam o combate para além do mero campo das ideologias; tudo se passa no terreno do inimigo, e do próprio panoptismo que é marca destas instituições também renascem novas esperanças de emancipação, de crítica, de revolução. Talvez seja este um dos motivos pelo qual Foucault tenha sido, em vida, um grande ativista em diversas frentes, sobretudo, no que concerne à questão dos direitos humanos para populações tais como a dos prisioneiros e dos homossexuais. Segundo Foucault (2007b), haveria um certo exagero ou falta de bom senso por parte de certos marxistas no que diz respeito ao exacerbado valor que estes concediam às suas análises acerca das instituições estatais. Para além dos muros das escolas, dos hospitais, das prisões ou dos asilos, o panóptico faz-se presente, sobretudo nas relações cotidianas, no entendimento que as pessoas têm de si mesmas, na linguagem, na diversidade. Todo mundo está vigiado e todo mundo vigia, todos são prisioneiros e também são inspetores. O olho do “Grande Irmão” nunca descansa de fato; ele está em todos os lugares, em todos os cantos, em todos os lares. Sua vigilância nervosa age tanto sobre o banqueiro internacional que investe milhões de dólares em fundos de comércio, como age também sobre gerentes, subalternos, faxineiros, pessoas que, aparentemente, não tem nada a ver umas com as outras, salvo, às vezes, certos interesses em comum. Esse sistema de permanente vigilância faz parte do poder disciplinar e, em verdade, poderíamos dizer, é ele mesmo a sua face mais humana. Interligado num emaranhado de teias que se cruzam e se deslocam, o poder atua tanto no plano da verticalidade – como gostam de frisar os marxistas mais ortodoxos – como no plano da microfísica, da invisibilidade caudilha das pessoas comuns, porquanto em tudo que respira lá está o poder. Falamos assim de um mundo disciplinado e disciplinador onde o poder circula incessantemente por todos os lados, um “teatro moral”, para usarmos uma expressão de Dumont (1840), exatamente um grande e multifacetado Panóptico como o pensou Jeremy Bentham.

Enquanto aparelho de poder, espaço disciplinador e ambiente próprio desse modelo que cuidadosamente ousamos esmiuçar, certamente que a escola não está muito diferente, nos dias de hoje, daquelas prisões e casas de força que eram o alvo mais direto do

empreendimento panóptico de Bentham, guardando-se a ressalva de que somente estas últimas, ainda hoje, possuem a legitimidade de vigiar e punir abertamente, sem disfarces, sem máscaras, porquanto sua função primordial é, antes de tudo, fazer pagar o indivíduo que, por algum motivo ou inclinação perversa, causou algum mal à sociedade, à democracia, à ordem enfim. (FOUCAULT, 2000b). Cabe à escola velar pela educação formal dos homens, formatá-los à realidade, inseri-los no mundo da produtividade. Logo, nada mais natural que todo o empreendimento pedagógico seja também um empreendimento panóptico por si mesmo, daí o fato de o próprio Bentham justificar sua “pedagogia” ao afirmar que: “Velar pela educação de um homem, é velar sobre todas as suas ações [...]”⁷(BENTHAM *apud* DUMONT, 1840, p. 225). E mesmo se partirmos do pressuposto de que, como afirma Foucault, a sociedade disciplinar já teria entrado em declínio em favor de uma nova forma de sociedade do controle, ainda assim esta perspectiva não nos parece inválida, porquanto que, embora nos nossos dias a disciplina não seja de fato tão engessada ou evidente, ainda assim as funções de controle (que vão desde os protocolos pessoais até as estimativas do IDEB⁸, por exemplo, no caso das escolas) têm em si a finalidade máxima de manter a ordem social das coisas, forçando as pessoas a assumirem posturas disciplinares já demandadas por um imperativo moral que está em plena afinidade com a lógica estrutural do capitalismo e, sobretudo, do Mercado.

Finalmente, e para melhor ilustrarmos a contemporaneidade do panoptismo, nada mais justo que recordarmos a disposição de quadriculamento das nossas instituições de uma forma geral, quadriculamento este o qual permite que cada indivíduo permaneça exatamente no lugar onde deve estar e que, em cada lugar, haja de fato um indivíduo. (FOUCAULT, 2000b). Pois que, desde o germe do dispositivo disciplinar e econômico elaborado por Bentham, lá está este compartimentamento da realidade, porquanto tudo deve estar ordenado e rotulado para que “cada macaco fique no seu devido galho” sem prejuízos para o sistema, para o progresso, para a civilização. Este tipo de quadriculamento geográfico, antes de ser apenas normativo, é também econômico e pode ser perfeitamente

⁷ “Veiller à l'education d'un homme, c'est veiller à toutes ses actions”. (BENTHAN *apud* DUMONT, 1840, p. 225).

⁸ Sigla de Índice de Desenvolvimento da Educação Básica o qual, resumidamente, consiste numa ferramenta burocrática de medição quantitativa do grau de eficiência da Educação Básica levado a cabo nas escolas brasileiras e que tem profunda relação com estratégias políticas de captação de recursos financeiros em instâncias internacionais tais como o FMI (Fundo Monetário Internacional) e com o Banco Mundial.

visualizado nas mais diversas instituições humanas, na organização das cidades e dos Estados modernos. No caso das escolas, por exemplo, é ele o responsável pela subdivisão disciplinar dos conteúdos, pela organização das séries e mesmo pela composição didática dos currículos operacionais ou ocultos. Fruto de uma pedagogia que tem sua história nas percepções de Ratke e no surgimento de colégios como o de Montaigu (1509), na França, o quadriculamento nada mais é do que um dispositivo do poder disciplinar que age através das suas três grandes disposições fundamentais: a hierarquia, a sanção normalizadora e o exame, sempre no sentido de promover uma determinada ortopraxia social mediada pelas urgências do mercado, da ordem e do gerenciamento do tempo livre de cada educando, de cada cidadão.

Essa pedagogia tão útil reconstituirá no indivíduo preguiçoso o gosto pelo trabalho, recolocá-lo-á por força num sistema de interesses em que o trabalho será mais vantajoso que a preguiça, formará em torno dele uma pequena sociedade reduzida, simplificada e coercitiva onde aparecerá claramente a máxima: quem quer viver tem que trabalhar. (FOUCAULT, 2000b, p. 100).

Dando continuidade a este trabalho, passamos na sequência a discutir um pouco o conceito de governamentalidade para Foucault, conceito este que é de suma importância para melhor compreendermos o seu pensamento de uma forma geral, bem como para relacioná-lo com algumas questões de âmbito mais diretamente pedagógico.

1.4 A Governamentalidade

Em 01 de Fevereiro de 1978 Foucault ministrou o tema da governamentalidade em seu curso no *Collège de France*, e a partir daí advém as observações tecidas neste tópico do nosso trabalho.

Fundamentalmente podemos afirmar que se trata esta temática de uma análise dos dispositivos de bom gerenciamento da sociedade sob o Estado numa relação que implica segurança, população e governo. O que Foucault nos demonstra primeiramente, a guisa de introdução, trata-se de um *check-up* epistemológico do desenvolvimento da Economia Política desde o século XVI, e nestes termos o autor aponta uma espécie de retorno ao estoicismo em que o que está em jogo não é apenas mais uma questão de se manter a

soberania do Príncipe através de um determinado espaço geográfico, mas, muito mais do que isso, possibilitar através de mecanismos seguros e racionais um governo das almas das pessoas através de uma concentração estatal em contraste com a dispersão e dissidência religiosa dentro do próprio seio do Estado. (FOUCAULT, 2007b).

Para sustentar a sua argumentação, Foucault parte, inicialmente, de uma breve análise da clássica obra de Machiavel, *O príncipe*, na qual, - segundo ele - haveria uma relação de exterioridade entre o monarca e o seu principado de modo que o Estado nada mais seria senão um agrupamento dos interesses particulares do Príncipe em relação a si próprio, sem levar em consideração os interesses do Estado compreendido em tudo o que este possui de complexo: suas pessoas, seus bens, suas características físicas, culturais, etc. Estudando as obras de autores contrários a Machiavel, especialmente Guillaume de La Perrière, Foucault defende que, a partir do século XVI, já se estruturava na Europa um novo dispositivo de governo em que a razão de suas funções seria o bem estar das pessoas em contraposição aos interesses únicos do Príncipe. Enquanto que para Machiavel o Estado era o próprio monarca compreendido nos usos e abusos de suas funções hereditariamente acumuladas, para Perrière e outros, como La Mothe Le Vayer, este deveria remeter-se, sobremaneira, em três aspectos fundamentais de ação disciplinar: o governo de si mesmo, que se relacionava à moral; o governo familiar, ligado à economia e; finalmente, o bom governo do Estado, funções essenciais da política num sentido lato. Trata-se de uma nova visão de pedagogia política, sobretudo, em que os interesses do Delfim são postos em segundo plano em favor dos interesses da população, dos súditos, ou seja, do próprio estado. “Governar um Estado significará, portanto, estabelecer a economia ao nível geral do Estado, isto é, ter em relação aos habitantes, às riquezas, aos comportamentos individuais e coletivos, uma forma de vigilância, de controle tão atenta quanto a do pai de família”. (FOUCAULT, 2007b, p. 281). A arte de governar, para além do poder exclusivo do Príncipe deve estabelecer uma continuidade ascendente e descendente, assim, um bom governante deve, num primeiro instante, ser capaz de comandar a si próprio, seus bens, sua família, seus interesses, daí o sentido ascendente de continuidade; em contrapartida, também existe nessa relação uma característica de exemplo, porquanto todas as pessoas devem também possuir condições de comandar suas próprias inclinações, seus bens, suas vidas, daí o caráter descendente dessa continuidade que visa expandir por sobre todo o

estado um sistema racionalizado de autogoverno inspirado nas ações do governante. Nestes termos: “A pedagogia do príncipe assegura a continuidade ascendente da forma de governo; a polícia, a continuidade descendente. E nos dois casos o elemento central desta continuidade é o governo da família, que se chama de economia”. (FOUCAULT, 2007b, p. 281).

Essa alteração governamental que se passa do campo da pura soberania do Príncipe para o campo da Economia Política fica bastante evidente na noção de “contrato social” defendida por Rousseau. Segundo ele:

O interesse mais premente do chefe, que é também o seu mais indispensável dever, consiste em zelar pela observância das leis de que é ministro e sobre as quais se fundamenta toda a sua autoridade. Se ele deve fazer com que sejam observadas pelos outros, com muito mais razão deve ele mesmo, que goza de todo o seu favor, observá-la, pois seu exemplo tem tal força que, mesmo se o povo estivesse de acordo em aceitar que ele se livrasse do jugo da lei, deveria abster-se de aproveitar uma prerrogativa tão perigosa, posto que outros logo se esforçariam para por sua vez usurpá-la e, frequentemente, em seu prejuízo. (ROUSSEAU, 1958, p. 291, 292).

Grosso modo, assim, podemos supor tratar-se a governamentalidade de um processo contínuo e econômico de moralização das relações de poder com vistas a se manter a ordem social de modo a possibilitar um melhor desenvolvimento do estado nos usos gerais de suas funções. Assim, muito mais que zelar por um determinado espaço territorial, geográfico, cumpre ao Estado, acima de tudo, zelar sobre um conjunto de homens e de coisas, coisas estas que englobam um conjunto bastante amplo de bens materiais, intelectuais, políticos, culturais e econômicos. Nas palavras de La Perrière: “[...] governo é uma correta disposição das coisas de que se assume o encargo para conduzi-las a um fim conveniente”. (LA PERRIÈRE *apud* FOUCAULT, 2007b, p. 283). Mas de que fim conveniente estaríamos tratando nós afinal? - De uma teleologia que cumpre, em última instância, moralizar o tecido social em favor do sistema sócio-econômico, seu desenvolvimento, sua racionalização instrumental.

A questão não é apenas de se seguir a lei ou de se fazê-la seguir; para que haja de fato um verdadeiro governo, nestes termos, cumpre que a lei seja expressão de um poder maior que está para além dos quereres do Príncipe, mas que seja antes de tudo uma

expressão de bem estar de todo o Estado. Para ilustrar esta nova compreensão de governo, Foucault dá-nos o exemplo de um navio. Segundo ele:

O que é governar um navio? É certamente se ocupar dos marinheiros, da nau e da carga; governar um navio é também prestar atenção aos ventos, aos recifes, às tempestades, às intempéries, etc.; são estes relacionamentos que caracterizam o governo de um navio. Governar uma casa, uma família, não é essencialmente ter por fim salvar as propriedades da família; é ter como objetivo os indivíduos que compõem a família, suas riquezas e prosperidades; é prestar atenção aos acontecimentos possíveis, às mortes, aos nascimentos, às alianças com outras famílias; é esta gestão geral que caracteriza o governo e em relação ao qual o problema da propriedade fundiária para a família ou a aquisição da soberania sobre um território pelo príncipe são elementos relativamente secundários. O essencial é portanto este conjunto de coisas e homens; o território e a propriedade são apenas variáveis. (FOUCAULT, 2007b, p. 282, 283).

Apesar da necessidade de se governar o estado como se se tratasse de um navio, isso de modo algum implica que isto deva ser levado a cabo através da violência explícita, daí o modelo do zangão, que comanda a sua colméia sem precisar em momento algum fazer uso do seu ferrão. (FOUCAULT, 2007b). Enquanto projeto moralizador, a governamentalidade tem a eficiência de um mecanismo totalmente *sui generis*; seu poder de policiamento se firma muito mais no disciplinamento e na vigilância contínuas que, necessariamente, na exposição de um poder exemplar que pune e que se faz obedecer pela imolação.

No fundo de todo este desenvolvimento econômico da governamentalidade, assim, podemos situar o próprio desenvolvimento do mercantilismo comercial e do cameralismo⁹ que constituem o germe de toda a modernidade econômica das relações de poder no Mundo Ocidental. Enquanto sistema econômico, o mercantilismo traz consigo uma série de determinações, leis e regulamentos que visam consolidar um modelo de produção totalmente inédito e que dispõe da força pessoal de cada cidadão para ter fôlego suficiente para levar adiante a sua empresa, ou seja, desenvolver os meios de produção em favor da centralidade acumulativa do Estado moderno com vistas a possibilitar ao mesmo o seu

⁹ O cameralismo se relaciona com a política germânica do século XVIII no que esta tem de inovador no que concerne ao desenvolvimento administrativo do Estado. “As características do cameralismo podem substancialmente resumir-se numa só, da qual dependem todas as outras; globalidade na abordagem dos diversos temas da experiência política, dos quais se tenta uma reconstrução teórica unitária, em consonância não casual com a coerência e unidade da forma de Estado que se impôs em alguns territórios da Alemanha: o estado de polícia”. In: BOBBIO, N; MATTEUCCI, N; PASQUINO, G. *Dicionário de Política*. 2. ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1986, p. 137.

pleno desenvolvimento material e humano. E como salienta Foucault, apesar deste impulso ser alento próprio deste período, somente a partir do século XVIII haverá de fato a consolidação da sociedade disciplinar em detrimento dos protecionismos da soberania, porquanto somente nesta fase do desenvolvimento da governamentalidade poder-se-á dizer de uma consciência efetivamente racional de estruturação do poder disciplinar pela instrumentalização do modelo de família. Logo:

[...] a família vai tornar-se instrumento, e instrumento privilegiado, para o governo da população e não modelo quimérico para o bom governo. Este deslocamento da família do nível de modelo para o nível de instrumentalização me parece absolutamente fundamental, e é a partir da metade do século XVIII que a família aparece nesta dimensão instrumental em relação à população, como demonstram as campanhas contra a mortalidade, as campanhas relativas ao casamento, as campanhas de vacinação, etc. Portanto, aquilo que permite à população desbloquear a arte de governar é o fato dela eliminar o modelo da família. (FOUCAULT, 2007b, p. 289).

Ora, longe de atuar como um paradigma quase *divino* de sustentação das sociedades modernas, percebemos que a família passa a ser verdadeiramente o foco de ação de um poder que, através de múltiplos dispositivos, tende a agir sobre ela no sentido de formatá-la à realidade ao mesmo tempo em que dela se extrai todas as informações relevantes para a efetividade das ações normalizadoras e disciplinadoras de subsídios morais. Sobretudo, a sexualidade da família torna-se um objeto de estudo que, desde o século XVII, sustentará toda uma infinidade de discursos: o discurso dos médicos, dos pedagogos, dos moralistas, dos patrões, e por aí vai. Muito mais que simplesmente reprimido, lançado à marginalidade e ao esquecimento, o sexo passa a ser um dos fatores fundamentais de interesse e de atuação do poder, porquanto é através dele que se compreende as populações, sua dinâmica de natalidade e mortalidade, suas práticas procriadoras ou não, seu desenvolvimento, suas doenças, etc.

Uma das grandes novidades nas técnicas de poder, no século XVIII, foi o surgimento da “população”, como problema econômico e político: população-riqueza, população-mão-de-obra ou capacidade de trabalho, população em equilíbrio entre seu crescimento próprio e as fontes de que dispõe. Os governos percebem que não têm que lidar simplesmente com sujeitos, nem mesmo com um “povo”, porém com uma “população”, com seus fenômenos específicos e suas variáveis próprias: natalidade, morbidade,

esperança de vida, fecundidade, estado de saúde, incidência de doenças, forma de alimentação e de *habitat*. (FOUCAULT, 2007a, p. 31).

No que tange às suas explicações acerca da governamentalidade, portanto, Foucault demonstra-nos que, de uma maneira geral, esta pode ser compreendida sob três grandes perspectivas fundamentais: primeiramente, enquanto política econômica baseada em cálculos e táticas que se servem de dispositivos de segurança, técnicas e procedimentos e que visam, através das instituições, estabelecer um governo ou uma arte de governar com base numa Economia Política a qual deve agir, sobretudo, sobre as populações; depois, como uma tendência ocidental de desenvolvimento dos aparelhos de Estado e, finalmente, como o resultado de um processo em que se substitui o Estado de Justiça medieval pelo Estado Administrativo que, desde o século XVI passou a ser governamentalizado pela tríade: soberania-disciplina e gestão governamental (o que não implica necessariamente numa substituição da sociedade de soberania por uma sociedade disciplinar passando desta para uma sociedade de governo). (FOUCAULT, 2007b).

Para Foucault, o cerne filosófico da governamentalidade estaria calcado no desenvolvimento de uma pastoral cristã a qual, tendo se elevado sobre o Império Romano, instituindo o cristianismo como religião oficial, teria subsidiado aos homens um ideal de gerenciamento em que as vidas são regidas dentro de um círculo moral onde as pessoas são percebidas como ovelhas, ou seja, devem ter sua vida tangida pelo governante, pelo pastor, o qual, em última instância, só deseja de fato a salvação e a segurança de todo o seu rebanho. De uma maneira geral, essa idéia vai ao encontro das observações estabelecidas por Nietzsche (2004c) no que tange à genealogia da moral, porquanto o cristianismo teria sido, para ele, desde os seus primórdios, um sistema de poder em que a moral de rebanho é elevada à categoria de bem supremo, tresvalorando-se bem em mal, o certo em errado, a nobreza em ressentimento e submissão. Tangido feito gado, o homem pode ser bem direcionado, aprende a passividade e torna-se mais direcionável para aquele que ostenta o cetro e guia a sua sorte pelos campos abertos, pelos prados. E embora este seja, portanto, um dos elementos fundadores centrais da governamentalidade, ou seja, o que compete ao desenvolvimento e ação de uma pastoral cristã, Foucault também nos mostra que esta, para efetivamente inserir-se através da modernidade como poder de governo e economia política teve ainda de amparar-se através de técnicas diplomáticas e militares e, sobretudo,

pela ação da polícia, conforme os modelos e urgências de uma sociedade disciplinar. Como aponta Rafael Alcadipani:

Foucault se interessou pelo governo como atividade ou prática para tentar compreender no que elas consistem e como são realizadas. É neste contexto que ele discute a noção de governamentalidade, que concerne à natureza da prática de governar, cuja característica fundamental seria uma prática de soberania política que busca governar as pessoas em conjunto ao mesmo tempo em que se preocupa com cada indivíduo, ou seja, uma gestão que procura ser totalizante e individualizante ao mesmo tempo. (ALCADIPANI, 2008, p. 98).

Se trouxermos a questão da governamentalidade para os dias de hoje com o intuito de melhor entendermos o funcionamento geral dos nossos Estados e de seus aparelhos de disciplinamento e controle, suas técnicas de poder, seus procedimentos e leis, o que podemos por fim deferir de sua ação no que tange ao comando e formação e de nossas próprias vidas, de nossos próprios pendores e, mesmo, de nossas práticas dentro do âmbito social no que compete às relações de poder, sua microfísica e macrofísica fundamental? Ora, certamente que não passa despercebido para qualquer um que minimamente se disponha a olhar o mundo de frente, criticamente, que vivemos numa sociedade governamental estruturada segundo um modelo de Economia Política e, justamente por isso, somos também objetos e agentes de transmissão e emissão do seu poder, desde o primeiro instante quando surgimos para a vida, desde a infância mais tenra, *ab ovo*. Analisando as instituições escolares, por exemplo, podemos perceber o quanto há nelas dessas prerrogativas gerais da governamentalidade: o poder disciplinar, a hierarquia, a gestão econômica de bens e de pessoas. Por mais que nos voltemos contra o rebanho, somos sempre parte dele, somos sempre mais uma ovelha que se controla e que é também controlada. Desde que nascemos, estamos já inseridos em um mundo para o qual devemos nos adequar, um mundo pleno de leis, de regras de boa convivência, de responsabilidades e, principalmente, de trabalho, sem o qual não poderemos viver honradamente. Iniciamos cada vez mais cedo a nossa institucionalização através da escola, ali, aprendemos a conviver em grupos, somos moralizados e preparados para assumir nossas responsabilidades no mundo da produtividade. À escola, percebida neste prisma, cumpre disciplinar nossos pendores egoísticos, cumpre, sobretudo, aproximar cada vez mais a

normalidade sobre todos nós, seja através de práticas behavioristas de ação e de reação, seja no reconhecimento dos estágios de maturação estudados por Piaget ou mesmo pelas boas intenções socializadoras de pedagogias revolucionárias ou radicais. Assim, “não se trata de impor uma lei aos homens, mas de dispor as coisas, isto é, utilizar mais táticas do que leis, ou utilizar o máximo de leis como táticas”. (FOUCAULT, 2007b, 284).

Resgatando um pouco as nossas discussões anteriores, assim, podemos afirmar que tudo o que tratamos até aqui se engendra numa única e desconcertante verdade que nos atravessa: a verdade do poder. Nestes termos, nossa sociedade governamental, com todos os seus dispositivos, sanções e regulamentos trata-se, acima de tudo, de uma sociedade disciplinar. Todas as nossas instituições integram esse modelo maior, tudo faz parte da grande maquinaria sobre a qual nos movemos e que também se move sobre todos nós. Não há panoptismo que não atue pelas vias de algum dispositivo instrumental, e também não há instrumentalização que não seja direcionada sobre o corpo do Estado, ou seja, sobre as pessoas, seu elemento essencial. Para Foucault há um grande equívoco em se exagerar o papel do Estado ou dos seus dispositivos no que concerne à alienação das pessoas, seu enquadramento, sua normalização moral. Tudo e todos são partes dessa lógica, ninguém está a salvo, mas ninguém é de fato vítima ou culpado dessa relação, porquanto o poder circula e atravessa a complexidade do Todo, ele está tanto na superestrutura como nos discursos de verdade que alimentam as mínimas relações entre os homens, daí a sua crítica ao marxismo (não necessariamente a Marx). Sair desse círculo vicioso, romper as amarras que nos coisificam e minorizam é muito mais o fruto áspero de uma ação solitária, de uma resistência simbólica que, propriamente, o resultado de uma ação política revolucionária se a compreendermos, por exemplo, nos anseios do comunismo leninista. Como afirma Foucault:

Sabemos que fascínio exerce hoje o amor pelo Estado ou o horror do Estado; como se está fixado no nascimento do Estado, em sua história, seus avanços, seu poder e seus abusos, etc. Esta supervalorização do problema do Estado tem uma forma imediata, efetiva e trágica: o lirismo do monstro frio frente aos indivíduos; a outra forma é a análise que consiste em reduzir o Estado a um determinado número de funções, como por exemplo ao desenvolvimento das forças produtivas, à reprodução das relações de produção, concepção do Estado que se torna absolutamente essencial como alvo de ataque e como posição privilegiada a ser ocupada. Mas o Estado – hoje provavelmente não mais do que no decurso da sua história – não teve esta unidade, esta

individualidade, esta funcionalidade rigorosa e direi até esta importância. Afinal de contas, o Estado não é mais do que uma realização compósita e uma abstração mistificada, cuja importância é muito menor do que se acredita. O que é importante para nossa modernidade, para nossa atualidade, não é tanto a estatização da sociedade mas o que chamaria de governamentalização do Estado. (FOUCAULT, 2007b, p. 292).

O que Foucault parece nos indicar, portanto, não é a urgência de uma luta rigorosa e desesperada contra o Leviatã, como se este estivesse pronto a engolir-nos a qualquer momento, porém, ele nos fala de uma resistência contra a governamentalização, não exatamente naquilo que ela tem de profícuo à civilização e à sociedade, mas naquilo que ela traz de coisificante, desumanizador e totalitário. Como cantou Raul Seixas numa de suas canções¹⁰, não basta travar pela vida toda uma inútil luta com os galhos, já que é no tronco, efetivamente, que se encontra o problema, o *ethos* da ação, ou seja, o seu lugar de atuação, seu terreno por excelência. E não há outra forma de combate que não seja senão através dos recursos da razão; circulamos continuamente no terreno do inimigo, somente pelo bom senso, pela “atitude crítica” é que de fato podemos dispor de elementos de superação e resistência, porquanto não se combate o irracionalismo e a barbárie senão através da própria razão, tal como outrora Kant já ousou argumentar. Eis aí, portanto, o assunto para a nossa próxima e derradeira seção deste capítulo: analisar o conceito de “atitude crítica” segundo o pensamento filosófico de Michel Foucault.

1.5 A “Atitude Crítica”

Em 1784, apenas cinco anos antes da tomada da Bastilha, Kant publicou em forma de artigo jornalístico um de seus textos mais famosos e discutidos por leigos e filósofos de “carteirinha”; trata-se da memorável *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* em que o corajoso pensador alemão de Königsberg – o preferido de Frederico II – exortava ao grande público o seu apelo em favor do esclarecimento, da maioridade, da razão, porquanto para Kant, naquele momento da história em que ele se fazia ouvir, nenhuma outra tarefa era tão urgente quanto a de romper com a menoridade que infantiliza e rebaixa; nenhum outro bem era tão louvável como o conhecimento e a razão já que, somente a partir deles, se

¹⁰ Na música *As aventuras de Raul Seixas na cidade de Thor*.

poderia, efetivamente, votar aos homens uma verdadeira liberdade, uma plena e cônica autonomia participativa. Assim, Kant inicia seu artigo de forma retumbante, quase panfletária, poderíamos exagerar um pouco, e já no primeiro parágrafo lança a definição de seu objeto de análise dispondo sem maiores delongas do que se trata para ele a noção de “esclarecimento”. Segundo Kant:

Esclarecimento [*Aufklärung*] é a saída do homem de sua menoridade da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade, se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. *Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso do teu próprio entendimento, tal é o lema do Esclarecimento [*Aufklärung*]. (KANT, 2008).

Contrariamente ao que dispõe Platão em seu igualmente famoso “mito da caverna”, Kant devota aos próprios seres humanos a condição de se romper com as sombras, ou seja, com a ignorância que mantém na escuridão, na desrazão. Pois em Platão a noção de “destino”, de teleologia determinista é bastante gritante; a ação de rompimento dos grilhões que prende o homem à parede da caverna é quase um ato fortuito, um evento divino proporcionado por uma força que está para além do prisioneiro, daí o fato deste não conseguir convencer as outras pessoas na caverna a saírem da escuridade, do grilhão que as mantém escravas de uma percepção de mundo em que se toma por realidade apenas os espectros lançados do mundo exterior pelas luzes que se projetam no interior da caverna. Por mais intensa que seja a claridade apreendida por aquele que se lançou ao mundo de fora, ainda assim este não deixa de sujeitar-se a um destino terrível, e por querer partilhar com seus companheiros de sombras as luzes que pôde ver e todo o calor que sentiu, ainda assim este é destruído, chacinado, e sua tarefa de esclarecimento torna à escuridão e ao silêncio, como que se se tratasse de uma punição por um ato impensado de rebeldia contra uma força maior, contra os deuses enfim. Dir-se-á, portanto, que na alegoria de Platão há também um pouco do martírio de Prometeu, esse destemido amante dos homens que por querer doar-lhes a luz divina, foi condenado a penar aprisionado num rochedo, enquanto, todos os dias, um abutre lhe comia o fígado que sempre se regenerava para mantê-lo, assim, num contínuo estado de sofrimento. Podemos também lembrar do advento da queda judaica

em que Adão e Eva são banidos do Paraíso por sua desobediência à vontade de Deus Todo Poderoso. Afinal, que outro fruto era aquele que a serpente apresenta à Eva senão o pomo mais viçoso da árvore da ciência do bem e do mal? Não se tratava, de fato, do conhecimento, da razão? - Viver no Paraíso, deveras, não era viver na ignorância do mundo natural, este mundo tão vasto em que a nudez não significava absolutamente nada, porquanto nada podia ser moral ou imoral?

Como podemos depreender pela metáfora do mito da caverna, a idéia de esclarecimento para Platão não era, de fato, uma condição imanente ao homem, já que este, mesmo que exposto à luz do sol que cega, mas revigora, não possui forças suficientes para fugir ao seu destino, ou seja, aos determinismos concatenados por um “além do homem” em relação ao próprio homem. Como Nietzsche tão bem soube compreender acerca de Platão e do platonismo, este não passava de rebaixamento niilista da própria condição humana, um abrir-mão-da-vida em nome de uma posição ascética que, em última instância, tem por finalidade e por essência somente a busca do nada. E também o cristianismo não seria diferente, logo, Nietzsche dele dirá tratar-se de um “platonismo para o povo”, verdadeira exacerbação da decadência que tem em Sócrates o seu maior precursor e em Paulo a sua igreja. Nas palavras de Nietzsche:

O cristianismo é um sistema, uma visão elaborada e *total* das coisas. Se arrancarmos dele o conceito central, a fé em Deus, despedaçamos também o todo: já não temos nada de necessário nas mãos. O cristianismo pressupõe que o homem não sabe, não *pode* saber o que para ele é bom e o que é mau: acredita em Deus, o único a saber. A moral cristã é uma ordem; sua origem é transcendente; ela está além de toda crítica, de todo direito à crítica; ela tem a verdade apenas se Deus for a verdade – ela se sustenta ou cai com a fé em Deus. (NIETZSCHE, 2006a, p. 65, 66).

Ora, a despeito de toda a sua crítica a Kant, marcada, sobremaneira, pela sua desqualificação de todo e qualquer tipo de juízo sintético *a priori*, Nietzsche não deixa de tomar em suas mãos a mesma bandeira do Iluminismo que Kant ousou erguer em favor da razão na sua defesa aberta pelo esclarecimento. *Sapere aude!* - De fato, e este é ponto em que queríamos chegar, a apologia kantiana à racionalidade; a busca pelo rompimento com a menoridade trata-se decerto de um rompimento com essa noção de cristianismo revelada por Nietzsche e, desse modo, uma recusa aberta ao determinismo aludido no mito da

caverna, sua teleologia ascética, sua impotência real. Pois Kant vota aos próprios homens a tarefa de se romper com as sombras; pertence, segundo ele, à vontade humana a oportunidade de sair da menoridade e da ignorância, basta que para isso haja coragem para ousar saber, coragem que dissolve a preguiça e a apatia, em última instância, coragem para tomar as rédeas de sua própria existência.

Só a crítica pode cortar pela raiz o *materialismo*, o *fatalismo*, o *ateísmo*, a *incredulidade* dos espíritos fortes, o *fanatismo* e a *superstição*, que se podem tornar nocivos a todos e, por último, também o *idealismo* e *ceticismo*, que são sobretudo perigosos para as escolas e dificilmente se propagam no público. (KANT, 1994, p. 30).

Apesar de sua guerra contra os irracionalismos e contra a menoridade, guerra contra a preguiça, a covardia e a falta de decisão e coragem – inclusive naquilo que compete ao dogmatismo das religiões –, Kant deixa evidente nesta passagem do segundo prefácio à *Crítica da razão pura* (1787) que também sua luta é contra a incredulidade, contra o materialismo e ateísmo que parecem medrar tão à moda no seio daquela sociedade que lhe é contemporânea. Nestes termos, mesmo tratando-se Kant de um crítico de sua época – o primeiro crítico da modernidade, segundo Foucault (2000a) –, ainda assim não deixa este de ser, de fato, um homem de crenças arraigadas, um cristão profundamente temerário e obediente ao seu Deus transcendental, enfim, alguém que desconstrói o seu mundo para justificá-lo, por fim, em favor de uma moral inalcançável que pertence à esfera da coisa-em-si para além dos fenômenos. E mesmo Nietzsche, – esse aparente demolidor de crenças – não proclama a morte de Deus senão como a coroação de uma modernidade em que o desencantamento é a marca mais forte de um estado permanente de niilismo que destrona o Pai em favor da ciência estabelecendo-a funestamente como a maior dádiva da humanidade: um jazão de ouro resplandecente e frio; da razão, a desrazão, como apontam sumariamente os próprios escritos de Max Weber, leitor de Nietzsche.

Retornando assim à nossa tarefa nesta seção, que é, fundamentalmente, discutir o conceito de “atitude crítica” em Foucault, podemos, de uma forma geral, afirmar que este se trata primordialmente de um retorno à noção de esclarecimento apregoada por Kant, um ato de ousadia e coragem que, mesmo alheio à um ideal aberto de revolução (tal como podemos entender, por exemplo, a Revolução Francesa), cumpre desmenorizar, tirar o

homem de um estado de rebaixamento, libertá-lo, enfim. O verdadeiro ato de ousadia louvado e defendido por Kant nada mais é que um “querer não ser governado”, ou melhor diríamos, “um querer não ser governado de uma determinada maneira”, sempre, porém, tendo em vista o momento presente, a realidade temporal dos fatos que se desenrolam e estruturam o desenlace histórico dos sujeitos frente à sua própria realidade. Nas palavras de Foucault:

O que Kant descrevia como *Aufklärung* é o que tentei descrever anteriormente como crítica, como esta atitude crítica que se vê aparecer como atitude específica no Ocidente a partir, creio eu, do que foi historicamente o grande processo de governamentalização da sociedade. (FOUCAULT, 2000a, p. 174).

Ora, conforme já tratamos anteriormente, a governamentalidade se refere, especificamente, a um conjunto de práticas e dispositivos de governo que têm por finalidade gerir um “bom” andamento do Estado em relação àquilo que ele tem de mais essencial, ou seja, seus cidadãos, sua população; trata-se, sobremaneira, de uma forma de “ser governado” de um modo que não outro, uma teleologia que cumpre gerenciar economicamente e disciplinarmente as vidas das pessoas. E na contrapartida dessa governamentalidade, assim, Foucault dispõe-nos a atitude crítica como uma reação frente a este processo, um devir que pode ressignificar os objetos, ou seja, uma nova disposição de “não ser governado *desse modo*, em nome desses princípios, em vista de tais objetivos e por meio de tais procedimentos, não desse modo, não para isto, não por estas pessoas”. (FOUCAULT, 2000a, p. 171). Mais que simplesmente uma reflexão ou um “tomar para si” da razão e do conhecimento, a atitude crítica compreende uma singular relação dos sujeitos com os objetos, com tudo aquilo que se conhece, com o que se pratica, uma relação que dialoga com a sociedade, com a cultura e com todas as instâncias do poder compreendidas na macro e na microfísica dos sujeitos de fato. Ela se assemelha a uma virtude, uma prática histórico-filosófica que não é nem filosofia da história, tampouco história da filosofia, nestes termos, dir-se-á tratar a atitude crítica de uma ontologia do presente que problematiza os dispositivos da governamentalidade, os sujeitos, os discursos e práticas, enfim, tudo aquilo que é parte integrante da *technè technôm*, ou seja, a direção da consciência que constitui a arte de se governar sobre as pessoas, sobre as populações.

Segundo Foucault (2000a), existe três pontos essenciais de ancoragem histórica para a atitude crítica: primeiramente, uma relação outra de se refutar e recusar a verdade das Escrituras, uma busca para se encontrar nas entrelinhas dos ensinamentos de Deus certos pontos de confusão que, finalmente, podem por em xeque a própria legitimidade dos mandamentos; algo como fez Lutero em relação aos abusos do catolicismo, enfim, o próprio espírito da Reforma; depois, a atitude de não querer ser governado de um determinado modo por instâncias ilegítimas, algo que se volta contra o direito natural e, finalmente – e neste ponto Foucault é bastante breve –, um não querer aceitar as verdades que são ditadas pelas autoridades que proclamam essas verdades, e neste sentido tratamos da própria crise da autoridade entendida enquanto soberania política.

O que está explícito no entendimento da atitude crítica, portanto, é muito mais a postura que assume o expectador em relação aos objetos que, necessariamente, uma idealização destes mesmos objetos em relação ao Todo. Para Foucault, o grande mérito do *Sapere Aude* kantiano consiste muito mais em estabelecer a crítica como desassujeitamento em relação ao poder e a verdade (prolegômenos ao esclarecimento), que em situar os limites do conhecimento e da razão, porquanto, para ele, há um abismo entre a autonomia e a obediência, já que, de fato, o conhecimento se limita à categoria dos fenômenos sem se dar conta de apreender os saberes *a priori* do conhecimento: o *noumeno* ou a coisa-em-si.

Como pano de fundo de toda esta discussão, lá está a questão da racionalidade entendida nos termos do pensamento cartesiano. Pois o dilema maior é bastante simples, ao contrário do que parece: afinal, não será a razão ela mesma a responsável pelos excessos do poder? Não há, em todo o projeto da *Aufklärung*, uma certa desconfiança em relação à razão e ao conhecimento? - Kant decerto compreende essa relação intrínseca entre crítica e esclarecimento, mas sua saída não é outra senão a defesa da razão contra a desrazão. Obviamente que muitos abusos e insanidades são perpetrados ao longo da história sob o respaldo de uma lógica, com o amparo da ciência, contudo, de que outras ferramentas podemos dispor para problematizar estes abusos e insanidades senão aquelas que nos são fornecidas pela própria racionalidade e pelo conhecimento? Como projeto de emancipação e busca da maioria das pessoas, logo, a *Aufklärung* kantiana tem o efeito de um antídoto contra ela mesma e, a coragem de ousar é assim, sobretudo, a coragem de compreender a si próprio enquanto sujeito e objeto de uma temporalidade histórica específica, exatamente a

mesma qualidade que sintetiza a atitude crítica, o grande elo de aproximação entre Kant e Foucault, bem como de toda a noção de Teoria Crítica defendida por Adorno e Horkheimer¹¹.

Afinal, a crítica existe somente em relação a outra coisa que ela mesma: ela é instrumento, meio para um devir ou uma verdade que ela não saberá e nem será, ela é um olhar sobre um domínio que quer policiar e não é capaz de fazer a lei. Tudo isso faz com que ela seja uma função subordinada em relação ao que constitui positivamente a filosofia, a ciência, a política, a moral, o direito, a literatura, etc. E, ao mesmo tempo, quaisquer que sejam os prazeres ou as compensações que acompanham esta curiosa atividade de crítica, parece-me que ela exhibe regularmente, senão permanentemente, não somente um rigor útil que ela reivindica para si, mas também teria por pressuposto algum tipo de imperativo mais geral – mais geral ainda do que o de excluir os erros. Há qualquer coisa na crítica que se aparenta à virtude. E, de certo modo, aquilo sobre a qual queria lhes falar, é sobre a atitude crítica como virtude em geral. (FOUCAULT, 2000a, p. 170).

O grande empreendimento da atitude crítica, portanto, entendida como uma prática histórico-filosófica pode ser exatamente delimitado no dessubjetivamento das questões filosóficas pelo intermédio dos seus conteúdos históricos, libertando pelo questionamento novos conteúdos sobre os efeitos do poder. Fundamentalmente, Foucault se refere a uma espécie de “coragem de verdade” que, em última instância, é a própria raiz do *Sapere Aude* kantiano se entendido este como uma inclinação do indivíduo para o pleno exercício da Filosofia, ou seja, do uso crítico da razão no que tange ao desvelamento do mundo dos fenômenos, sua desmistificação (o que, em Kant, não justifica de forma alguma um abandono da metafísica, pelo contrário, serve justamente para estruturar a base de todo o seu elogio e retorno a esta, sobretudo quando se trata da última das suas três críticas). Trata-se, assim, de abordar a questão do poder sob um teste de *acontecimentalização* [*événementialisation*] em que o que se busca são as conexões discursivas e práticas que estabelecem os mecanismos de poder contrariamente a qualquer noção precipitada de ideologia. Mais que uma tarefa arqueológica, a atitude crítica é, acima de tudo, um

¹¹ Para evitar incômodos e mal entendidos, salientamos que, ao longo deste trabalho, sempre que utilizamos o termo “Teoria Crítica” ligando-o às figuras de Adorno e Horkheimer, o fazemos tendo por base um referencial de Teoria Crítica que é aquele dos primórdios de sua estruturação, ou seja, como demonstra Olgária de Matos, segundo o parâmetro de uma “primeira” Teoria Crítica postulada, sobretudo, por Horkheimer e retomada posteriormente por Marcuse. Sobre esta delimitação específica ver Olgária de Matos em *Os arcanos do inteiramente outro* e Rolf Wiggershaus *A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

empreendimento genealógico de crítica sobre crítica da própria ontologia do presente, ou seja, ela cumpre historicizar para perceber as nuances, os engendramentos, as dobras ocultas e implícitas que não saltam aos olhos do espectador, mas que, sem a menor dúvida, integram o *iceberg* como um todo, muito embora estejam submersas, escondidas e escamoteadas ao lugar comum da análise positiva que reduz e relativiza. Nas palavras de Paul Veyne:

O método consiste, então, para Foucault, em compreender que as coisas não passam de objetivações de práticas determinadas, cujas determinações devem ser expostas à luz, já que a consciência não as concebe. Esse esclarecimento, ao termo de um esforço de visão, é uma experiência original e até atraente, que podemos, em tom de brincadeira, chamar de “densificação”. (VEYNE, 1982, p. 162).

Embora o projeto crítico foucaultiano não seja exatamente o mesmo abraçado por Kant (não, evidentemente no que se refere à antropologia ou a analítica da verdade), pode-se dizer, contudo, que ele é unívoco a este no que concerne a uma ontologia do presente em que se concebe o pensamento crítico na forma de uma ontologia de nós mesmos, uma ontologia da atualidade. No fundo, tanto Kant como Foucault estabelecem a razão como objeto a ser compreendido, mais especificamente, seus abusos irracionalistas, suas falhas, seus excessos. Enquanto Kant procura delimitar sua crítica na fraqueza moral dos homens que são culpados de sua própria menoridade, sempre na tentativa de estabelecer uma saída racional e corajosa de superação, de arremate, Foucault prima pela problematização dos eventos, dos discursos e práticas naquilo que eles possuem de pastoral, de normalizador, sem, contudo, sofrer qualquer dor, qualquer culpa por eximir-se de tomar um partido, por não engajar-se na luta por uma suposta revolução. Em verdade, tanto Kant como Foucault percebem a revolução com uma enorme desconfiança: a questão não é causar ebulição, mas perceber-se na água que está em fervura, ter consciência do seu volume, da sua forma, sua conexão com o Todo e acontecimentalização. Neste sentido, é injusta a tese de que Foucault põe sobre a mesma balança o terrível suplício de Demiens descrito em *Vigiar e punir* e o advento da sociedade disciplinar com seus abusos, coerções e enquadramentos. A questão não é, de fato, analisar cada uma das pontas da corrente e assim estabelecer um juízo a favor de uma ou de outra, mas estar no meio, temporalizar os fatos e os discursos proferidos sem pender para um lado ou para o outro, sem tornar-se anacrônico: não há bem

nem mal que se esconda por detrás do mundo, tudo é tão somente uma questão de se apurar os ouvidos e estar com os olhos bem abertos. Trata-se, portanto, de constatar medidas dentro daquilo que se tem como objeto e não de explicar as transformações a partir dos idealismos. (VEYNE, 1982).

Finalizando assim esta exposição inicial, devemos nos perguntar acerca da legitimidade do pensamento foucaultiano no que concerne à questão pedagógica quando tratamos especificamente das relações de poder que agem no empreendimento educativo, especialmente através do espaço vivo da escola. Afinal, será verídica a constatação denunciada por Bourdieu e Althusser, por exemplo, quando estes afirmam tratar-se a instituição escolar apenas de mais um aparelho de reprodução das ideologias que são ditadas pelo Estado? É correto perceber no projeto da governamentalização somente práticas de disciplinamento e ortopraxia social? Acaso também não estamos inseridos no jogo do poder, não fazemos parte dele como agentes e atores de práticas e discursos que estruturam a realidade formada e deformada? - Ora, pelo que até aqui acompanhamos acerca do pensamento de Michel Foucault, podemos afirmar que sua contribuição é profícua justamente por subsidiar elementos conceituais para se tentar responder a estas perguntas. Sua perspectiva historicizante, muito mais que inovadora e crítica, é também esclarecedora no sentido em que toma o próprio esclarecimento como um exercício de atitude de desmenorização e desassujeitamento. Obviamente que não há certezas, nem verdades absolutas, tudo é parte de um projeto de visão, de perspectiva, e neste sentido a contribuição foucaultiana tem o valor de um ato de coragem que pode nos ajudar a compreendermos a nós mesmos, seja enquanto alunos de uma escola, seja como cidadãos plenos de uma gama de direitos e de responsabilidades civis, sociais, políticas e morais. Daí a efetividade da crítica que é a empresa do próprio esclarecimento: “[...] uma prova de que em nós há energias vitais que estão crescendo e quebrando uma casca”. (NIETZSCHE, 2004a, p. 208).

No capítulo seguinte, assim, passamos a analisar alguns conceitos centrais da perspectiva frankfurtiana (especialmente com Adorno e Horkheimer) no que esta possui de profícuo para compreendermos as relações de poder em nossos dias. Assim, partimos do pressuposto de que, embora diferentes em suas análises, Adorno e Horkheimer se aproximam do pensamento de Foucault, sobretudo quando se trata de se estabelecer uma

crítica à Modernidade tendo-se por base o elogio da reflexão filosófica como ferramenta teórica de constituição de uma nova realidade (talvez mesmo de uma *utopia* se compreendida esta em seu sentido etimológico original de “lugar nenhum”) e que ambos os autores retomam o projeto crítico kantiano da *Aufklärung* na tentativa de subsidiar uma “saída” para o problema do indivíduo, a saber: o seu esvaziamento potencial intensificado na Modernidade pelos diversos dispositivos controladores que regem a sua própria legalidade histórica e cultural. Desse modo, embora haja uma aparente disparidade entre os conceitos gerais dessa escola e a perspectiva foucaultiana, cremos, contudo, que ambas tratam do mesmo problema filosófico e sociológico e que se servem das mesmas ferramentas para esmiuçá-lo dentro de um projeto crítico de apreensão da realidade, ou seja, servem-se da razão para estabelecer a crítica à própria racionalidade, circulam sempre no terreno do inimigo e, sobretudo, *ousam saber* segundo o projeto de emancipação e esclarecimento kantiano.

Capítulo 2 – A Teoria Crítica: o poder à sombra da barbárie

Falar da Escola de Frankfurt, ou, pelo menos, tentar estabelecer alguma linha de raciocínio que se fie na sua perspectiva, é, senão uma tarefa impossível, ao menos uma empreitada deveras incerta e até mesmo perigosa. Assim sendo, por trabalharmos ao longo deste capítulo com alguns conceitos um tanto gerais que mais ou menos são afeitos à Teoria Crítica, sobretudo à contribuição filosófica de Adorno e Horkheimer, é que nos vemos na obrigação de estabelecer, a guisa de prolegômenos, um certo resgate histórico desse “círculo intelectual” do pensamento ocidental moderno que tem suas raízes na Alemanha do período que antecede a Segunda Guerra Mundial, exatamente pela criação, na Universidade de Frankfurt, do Instituto de Pesquisas Sociais onde floresceram as idéias mais gerais de uma gama de filósofos, sociólogos, psiquiatras, etc., e que, em nossos dias, convencionamos reduzir unicamente ao termo “Escola de Frankfurt”.

Nos primórdios dessa grande epopéia do pensamento moderno, está certamente a figura de Félix Weil, jovem intelectual alemão, filho de pais abastados que, ao longo de sua vida, concentrou suas forças e seu capital para estruturar em Frankfurt um instituto de pesquisas voltado para os estudos do marxismo e que, segundo seus próprios pendores, mais tarde, deveria ser incorporado por um estado soviético socialista alemão. Desde os primórdios da instalação do *Institut für Sozialforschung* em 22 de junho de 1922 na Universidade de Frankfurt, Weil já vinha trabalhando no sentido de consolidar um espaço acadêmico voltado para os estudos do socialismo científico, tão certo estava de que o pensamento de Marx deveria ser estudado e compreendido como mais uma ciência renovadora da filosofia e da sociologia, algo que até então não ocorria em nenhum lugar do mundo. Após inúmeros esforços e o estabelecimento de uma série de contratos com o Ministério da Educação alemã, a universidade e outras instâncias ligadas ao meio acadêmico da época, enfim Weil pôde ver o seu projeto concluído e, em 1922, o Instituto de Pesquisas Sociais abriu sua seção solene de inauguração sob a direção de Carl Grünberg. Contudo, como nem todas as pessoas interessadas em Teoria Crítica e Escola de Frankfurt sabem, este período de profunda proximidade com o marxismo pode apenas ser considerado como uma espécie de “pré-história” daquilo que nos anos 60 viria a ser denominado por Escola de Frankfurt,

“etiqueta esta que Adorno acabou por adotar com evidente orgulho”. (WIGGERSHAUS, 2002, p. 34). Em verdade, foi somente a partir de 1931, quando Horkheimer assumiu a direção do Instituto que necessariamente se firmaram as linhas gerais da Escola sob o empreendimento de uma Teoria Crítica, e é a partir daí que nos interessa um tanto mais as contribuições dessa escola filosófica.

Conciliando uma situação política de crise para a substituição de Grümberg – que adoeceu vítima de uma doença cardíaca -, Horkheimer profere o seu discurso de posse como diretor do Instituto de Pesquisas Sociais em 24 de janeiro de 1931 (sobre: “*Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung*” [A situação atual da filosofia social e as tarefas de um instituto de pesquisas sociais]), plenamente imbuído da tarefa de compartilhar os estudos marxistas que eram o alvo de Weil a uma empreita multidisciplinar de construção de uma teoria crítica capaz de estabelecer uma nova contribuição reflexiva para a filosofia e a epistemologia. Sob sua direção, inúmeros intelectuais adeririam ao Instituto e a partir daí estabeleceram-se, definitivamente, as raízes de todo o movimento que posteriormente seria conhecido pela denominação de Escola de Frankfurt. Entre os colaboradores mais eminentes podemos assim citar os nomes de Leo Lowenthal, Friedrich Pollock, Erich Fromm, Adorno, Marcuse e até mesmo o de Habermas, situado para efeitos de estudo na chamada fase da “segunda geração”. Mas, como demonstra Wiggershaus em sua obra de resgate histórico (2002), foi somente a partir de Adorno que o pensamento frankfurtiano assumiu, de certa forma, uma coesão que viria a estruturar os próprios pilares de uma escola filosófica, o que coincide de certa forma, com a gradual importância deste pensador assumida ao longo dos anos (sobretudo após o seu retorno à Alemanha no pós-guerra) e, por outro lado, com o progressivo desgaste da figura de Horkheimer. Não nos convém neste trabalho, contudo, realizar uma historiografia da Escola de Frankfurt, porém, apenas introduzir nesta etapa do nosso trabalho um plano geral para nos firmarmos sobre o terreno da Teoria Crítica de modo que possamos melhor subsidiar nossas discussões neste segundo capítulo. Assim, e este é motivo fundamental desta introdução, o que pretendemos deixar bastante claro é que, apesar de embasarmos nossas discussões nas perspectivas ditas “frankfurtianas”, de modo algum estas devem ser compreendidas de maneira engessada, até mesmo porque o termo Escola de Frankfurt é algo bastante amplo e que abrange as contribuições (muitas vezes

discordantes entre si) de inúmeros pensadores das mais variadas áreas das ciências humanas. Fundamentalmente, firmamos nosso enfoque daqui para a frente, sobretudo no pensamento de Adorno e Horkheimer, acentuadamente na obra escrita por eles em conjunto (*Dialética do esclarecimento*), e se abusamos de termos como “Teoria Crítica” e “Escola de Frankfurt”, isto se dá unicamente por uma questão de mera ocorrência didática para que melhor possamos seguir em frente.

Apesar de tratar-se o “mal estar” de um tema complexo e, sobremaneira, um tanto mais amplo, partimos primeiramente da exposição e análise conceitual que Adorno e Horkheimer tecem na *Dialética do esclarecimento* acerca da sua verificação com base no pensamento de Freud. Assim, cremos apresentar uma primeira aproximação direta entre as críticas desses autores à Modernidade juntamente àquela postulada por Foucault, sobretudo se tivermos em conta que ambos descrevem um *Zeitgeist* bastante semelhante no que compete ao engessamento potencial do indivíduo e, mais que isso, analisam a Modernidade concebendo-a na base de um sentimento de esvaziamento ou desconforto que, essencialmente, é inerente ao sistema capitalista de um mundo desencantado onde todos lutam contra todos na tentativa de que cada um se saia sempre melhor do que o outro (não se trata, portanto, de um egoísmo em termos nietzscheanos, porém, de uma espécie de dialética da individualidade que cada vez mais reifica os homens tanto mais estes se tornam “racionais”).

Desde já, antecipamos que as proposições expostas na seção seguinte são meramente *introdutórias* e pictóricas, logo, passíveis de uma mais detida e sistematizada composição (composição esta que tentaremos levar a cabo assim que possível e com maior aprofundamento). Mas entendemo-la fundamental para que se demonstre - tanto no que compete à Foucault, como no que compete a Adorno e Horkheimer - que o período analisado por ambos, - e que é prioritariamente o da Modernidade - tem para eles essa “aura” de mal estar que cada um deles procura compreender a sua maneira: em Foucault, através da epistemologia das ciências humanas no entendimento dos discursos de poder que sustentam a passagem de uma sociedade disciplinar para a sociedade do controle (panóptica/governamentalizada); em Adorno e Horkheimer, pelo recurso à psicanálise e às contribuições de Freud para um vislumbre reflexivo acerca da constituição de

personalidades autoritárias e totalizadas através das quais se sustenta a ideologia do Fascismo e do Nacional Socialismo alemão¹.

2.1 – A verificação de um “mal estar” na Modernidade

Ao contrário do que imaginam certos espíritos mais rígidos e proficientes, não é apenas na literatura séria ou especializada que podemos encontrar menções significativas a certos temas de solene importância para a Filosofia, Sociologia e Educação. Um bom exemplo dessa assertiva podemos encontrar num pequeno conto de Guy de Maupassant (1850 – 1893), o célebre romancista normando autor de *Bola de sebo* e que era profundamente admirado por ninguém menos do que Nietzsche.

O conto *Horla* – uma história que mistura a atmosfera fantástica das obras de Poe à moderna ficção-científica contemporânea de Frank Stokton e H. G. Wells – narra a desventura de um jovem que, subitamente, vê-se controlado por uma espécie de ser invisível que possui o estranho poder de controlar a vontade de todo aquele a que submete, tal como se se tratasse de um escravizador incorpóreo que não pode ser visto nem tocado, porém, que é profundamente sentido por aquele que lhe serve de presa. O narrador pressente-o a todo instante em seu quarto, seus sonhos noturnos são abalados repentinamente, suas forças estão sendo sorvidas por esta entidade vampiresca e falta-lhe assim o ânimo, a paz, a sobriedade; um grilhão invisível anula no protagonista toda e qualquer possibilidade de desprendimento, a loucura absorve-o dia após dia, enfim, o mal-estar consome todas as suas esperanças de libertação. O desfecho da trama não apresenta grandes sobressaltos: após uma longa temporada de submissão, o narrador ensaia para si um gesto de alforria e após ter a certeza de que o Horla estava devidamente preso em um dos cômodos de sua mansão, atea fogo ao edifício na tentativa de destruí-lo, se esquecendo, contudo, de resguardar a criadagem de sua insânia, terminando, por fim, a entregar às chamas todos os seus serviçais que dormiam nos andares superiores da casa. Poder-se-ia dizer que trata esta história de mais um entre tantos e tantos relatos fantásticos

¹ Dentre variadas obras que aprofundam substancialmente o exame do “mal estar” na Modernidade, com base em referências freudianas, podemos elencar as seguintes: HORKHEIMER, Max. *Eclipse da razão*. Rio de Janeiro: Editorial Labor do Brasil, 1976; MARCUSE, Herbert. *Eros e civilização: uma interpretação Filosóficas do Pensamento de Freud*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1969; FROMM, Erich. *A linguagem esquecida*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1962, entre outros.

semelhantes àqueles que proliferavam em jornais e revistas no século XIX se não fosse por um detalhe de profunda significação para o conjunto da obra: Maupassant era de fato um crítico ferrenho de sua época e sua veia literária, muito antes de meramente comprometida com a literatura de distração, antecipava-se em profundidade teórica à própria filosofia nietzscheana, especialmente no que concerne à questão do reconhecimento do mal-estar que paira sobre a civilização ocidental nos albores da chamada Modernidade.

Certamente não há equívoco em conceber este sentimento de impotência que parece reinar sobre o ser humano como uma espécie de esquizofrenia, uma paralisia da vontade, e este é o foco principal desta seção que iniciamos, e uma passagem de *Horla* ilustra com cores bem sugestivas o grau de esvaziamento que intentamos compreender sob o conceito de mal estar. Num certo ponto da trama o protagonista mortificado e impotente escreve numa das laudas do seu Diário:

Tenho medo... de que? Até há pouco, não tinha medo de nada... Abro os armários e olho embaixo da cama. Escuto... o que? Não é estranho que uma simples sensação de mal-estar, a má circulação, talvez a irritação de um filamento nervoso, uma ligeira congestão, um pequeno distúrbio no imperfeito e delicado funcionamento de nosso mecanismo vivo, possa transformar o mais despreocupado dos homens em melancólico e em covarde o mais valente? Vou para a cama e espero o sono como um homem que espera o carrasco. Com medo, espero sua chegada, o coração bate e as pernas tremem e todo o corpo tem calafrios debaixo do calor das cobertas, até que adormeço de repente, como alguém que mergulhasse em uma poça de água estagnada a fim de afogar-se. Não o sinto vir como antigamente, este traiçoeiro sono que está perto de mim, vigiando-me e que vai agarrar-me pela cabeça, fechar meus olhos e aniquilar-me. [...] Luto, dominado por aquela terrível sensação de impotência que nos paralisa durante os sonhos. Tento gritar... mas não consigo. Quero mover-me... não consigo. Faço os mais violentos esforços, respiro fundo, para tentar virar-me e derrubar essa criatura que está me esmagando, me sufocando... não consigo! (MAUPASSANT *apud* ASIMOV, 1995, p. 183, 184).

Sem sombra de dúvidas, não seria decerto nenhum disparate atribuir esta passagem anterior ao testemunho compadecido de um doente mental ou de um malfadado trabalhador em apuros na sua vida cotidiana, caso não soubéssemos de antemão tratar-se este relato de um capricho da ficção. Narrativas semelhantes podem ser encontradas com facilidade em trabalhos de psiquiatria e registros de sanatórios ou casas de repouso e com uma clareza quase realista ilustra sem maiores pudores aquilo que Freud denominou por mal estar na

civilização, ou seja, um sentimento de esvaziamento do sujeito que consome totalmente as suas forças, uma espécie de impotencialidade que, muitas vezes, parece se espalhar as raízes da loucura.

Mas, afinal de contas, de que forma podemos esclarecer devidamente o que é e como se dá este sentimento de mal estar que parece assombrar a nossa modernidade? Ora, para responder a esta questão, faz-se necessário, de fato, um passeio sobre a história recente da humanidade e, sobretudo, devemos contar com um certo apoio conceitual que logramos tomar das obras de Freud e de Adorno, em especial.

Desde o início dos tempos a humanidade tem se encaminhado para a civilização, ou seja, toda a nossa “natureza humana”, para poder continuar a usufruir de um certo vigor e autonomia, foi, por assim dizer, obrigada a agregar-se sob certos paradigmas de conduta, cooperação e solidariedade de modo a perpetuar-se ao longo da história frente às vicissitudes da natureza. O ser humano, muito mais por necessidade do que por vontade própria, para manter sua sobrevivência e multiplicar-se sobre a face da Terra, desde o passado mais remoto viu-se obrigado a conviver em grupos para assim equilibrar suas forças diante dos predadores e conseguir o alimento necessário à sua sobrevivência. Lentamente, antigas comunidades patriarcais e infindáveis clãs deram o pontapé inicial para o nascimento da civilização a qual, aprimorando-se pela técnica e pelo conhecimento no controle da natureza evoluiu para patamares jamais vistos até então, exatamente até este período confuso e polêmico que ousamos denominar por Modernidade. Não cumpre à nossa tarefa neste trabalho revisarmos toda a história da humanidade, porquanto compreendemos fugir esta labuta aos objetivos gerais de nossa exposição. Contudo, um ponto específico deve ser melhor trabalhado e esta necessidade remete-nos à época de Descartes.

Embora tenha sido Francis Bacon o chamado “pai” da ciência moderna, não há dúvidas de que foi Descartes o primeiro metodologista desta mesma ciência e que, a partir dele há um abalo tão profundo sobre toda a Filosofia que até então sentimos tremer os nossos pés sobre este chão tão arenoso que compreende todos os saberes das chamadas ciências humanas. Muito mais que instituir um processo de empreendimento científico que acabou por inspirar todo o pensamento positivista, Descartes é certamente o grande responsável pela (artificial) separação entre homem e natureza, separação esta que coroou o

homem acima de Deus Todo Poderoso e que, ironicamente, aproximou-o genealogicamente das suas raízes simiescas. A partir de Descartes, o ser humano mergulhou com muito maior altivez no controle da natureza no sentido de domá-la, já que, de certa forma, via-se na condição de seu senhor absoluto. Tudo estava disposto na face da Terra para servir exclusivamente ao progresso da civilização e, neste torvelinho, até mesmo a consciência de Deus acabou por ser posta de lado, algo exatamente como que um desencantamento do mundo, para usarmos um termo de Max Weber. Desde o século XVI, especialmente com o desenvolvimento da imprensa, dos meios de produção e significativamente com a Reforma Protestante, a humanidade conheceu um estado de frenesi e desenvolvimento que poderia ser rotulado de *revêrie* por um espectador medieval. Nações se construíram, riquezas se acumularam, leis se reformularam e num piscar de olhos a civilização mergulhou num encadeamento onde o trabalho tornou-se valor de troca e, acima de tudo, o trabalhador transformou-se em coisa. E aqui não nos interessa pormenorizar e datar os eventos que consolidaram o capitalismo na modernidade, contudo, entender até que ponto este grau de avanço da técnica e do saber – logo, do poder – são responsáveis por este sentimento de esvaziamento que cumprimos denominar por mal-estar e que tantos afamados autores já lograram deslindar.

Basicamente a premissa é bastante simples: com o desenvolvimento da civilização e, sobretudo, com a gradual morte da metafísica, a civilização viu-se como que atrelada a uma locomotiva sem freios. No lugar do mito de Deus, o mito da Ciência moderna; no lugar do prazer, o sentimento de culpa, algo que parece remeter toda a humanidade ao conhecido triângulo edipiano: após o incesto e o parricídio, o remorso! Para manter o progresso e o conforto, um verdadeiro contrato com o diabo: o ser natural sucumbe às demandas socializadoras que mais e mais podam as arestas de sua liberdade, algo como uma violência contínua do sujeito sobre si mesmo, nas palavras de Freud (1974), do Ego sobre o Id, uma constante batalha entre Eros (a vida, os desejos sexuais, etc) e Tânatos (a vontade de destruição, vontade de potência). Não é para menos que a personagem de Fausto ilustra tão completamente a própria identidade do homem dito moderno: os gozos e prazeres da eterna juventude não impedem o esvaziamento que o sujeito sente frente à sua própria existência. Dir-se-á tratar-se efetivamente de algo que não é somente um tédio ou *spleen*, mas algo mais profundo, mais visceral, exatamente, o mal estar.

Segundo Freud (1974) a questão é bastante simples de fato. Para manter a civilização em constante evolução e progresso, o indivíduo é sempre e cada vez mais obrigado a violentar-se, a refrear os seus desejos, a submeter as suas vontades até um ponto em que estas sejam devidamente banidas dos limites da razão. Trata-se, em verdade, de uma linha de risco: quanto mais a civilização progride, mais e mais os indivíduos se reprimem e se recalcam, tal como se escondessem das vistas do mundo toda a sujeira e perversidade que suas cabeças são capazes de produzir; nas instâncias da razão, as regras, as morais, os paradigmas e fundamentos que a educação inculca desde a mais tenra infância no seio da família e por outras tantas instituições; nas instâncias do desejo, do anelo reprimido, da vontade de potência, enfim, do Id, uma zona crepuscular indefinível e indefinida, um pélago de sombras e atavismos, um plano de violências que consome o indivíduo numa forma de mal estar incompreensível, algo como que um porão, ou, melhor diríamos, um “cheiro do ralo”, para recordarmos o filme estrelado por Selton Melo e que tem exatamente este mesmo nome².

Diz-nos Freud numa passagem de *O mal estar na civilização*:

Os homens se orgulham de suas realizações e têm todo direito de se orgulharem. Contudo, parecem ter observado que o poder recentemente adquirido sobre o espaço e o tempo, a subjugação das forças da natureza, consecução de um anseio que remonta a milhares de anos, não aumentou a quantidade de satisfação prazerosa que poderiam esperar da vida e não os tornou mais felizes. (FREUD, 1974, p. 45).

Ora, fundamentalmente o que Freud sugere é que, em última instância, embora cada vez mais corramos atrás do progresso e da felicidade pelo desenvolvimento da ciência no que esta pode nos dar no sentido de contribuir às nossas necessidades (*Anankê*), ainda assim esta corrida, ao invés de satisfazer-nos, traz-nos cada vez mais infelicidade e mal-estar de modo que, quanto mais avançamos, maior é o nosso sentimento de culpa porquanto pressentimos que este avanço é a causa de nossa própria destruição. Um bom exemplo desse sentimento de culpa que nos corrói a todos e que faz-nos vacilar continuamente entre a sanidade e a loucura é demonstrado pelo próprio Freud, logo, da mesma forma que criamos o telefone para aplacar as nossas preocupações com um ente querido que se

² Trata-se do filme *O cheiro do ralo* (2006) do diretor Heitor Dhalia baseado no romance homônimo de Lourenço Mutarelli.

encontra distante, também com esta criação alargamos o espaço dessa distância já que, ironicamente, se não tivéssemos esta ferramenta não nos sentiríamos consternados pela ausência do ente querido que sabemos sofrer tão longe dos nossos olhos. Em verdade, o que ocorre é que, com o desenvolvimento da civilização, os próprios produtos deste avanço permitem que as pessoas se distanciem umas das outras, caso contrário, não iriam tão longe quanto podem hoje lograrem ir. Em suma, para cada necessidade que é solucionada pelo progresso uma nova necessidade se sobrepõe e neste jogo perpétuo o ser humano vê-se como que impelido a sempre ir mais além, como um corredor que está sempre mais e mais com o pé no acelerador e que não pode mais parar. Ao invés de estarem juntas e se tocarem, as pessoas adquirem computadores, câmeras portáteis, softwares de navegação cada vez mais complexos; compram celulares, criam avatares, e por não poderem estar nunca presentes, fazem sexo pela *internet*, consomem as informações como um naufrago consome a água após tantos dias no mar a deriva e, contudo, nunca se sentem realizadas, nunca estão felizes, enfim, jamais aplacam a sua vontade de querer alguma coisa que nunca sabem exatamente o que é, certamente o princípio do sofrimento de que nos fala Schopenhauer: *Alles Leben Leiden ist*. [Viver é sofrer].

Fundamentalmente, assim, podemos dizer – não sem um pouco de jocosidade atrevida – que o mal-estar em si mesmo é fruto da culpa que o homem sente por sua própria noção de que está caminhando para o lado errado, algo como se o camelo tivesse montado o beduíno. “Os homens adquiriram sobre as forças da natureza um tal controle, que, com sua ajuda, não teriam dificuldades em se exterminarem uns aos outros, até o último homem. Sabem disso, e é daí que provém grande parte de sua atual inquietação, de sua infelicidade e de sua ansiedade”. (FREUD, 1974, p. 108).

Voltando um pouco às idéias de Foucault, conseqüentemente, não seria nenhum absurdo afirmar que o projeto de racionalização do mundo, especialmente a partir dos séculos XVII e XVIII em muito contribuiu para a consolidação desse sentimento de mal estar contra o qual o homem moderno vê-se em constante combate. Certamente todo o desenvolvimento mecânico das nossas instituições modernas tem muito a ver com tudo isto e, se pensarmos no caso da escola, ele fica mais evidente quando atentamos para o grau de formalização a que esta se submeteu. Ao invés de instruir apenas, a escola tornou-se o espaço *a priori* de formatação para o convívio com o mal estar. Tão pleno de recursos, de

didáticas, exames e condutas, o espaço escolar consolidou-se, por fim, como o espaço privilegiado de preparação para o mundo do trabalho, para a linha de montagem, enfim, para a admissão do indivíduo (que para Foucault é já uma invenção) no seu quadrado. Não importa em absoluto que nada do que a escola faça ou transforme não tenha significação para os educandos. Ninguém deve pensar demais para que as relações de poder não se estilhassem indevidamente, tudo já está dado, calculado, rotulado e submetido ao crivo da ciência pedagógica. Desde a mais tenra idade as crianças são submetidas a lidar com botões; o apelo do mercado exterminou a fantasia do momento lúdico das brincadeiras, o que importa é manipular o robô com um controle remoto daqui para lá: ctrl + A, ctrl + B, sobe, desce, pula, atira!... “Quem quiser adaptar-se, deve renunciar cada vez mais à fantasia”. (ADORNO, 1995, p. 76). E se desde cedo o infante sente-se remoído por um peso invisível, sufocado pelo Horla, isso não importa também, porquanto para isso existem profissionais competentes: psicoterapeutas, pedagogos, coordenadores, médicos, etc. Assim como não se constrói uma casa a partir do telhado, também não se intensifica o mal-estar senão através da infância milimetricamente pensada sob os ajustes da instituição escolar. Em termos concretos, pode-se dizer, assim, que para além do discurso pedagógico tão em moda que cumpre formar “alunos críticos e participativos plenos de autonomia e de senso de justiça”, a escola, na contramão da proposta acaba muito mais por empreender o ideal do ajustamento e de abdicação do Eu que, no fim de tudo, nada mais é que a coroação do mal-estar na civilização. Primeiro ensinamos a desejar o carrossel, depois, colocamos uma após outra nossas crianças sobre os cavaleiros e colocamos a engrenagem para girar, e de lá ninguém mais poderá saltar senão com profundas cicatrizes, eis a maquinaria do poder: um conhecimento tão nocivo como aquele que alimenta a beleza da filha de Rapaccini³, o que não significa que não possa haver nesta relação alguma possibilidade de fuga. O mal estar é, sobretudo, um efeito colateral do ajustamento cada vez mais rigoroso dos homens à ordem e aos imperativos da civilização⁴.

³ *A filha de Rapaccini*, pequeno conto escrito por Nathaniel Hawthorne (1804 – 1864) e que narra as desventuras de uma jovem alimentada desde a infância, por seu pai (um famoso botânico empirista à moda de Francis Bacon), com venenos e essências nocivas de plantas, o que tornava o seu hálito tão venenoso quanto a cicuta e o seu beijo verdadeiramente mortal.

⁴ Também Nietzsche muito antes de Freud ou dos frankfurtianos já explicitava em seus escritos esse sentimento de esvaziamento que assola o homem na modernidade, sobretudo no que concerne à sua total formalização, o que torna o ser humano um mero objeto reduzindo sua capacidade crítica a praticamente nada (o pleno sentido da “má consciência”, enfim, do próprio niilismo). Assim, no aforismo 329 “Lazer e ócio” de

Exatamente porque toda a vida de hoje tende cada vez mais a ser submetida à racionalização e ao planejamento, também a vida de cada indivíduo, incluindo-se os seus impulsos mais ocultos, que outrora constituíam o seu domínio privado, deve agora levar em conta as exigências da racionalização e planejamento: a autopreservação do indivíduo pressupõe o seu ajustamento às exigências de preservação do sistema. E na medida em que o processo de racionalização não é mais o resultado de forças anônimas do mercado, mas é decidido pela consciência de uma minoria planejadora, também a massa de sujeitos deve ajustar-se: o sujeito deve, por assim dizer, dedicar todas as suas energias para estar “dentro e a partir do movimento das coisas”. (HORKHEIMER, 1976, p. 106, 107).

Pensando com Foucault, se analisarmos o trecho acima, perceberemos o quanto a sua análise da modernidade se aproxima desta verificação de Horkheimer, muito embora tenhamos que deixar de lado um certo friso que o frankfurtiano concede ao papel da ideologia e que está implícito na assertiva de que a “consciência de uma minoria planejadora” é responsável por todo o processo de ajustamento da sociedade tal como se se tratasse de uma entidade maniqueísta que controla os títeres de um fantoche. Divergências à

A *gaia ciência*, Nietzsche expressa este sentimento de mal-estar, sobretudo tecendo uma crítica à racionalidade capitalista norte-americana: “Há uma selvageria pele-vermelha, própria do sangue indígena, no modo como os americanos buscam o ouro: e a asfixiante pressa com que trabalham – o vício peculiar ao Novo Mundo – já contamina a velha Europa, tornando-a selvagem e sobre ela espalhando uma singular ausência de espírito. As pessoas já se envergonham do descanso; a reflexão demorada quase produz remorso. Pensam com o relógio na mão, enquanto almoçam, tendo os olhos voltados para os boletins da bolsa – vivem como alguém que a todo instante poderia ‘perder algo’. ‘Melhor fazer qualquer coisa do que nada’ - este princípio é também uma corda, boa para liquidar toda cultura e gosto superior. Assim como todas as formas sucumbem visivelmente à pressa dos que trabalham, o próprio sentimento da forma, o ouvido e olho para a melodia dos movimentos também sucumbem. A prova disso está na *rude clareza* agora exigida em todas as situações em que as pessoas querem ser honestas umas com as outras, no trato com amigos, mulheres, parentes, alunos, líderes e príncipes – elas não têm mais tempo e energia para as cerimônias, para os rodeios da cortesia, para o *esprit* na conversa e para qualquer *otium*, afinal. Pois viver continuamente à caça de ganhos obriga a desprender o espírito até à exaustão, sempre fingindo, fraudando, antecipando-se aos outros: a autêntica virtude, agora, é fazer algo em menos tempo que os demais. Assim, são raras as horas em que a retidão é *permitida*; nessas, porém, a pessoa está cansada e gostaria não apenas de se ‘deixar ficar’, mas de *se estender* desajeitadamente ao comprido. É conforme tal inclinação que as pessoas agora escrevem cartas, e o estilo e o espírito das cartas sempre serão o verdadeiro ‘sinal dos tempos’. Se ainda há prazer com a sociedade e as artes, é o prazer que arranjam para si os escravos exaustos de trabalho. Que lástima essa modesta ‘alegria’ de nossa gente culta e inculta! Que lástima essa desconfiança crescente de toda alegria! Cada vez mais o *trabalho* tem ao seu lado a boa consciência: a inclinação à alegria já chama a si mesma ‘necessidade de descanso’ e começa a ter vergonha de si. ‘Fazemos isso por nossa saúde’ – é o que dizem as pessoas, quando são flagradas numa excursão ao campo. Sim, logo poderíamos chegar ao ponto de não mais ceder ao pendor à *vita contemplativa* (ou seja, aos passeios com pensamentos e amigos) sem autodesprezo e má consciência. Alguém de boa família *escondia* seu trabalho, quando a necessidade o fazia trabalhar. O escravo trabalhava oprimido pela sensação de fazer algo desprezível. ‘A nobreza e a honra estão apenas no *otium* e no *bellum*’: assim falava a voz do preconceito antigo”. (NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004a, p. 218, 219). Esta passagem decerto também antecipa o assunto de nossa próxima seção.

parte, ambos atuam no terreno do inimigo no sentido de verificar as próprias causas do sentimento de mal-estar, algo que certamente os unem no exercício da crítica da razão na base do pensamento kantiano.

Retornando por fim ao nosso foco primeiro, assim, podemos concluir que, quanto mais nossa civilização se desenvolve e avança na técnica e no controle das forças da natureza, tanto mais ela se afunda num estado de mal-estar que beira as cercanias da loucura. Como engrenagem desse mecanismo, também as instituições escolares estão imbuídas de parte dessa tarefa de ajustamento e anulação dos sujeitos no sentido de formatá-los à realidade do sistema o que, em última instância, equivale à própria manutenção do movimento dentro de um círculo vicioso das relações de poder. Como que submetidos ao Horla invisível, os seres humanos respiram sobre a face da Terra subjugados por instâncias abstratas que direcionam as suas ações, seus desejos e até mesmo as suas escolhas. O Mercado e a indústria cultural são dois bons exemplos dessas instâncias abstratas a que nos referimos e, a guisa de compreensão, intentamos avançar um tanto mais em seu deslinde, sobretudo no que concerne ao papel da indústria cultural no que esta tem em suas íntimas relações com o Mercado e, acima de tudo, no que isto se refere à educação e ao entendimento das relações de poder dentro do espaço intrínseco da instituição escolar.

2.2 Razão e resistência

Já vimos no capítulo anterior que, para Foucault, a noção de indivíduo é algo que está definido no plano da emergência ou invenção [*Erfindung*] e, portanto, não exatamente como algo contínuo, historicamente recorrente, imutável ou essencial [*Ursprung*]. O indivíduo é compreendido como uma invenção da modernidade e percebido em Foucault através de uma realidade em movimento que tem, dentro do processo histórico, tanto o seu instante de nascimento, bem como o seu estado de declínio (daí a ameaça de desaparecimento que pesa sobre o conceito de indivíduo). Contudo, essa determinação epistemológica defendida por Foucault não pode ser apreciada sem o seu contraponto, e há decerto em toda a história recente da filosofia moderna uma gama considerável de autores que se contrapõem a esta perspectiva e que situam o indivíduo para além da simples invenção ou emergência, mas como realidade supra-histórica, ou seja: o indivíduo seria

uma verdade, um fato, e não meramente uma invenção. Entre estes autores que se contropõem à idéia de emergência do sujeito, entre outros, podemos situar os nomes de Adorno e Horkheimer.

Não há dúvidas quanto à herança filosófica que subsidia tanto a obra de Foucault como a de Adorno e Horkheimer: ambos partem, por assim dizer, do pensamento iluminista que se espalhou por todo o Ocidente a partir de Voltaire e dos representantes do chamado idealismo alemão (entre eles, Kant, Hegel e o próprio Marx). Mais profundamente, não deixam também de sofrer as influências do racionalismo de Descartes e do empirismo de Bacon, mas, certamente, suas conclusões vão um tanto mais além quando seus sistemas filosóficos extrapolam as bases dessas correntes que, de um modo geral, se consolidaram cientificamente (e de maneira pragmática) sob o positivismo do século XIX a partir de Augusto Comte. Enquanto herdeiros do racionalismo, todos eles desfraldaram sem trégua a bandeira do esclarecimento e do primado da razão, mas as vias que seguiram foram um tanto diversas, embora, em todos os casos, perambulassem no terreno do inimigo a saber: o da crítica ao irracionalismo da modernidade fruto do próprio desenvolvimento da razão.

Em Adorno e Horkheimer, assim, podemos falar de uma valorização do objeto em detrimento do sujeito, objeto compreendido como a totalidade de todas as coisas; sujeito como complemento desse objeto que está em permanente interação com o desenvolvimento trágico de toda a história humana. Trata-se neste caso de uma filosofia dos meios que se contrapõe ao racionalismo utilitarista dos fins em que o homem é esvaziado de todo conteúdo anímico tornando-se apenas coisa. Enquanto em Foucault as forças do desenvolvimento da história impelem o sujeito para um final inseguro e desconhecido, - em que o indivíduo emerge historicamente já fadado a suportar até mesmo a possibilidade da sua extinção total (exatamente fazendo jus à sua “filiação” ao pensamento nietzscheano anti-teleológico que está diretamente relacionado à noção de “eterno retorno”) -, em Adorno e Horkheimer o movimento da história é determinado pelos indivíduos os quais, através do uso e do desenvolvimento da sua racionalidade, podem tanto preparar o terreno para a consolidação de uma sociedade mais livre e igualitária (dois conceitos fundamentais ao entendimento de mundo da burguesia), como, pelo contrário, podem recair no irracionalismo e na barbárie pela alienação da sua própria razão tornada subjetiva, ou seja, formalizada, conforme Horkheimer (1976).

No caso dos dois grandes expoentes da Escola de Frankfurt a questão da objetividade, assim, é de fundamental importância para a estruturação das bases de uma Teoria Crítica em contraposição à chamada Teoria Tradicional. Logo, o que tanto Adorno quanto Horkheimer buscam em suas asserções é primordialmente um resgate da noção de totalidade do objeto e não apenas o reconhecimento das partes e sua pronta apreciação no plano da subjetividade do sujeito (contrariamente à Teoria Tradicional, assim, o que importa de fato é a noção objetiva do Todo e não a singularidade das partes que constituem esse Todo; nestes termos, o método cartesiano de redução não daria conta de compreender a totalidade do objeto quando este é estudado apenas na sua forma fragmentária). Mas a despeito do método, todavia, o empreendimento da Teoria Crítica partilhada por Adorno e Horkheimer jamais se desgarrou do empreendimento da racionalidade: a razão continua a ser para eles “a coisa melhor partilhada pelos seres humanos”, para usarmos uma expressão de Descartes, porém, apenas esta deve ser mais bem dirigida pelos homens de modo que não se torne exatamente o seu contrário, ou seja, desrazão. Desse modo, - e aqui os autores embarcam na tarefa kantiana de submissão da racionalidade à crítica -, a razão continua a ser a grande arma de que dispõem os seres humanos para a reformulação da sua realidade, mas não em termos unicamente pragmáticos e formalizados como é a efígie da razão subjetiva, mas em termos totais, objetivos de uma razão que afirma a existência no sentido de superá-la em favor de si, ou seja, do bem estar, da igualdade, liberdade, justiça e afirmação da vida. Daí a distinção entre razão objetiva e razão subjetiva defendida explicitamente por Horkheimer e compartilhada por Adorno nos seus fundamentos conceituais.

Horkheimer definiu de forma bastante clara a distinção entre razão objetiva e razão subjetiva em sua obra *Eclipse da razão* publicada em 1932. Nesse texto o autor afirma que:

Há uma diferença fundamental entre esta teoria [razão objetiva], segundo a qual é um princípio inerente da realidade, e a doutrina de que a razão é uma faculdade subjetiva da mente [razão subjetiva]. 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).

Fundamentalmente o que tanto Adorno como Horkheimer distinguem sob os conceitos de razão objetiva e subjetiva é, de fato, não exatamente duas modalidades que se consubstanciam para além da racionalidade pura e simples, contudo, muito mais a relação que mantêm com esta racionalidade que pode ser a chave para a sua percepção enquanto conceito. Neste sentido, Horkheimer e Adorno compreendem a razão objetiva como a racionalidade crítica que está em permanente estado de atenção sobre os seus próprios desdobramentos objetivos enquanto potencialidade do bom senso⁵. A razão objetiva se estrutura numa relação viva entre objeto e sujeito mediando as ações humanas dentro de uma certa ética que, muito mais que moral, tem íntima relação com a noção de justiça, liberdade e igualdade que são de suma importância para todo ente que deseja fazer-se autônomo frente à realidade, o que, de certa forma, aproxima-se deveras do conceito kantiano de esclarecimento vivo desfrutado a partir do exercício da crítica da razão pura. Trata-se, sobretudo, de uma racionalidade dos meios em que a função teleológica é deixada de lado, porquanto o seu processo de efetivação ativa considera constantemente categorias fixas firmadas pela ética pessoal do sujeito e que, na maior parte dos casos, atenta para uma gama de categorias morais que prezam sobremaneira o bom andamento da sociedade humana sob uma ativa idéia de valorização da vida, logo: nem tudo deve ser feito em nome da racionalidade científica sem que, antes disso, se promova no âmbito do agente uma crítica severa da racionalidade sobre si mesma em detrimento das finalidades. Nem tudo o que parece ser positivamente racional e progressivo é, de fato, afirmativo para o homem enquanto indivíduo ou enquanto célula do tecido social em que este se desenvolve.

No que concerne à razão subjetiva, pelo contrário, não é ilícito afirmar que esta pode ser devidamente definida como razão esvaziada de conteúdo crítico em que o sujeito racional simplesmente não se reconhece objetivamente enquanto agente racional, mas, como célula de um programa que já está estabelecido para ele e ao qual este deve integrar-se para que possa se manter naturalmente vivo dentro da sociedade que o abarca, mas sem

⁵ Sobre esta última afirmação remetemos o leitor ao conceito de “indivíduo resistente” que é desenvolvido por Horkheimer em *Eclipse da razão* e através do qual este autor defende a necessidade por parte do indivíduo de uma busca da verdade como “compreensão de que a realidade é ‘inverídica’” (1976, p. 125). O termo “compreensão”, assim, denota sobremaneira a “própria crítica, teórica e prática” (*Ibidem*) que o indivíduo desenvolve a partir do processo de fortalecimento do seu Ego, ou seja, da instância individual mais diretamente relacionada à racionalidade e à moral.

qualquer pensamento que seja efetivamente seu, porém atento apenas às categorias cientificamente planejadas para ele por uma elite que manipula suas opiniões e dirige os seus pendores, idéias e ações. Neste prisma, assim, entende-se por razão subjetiva toda aquela racionalidade instrumentalizada e pragmática que atenta sempre e anteriormente para os fins sem levar em suma consideração os meios pelos quais deve agir para consolidar os seus objetivos, tal como se o sujeito percebido como Eu subjetivo estivesse acima de outras categorias tais como aquelas representadas pela moral, pela ética, estética, entre outras. Os pendores subjetivos e transpostos para uma pseudobjetividade científica atropelam verdadeiramente toda e qualquer objetividade racionalmente crítica que possa se colocar no seu caminho de realização teleológica: em nome de categorias mais amplas e controvertidas (tais como Raça, Nação, Classe ,etc), o sujeito (c)ativo pela razão subjetiva entrega-se, de fato, a uma complicada relação alienada frente à realidade do sujeito *versus* objeto: no plano mais alto, das elites que controlam e manipulam as massas, ela assume discursos que incessantemente apelam para clichês e positivismos científicos tais como “isto é algo estatisticamente comprovado”; no plano mais baixo, das massas submetidas, ela se aplica fundamentalmente como vazio de idéias, incapacidade crítica e total abandono e aceitação aos modelos previamente dispostos para cada ente e que devem ser vestidos como se se tratassem de uma roupa. Assim, a razão subjetiva engloba a totalidade de uma razão esvaziada de qualquer conteúdo crítico e que, formalizada e pragmática, atenta apenas para os fins sem levar devidamente em consideração os meios que lhe servem de ferramentas para a sua realização bem sucedida.

Conforme pode ser acompanhado no trecho anteriormente citado de Horkheimer, certos valores fundamentais e gerais que servem para agregar a humanidade resguardando-a dos seus próprios pendores de morte (valores éticos, morais, estéticos, legislativos) são, de certa forma, abandonados ou manipulados em prol de investimentos subjetivos bastante pessoais que, na maioria dos casos, refletem apenas as necessidades de alguns poucos e beneficiam somente a estes. Por ser verídica apenas a visão subjetiva contra estes valores gerais, somente o sujeito tem razão e seu bom senso está, desse modo, acima do bem e do mal, porquanto tudo se relativiza e perde o valor quando a balança que pesa os meios é apenas aquela em que a finalidade pronta já tem um peso muito maior. Esta supervalorização da subjetividade em detrimento do objeto, assim, se enquadra

perfeitamente à tarefa cientificista preludiada a partir de Descartes e levada a cabo pelo pensamento de Francis Bacon (que mais tarde o positivismo racionalista de Augusto Comte transmutou em verdadeira profissão de fé) onde o que tem valor é somente tudo aquilo que pode ser devidamente esmiuçado e estudado em pequenas partículas sem que se leve em consideração uma noção de totalidade que pode ser discordante ao final do processo de redução. Outrora submetido aos mitos, o ser humano imitava a natureza e servia-se dela no sentido de não sucumbir às suas forças, mas apaziguá-las: sob a racionalidade subjetiva e pragmática, o que interessa de fato é submeter a natureza à razão dos homens, dominá-la, subjugar-la em favor de premissas e ordens estabelecidas previamente num nível subjetivo de verificação e de prova onde a fórmula tem peso maior que os conceitos gerais sob os quais ela nasce e é definida. Trata-se assim de um efetivo processo de desencantamento da natureza, tal como o estudou Max Weber, ou, também, de uma constante e irrefletida matematização do mundo em que tudo se reduz unicamente a gráficos, estatísticas e leis que atentam enviezadamente às atividades de domínio, mas raramente à promoção da igualdade e liberdade entre os homens e a uma relação viva entre cultura e natureza. Como anunciam Horkheimer e Adorno logo nas primeiras páginas da *Dialética do esclarecimento*:

No trajeto para a ciência moderna, os homens renunciaram ao sentido e substituíram o conceito pela fórmula, a causa pela regra e pela probabilidade. A causa foi apenas o último conceito filosófico que serviu de padrão para a crítica científica, porque ela era, por assim dizer, dentre todas as idéias antigas, o único conceito que a ela ainda se apresentava, derradeira secularização do princípio criador. A filosofia buscou sempre, desde Bacon, uma definição moderna de substância e qualidade, de ação e paixão, do ser e da existência, mas a ciência já podia passar sem semelhantes categorias. (HORKHEIMER & ADORNO, 2006, p. 18, 19).

O último período desta citação elucida de forma bastante clara a relação conflitante entre razão objetiva e subjetiva: enquanto parte da tarefa filosófica, a razão criticamente estabelecida sempre atentou para as categorias gerais no intuito de compreender o mundo e os homens em sua relação com ele. Sob rigor da ciência, sob a racionalidade subjetiva, estas categorias de fato já não possuem valor algum, embora sirvam comumente para embasar discursos e estabelecer estratégias, ou seja, apenas como ferramentas coisificadas e vazias de conteúdo. A reflexão que sempre fôra a mola propulsora da filosofia esvaziou-se

sob a positividade da ciência em mero exercício de aplicação e verificação de dados e de regras positivas, daí a evidente tristeza de Horkheimer ao afirmar que: “A máquina expeliu o maquinista; está correndo cegamente no espaço. No momento da consumação, a razão tornou-se irracional e embrutecida”. (HORKHEIMER, 1976, p. 139).

Duas relações logo podem haver entre esclarecimento e indivíduo segundo o pensamento de Adorno e Horkheimer. A primeira delas, que compreende a razão objetiva pode ser definida como uma relação viva e crítica do sujeito com a cultura, a segunda, que compreende a razão subjetiva, pelo contrário, define-se através de uma via alienada em que a formalidade das relações está acima de qualquer objetividade real. No primeiro caso – que constitui sumariamente a tarefa filosófica de toda a Teoria Crítica -, urge que a razão esteja constantemente em processo de reflexão ativa sobre si mesma e sobre os seus produtos objetivos, no segundo caso, contudo, temos a base do sentimento de mal-estar que aplaca o ser humano em suas relações com os produtos da cultura e com os outros homens o que afirma definitivamente a noção de barbárie que pesa como verdadeira angústia ao ser analisada pelas óticas de Adorno e Horkheimer. Analisemos mais detidamente o conceito de razão subjetiva no que este tem de afim à noção de barbárie que se eleva a partir da modernidade e que, na época da redação de *Eclipse da razão* e mesmo da *Dialética do esclarecimento*, ganhavam vulto sob o empreendimento do fascismo e da construção do Terceiro Reich a partir da hegemonia política do Partido Nacional Socialista Alemão.

Através da produção conceitual de Freud, fundamentalmente, Adorno e Horkheimer (e um pouco mais adiante Marcuse em *Eros e civilização*) lograram perceber no cenário desamparado da modernidade uma espécie de luta constante do ser humano na tentativa de se reincorporar à sua liberdade natural (liberdade esta representada através do Id freudiano e que, jamais, de fato, pode ser vivenciada pelos homens, sob o peso da sua necessidade de viver em sociedade, ainda que a contragosto). Segundo Freud (1974), o ser humano é uma espécie antissocial por natureza que vive em sociedade apenas por necessidade, não exatamente por gosto. Sozinho no mundo, o homem é frágil e possui poucos atributos para vencer diante da natureza a infundável luta por sua própria manutenção e preservação, daí sua necessidade de agregação com outros da mesma espécie (base do princípio de *Anankê*). Contudo, duas forças fundamentais habitam o interior da psiquê humana e estas forças, díspares e conflitantes, organizam dentro do âmbito do sujeito racional uma verdadeira

dialética que impulsiona o homem para todas as suas ações (sejam estas de construção ou de destruição). De um lado Eros, a potencia criadora que impulsiona o homem a buscar a vida, o sexo, a criação (vontade de eternidade segundo Schopenhauer); do outro lado Tanatos, o impulso de destruição que incessantemente luta contra o primeiro porquanto dá conta de perceber a fragilidade da vida e a impotencialidade dos homens diante das forças da natureza. Eros constrói, afirma a vida, agrupa os homens, torna-os fortes e resistentes aos percalços da existência; Tanatos destrói, busca o caos, a negação da existência como forma de religação à sua liberdade perdida. Nos dois princípios, contudo, podem-se extrair tanto percepções afirmativas quanto negativas: se em Eros a agregação em sociedade torna-se agente motivador para o homem lutar consigo mesmo pela vitória sobre a natureza, em Tanatos o que grita é a vontade de solidão que efetivamente promete a este a capacidade de conhecer-se a si próprio, ainda que isto lhe custe a vida. Trata-se de uma luta constante entre o negar e o afirmar: negar para reencontrar-se na totalidade do universo; afirmar para não sucumbir diante da natureza, diante da morte.

Certamente seria por demais custoso darmos conta de explicar todas as minúcias e perspectivas que englobam o pensamento psicanalítico de Freud no que este concerne ao entendimento daquilo que alguns autores ousam denominar por uma “natureza humana”. Contudo, um ponto nos chama a atenção em especial e é exatamente sobre este tópico que ousaremos discurrir um pouco mais atentamente, seguindo nesse viés, a perspectiva filosófica de Adorno e Horkheimer no que esta se junta à psicanálise freudiana.

Horkheimer e Adorno discorrem acerca do conceito de “mimese” ao longo de toda a sua produção filosófica, sobretudo, na *Dialética do esclarecimento*. Assim, trata-se este conceito de uma espécie de movimento de integração que conforma o sujeito a qualquer custo dentro de certos coletivos que lhe oferecem, em contrapartida, a força suficiente para que este não sucumba à solidão de ter que lutar sozinho, remar contra a maré (o que, de certo modo, pode ser reconhecido como um impulso de morte, já que a luta é sempre bastante desigual). Sob a idéia de mimese, temos de fato uma desesperada ânsia de integração que, ao integrar, gera, por outro lado, a contrapartida dessa mesma integração, a saber: o esvaziamento e anulação do indivíduo enquanto senhor de um Ego que medeia através do Eu as pulsões de vida e de morte que constituem o indivíduo. Logo, ao mesmo tempo em que a socialização mimética inclui o indivíduo concedendo-lhe forças para o

combate contra tudo aquilo que lhe pode causar danos, por outro lado ela anula neste indivíduo aquilo que exatamente o torna único, ou seja, a sua própria condição de individualidade que é fruto de sua reflexividade crítica nos usos da razão. Poder-se-ia dizer de uma troca entre razão objetiva e subjetiva, ou melhor, um abandono da primeira em favor da segunda com o intuito único de enquadramento para a obtenção de alento: ao integrar-se cegamente o indivíduo se anula e passa a operar sob a racionalidade formalizada e pragmática da razão subjetiva deixando de lado toda e qualquer probabilidade de resistência que só poderia advir da sua solidão, da negação, ou seja, da razão objetiva. Neste sentido, fica evidente que o que se faz em nível de indivíduo é, antes de tudo, uma espécie de escolha temerária, daí a disparidade de Adorno e Horkheimer frente à idéia foucaultiana de que o indivíduo é meramente uma invenção da modernidade e que estaria fadado a desaparecer. Neste caso, o indivíduo é uma realidade composta por pulsões conflitantes que se digladiam continuamente e que pode estar fadado sim a desaparecer sob a integração irrefletida que a mimese lhe proporciona, mas que pode também lutar e recusar-se a perecer, porquanto é mais do que simplesmente um artifício da linguagem, uma invenção. Daí a noção de indivíduo resistente defendida por Horkheimer e que, de certa forma, rompe com a (falsa) idéia de que a tradição frankfurtiana prega apenas a desesperança e o mal-estar (isto pode ser mais atribuído a Heidegger e aos existencialistas como Sartre e Russell). Segundo suas palavras:

O indivíduo resistente se oporá a qualquer tentativa pragmática de conciliar as exigências da verdade e as irracionalidades da existência. Em vez de sacrificar a verdade pela conformidade com os padrões dominantes, ele insistirá em expressar em sua vida tanta verdade quanto possa, tanto na teoria quanto na prática. Terá uma vida conflituosa; deverá estar pronto para correr o risco de uma extrema solidão. A hostilidade irracional que o inclinaria a projetar suas dificuldades interiores sobre o mundo é superada pela paixão de realizar aquilo que o pai representava para ele na sua imaginação infantil, a saber, a verdade. Esse tipo de jovem – se é que se trata de um tipo – leva a sério aquilo que lhe foi ensinado. Não desiste de confrontar insistentemente a realidade com a verdade, de revelar o antagonismo entre os ideais e as realidades. A sua própria crítica, teórica e prática, é uma reafirmação negativa da fé positiva que teve enquanto criança. (HORKHEIMER, 1976, p. 124).

Certamente o indivíduo resistente não se constitui a partir da integração, logo, o abandono à mimese integradora é pré-condição essencial para o estabelecimento do terreno aonde este

“tipo” irá de fato atuar ao longo da sua conflituosa existência. A solidão que lhe é um peso, neste caso, pode mesmo afinar-se às suas pulsões de morte e de negação, muito embora o cerne de toda a sua prática e teoria seja, de fato, a afirmação da vida no desvelamento das realidades e idealidades que estruturam a sua efetividade histórica (sua temporalidade).

Mas a resistência nestes termos não é algo que possa ser compreendido como “efetividade democrática”, porquanto são poucos aqueles que verdadeiramente estão dispostos a suportar uma carga tão pesada sobre os ombros, uma solidão tão grande. Na maior parte dos casos, assim, a integração mimética se constitui como única arma com a qual o ser humano pode contar para tentar vencer as vicissitudes da sua existência dura e cheia de perigos, daí o lançamento deste de uma série de falsas projeções e regressões narcísicas que, via de regra, atuam para ele como ferramenta de combate. Misturar-se à natureza é um recurso muito antigo para certas espécies: assim também integrar-se à totalidade é um bom recurso para manter-se de pé. Mas Horkheimer e Adorno prezam certamente pela solidão, pela resistência de que foram testemunhos as suas próprias vidas, daí a desconfiança frente ao ativismo das esquerdas de certos grupos e partidos que evocavam para si a tarefa revolucionária no início das primeiras décadas do século XX.

Com base em anteriores pesquisas realizadas por Le Bon, Freud definiu por regressão narcísica um certo transbordamento libidinal do indivíduo em que este se coloca, em relação a um líder, uma ideologia ou a um grupo de forma passiva onde a sua capacidade crítica se anula quase que plenamente na base de uma idealização, exatamente como no mito de Narciso que, apaixonado pela sua própria imagem refletida na água (projeção), não se dá conta de que adora a si mesmo, daí sua alienação ao apelo de Eco (natureza), e encaminha-se para a morte pela perseguição de uma idealização, tornando-se, finalmente, uma flor que leva o seu nome (processo de coisificação). Esta relação reificada do indivíduo para com o objeto de sua projeção, assim, configura-se num estado semelhante ao da hipnose em que a sua relação amorosa em função do outro se assemelha, de certa forma, a uma espécie de cegueira da razão que esvazia neste mesmo sujeito toda a sua capacidade de julgamento crítico e de reflexão. Sendo este um processo de transbordamento da libido do indivíduo em relação ao objeto, logo, Freud define o ser humano nestes termos como “animal de horda” porquanto que, situado este no interior de um grupo, de um coletivo, de um partido, ou mesmo cegamente hipnotizado pela figura de

um líder ou de uma celebridade, ele acaba por projetar nestes uma gama de aspectos que os elevam à qualidade de deidades ao mesmo tempo em que comprometem sua autonomia moral e intelectual. Tal como se o objeto idealizado representasse para o indivíduo a figura paternal, com a qual se deveria romper os laços que impedem a sua autonomia e a sua realização sexual (a morte do pai representaria a superação de sua autoridade, estabelecendo a culpa que mediará a relação dialética entre Ego e Superego no refreamento das pulsões avassaladoras do Id), o indivíduo numa situação tal torna-se incapaz de rebelar-se contra a autoridade do patriarca colocando-se, desse modo, numa relação passiva diante do objeto idealizado e mutilando-se a si próprio pela sua efetiva autocastração. Nestes casos, como o desligamento da autoridade paterna não se efetiva, o indivíduo assume uma posição de total servidão em relação ao seu objeto de projeção não possibilitando assim o pleno fortalecimento de seu Ego pela relação dialética entre este e o Superego, que também fica fragilizado. Então não é difícil perceber que, na base dessa mutilação, os impulsos de vida e de morte tornam-se de certo modo incontroláveis, já que não foram suficientemente reprimidos ou racionalizados pelo sujeito. Nos momentos de furor das massas, quando estas estão instigadas por uma determinada situação e tangidas feito gado, logo, este indivíduo fragilizado tem a oportunidade de descarregar todas as suas pulsões mais avassaladoras porque naquele exato momento é levado a tal, já que não possui qualquer possibilidade de estabelecer uma reflexão. Um bom exemplo disso que apontamos pode ser percebido nos campos de futebol quando o indivíduo reificado pela sua regressão narcísica transborda toda a sua libido na divisa de um time como se este representasse uma verdadeira divindade pela qual se mata e se morre cegamente. Individualmente tranquila (ou não), uma pessoa como esta integrada numa torcida organizada, assim, motivada pela idealização de seu objeto e empurrada com outras tantas pessoas na mesma situação, pode tornar-se em meio à massa que a mimetiza uma verdadeira fera, capaz de cometer atos insanos e impensados que, talvez, sozinha, ela não cometesse. Contudo, essa loucura febril não se dá simplesmente pelo sentimento de integração que o indivíduo possui quando está em bando, mas, acima de tudo, pela relação irracionalista que este possui com o seu objeto idealizado e que é, de fato, uma relação totalmente esvaziada de conteúdo reflexivo, coisificada e passiva.

Para termos uma noção melhor dessa contradição que há entre resistência individual e totalização de salvaguarda pela mimese regressiva podemos afirmar que, de uma forma geral, o cerne desse problema se constitui a partir – sobretudo nos nossos dias sob o neoliberalismo econômico – da relação entre o indivíduo e o sistema econômico que rege as diretrizes gerais sobre a vida destes nos âmbitos mais gerais tais como do trabalho, do lazer, da educação, da socialidade, e por aí vai. Explicitando um tanto mais, pode-se dizer que o elemento motivador para toda submissão do indivíduo à totalidade do sistema que o sufoca e exacerba seu mal estar (a melancolia da sociedade) advém, fundamentalmente, da própria entrega voluntária desse mesmo indivíduo a aceitação de clichês que extrapolam o âmbito da ideologia entendida com “falsa consciência”, aceitação esta que se consolida num estado permanente de regressão narcísica de capitulação diante das ordens hegemônicas que regem o andamento da vida política e econômica em todo o mundo sob o neoliberalismo e que impelem o indivíduo a anular-se plenamente diante da ordem estabelecida historicamente sem qualquer laivo de reflexão ou crítica, porém, tecnicamente como forma de servidão voluntária no âmbito de uma sociedade unidimensional (para usarmos um termo de Marcuse) que coincide exatamente à esfera da sociedade do controle de que nos fala Foucault ao longo de sua produção filosófica. Basicamente, trata-se, sobretudo, de uma mimetização individual em prol da integração em que o sujeito acaba por alienar-se completamente frente à realidade objetiva como estratégia de manutenção de sua própria existência pessoal, sem se dar conta de que, assim, submete-se também à anulação de sua própria personalidade enquanto agente de resistência histórica.

O que tanto Adorno quanto Horkheimer têm em mente quando ousam defender uma Teoria Crítica em contraposição à conhecida Teoria Tradicional, é, de certa forma, resgatar a crítica à razão exatamente como era projeto de Kant, ou seja, submeter o conhecimento a ele mesmo, a razão a si mesma, mas tendo-se em mente as relações materiais concretas que atuam sobre a realidade do homens em nosso tempo, ou seja, examinar “[...] o infausto percurso da *Ratio* iluminista, que prometia tirar o homem da tutela do trono e do altar e dar a ele condições de 'falar com a sua própria boca'”, porquanto essa mesma *Ratio* “[...] conduziu o homem a uma nova tutela: ser escravo das tecnologias que ele mesmo criou”. (PUCCI, 2003, p. 383). Neste sentido, a idéia de dialética negativa é bastante pertinente ao conjunto da obra se a compreendermos como um

processo incessante de discussão do movimento dialético da história onde se busca sobremaneira negar as premissas firmadas nesse processo de modo a se buscar a legítima verdade por detrás do estabelecimento naturalizado como ordem imutável e inelutável das coisas que integram a realidade concreta dos homens e da natureza. O que entra em questão, assim, é dispor a razão objetivamente de subsídios para a sua própria contradição ou, fundamentalmente, possibilitar que a racionalidade possa olhar-se no espelho para perceber as suas próprias deficiências, não como Narciso – que sequer percebia a sua própria realidade no reflexo -, mas sim como um exercício de autocrítica, de inflexão, enfim, de desvelamento das posições dialéticas estabelecidas pelos conflitos de gerações, de idéias, de práticas e, sobretudo, de interesses subjetivos tecnicamente perpetuados sob discursos supostamente humanitários e científicos. Somente através da razão se pode definitivamente extrair elementos conceituais e práticos para a superação da barbárie que o esclarecimento faz pesar sobre si mesmo através de bandeiras tais como o progresso, a ciência e o bem-estar dos homens. Como bem pontuou Franklin Leopoldo e Silva: “O que a teoria crítica tem de diferente da teoria tradicional, para além da questão do método, é a consideração do caráter histórico da própria razão”. (SILVA, 1997).

2.3 – A dialética da individualidade

Para que possamos primeiramente estabelecer na base do pensamento teórico de Adorno e Horkheimer uma devida significação para a noção de indivíduo, devemos antes recapitular algumas contribuições conceituais que influenciaram diretamente as suas idéias na fundamentação de uma dialética da individualidade (mais exatamente, na própria apreensão do conceito de indivíduo pela interrelação entre sujeito e objeto).

Decerto Aristóteles pode ser considerado como uma influência bastante direta junto ao pensamento de Adorno e Horkheimer quando se trata, em suma, de dispor subsídios para se pensar a noção de individualidade (sobretudo quando se problematiza a tríade homem/natureza e sociedade). Assim, a premissa aristotélica segundo a qual a finalidade última da sociedade civil consiste na felicidade pública e que esta felicidade só pode ser obtida de fato quando todos estão felizes e bem consigo mesmos fundamenta para Aristóteles a razão de ser da linguagem humana e, ao menos na sua exposição geral, é

partilhada por Adorno e Horkheimer como aporia verdadeira do conhecimento. Nesses termos, viver seria antes de tudo um “bem viver juntos” (ARISTÓTELES, 1991) e somente na plenitude da felicidade do todo social é que o indivíduo teria condições para efetivamente realizar-se como sujeito de si e para si. De certa forma, uma visão tal acerca dessa questão não exclui verdadeiramente a teleologia de uma sociedade sem classes como ocorre em Marx, por exemplo, mas em Adorno e Horkheimer sofre algumas alterações, fundamentalmente no que tange à naturalização da sociedade e do homem. Embora a utopia se mantenha viva no pensamento aparentemente desesperançado dos expoentes frankfurtianos, em grande parte por essa crença na premissa aristotélica de uma sociedade feliz, três pontos essenciais podem ser elencados quando se trata de submeter esta mesma premissa aos labores da crítica. Primeiro: homem e natureza não constituiriam um único bloco de modo a tornar a realidade a-histórica (daí a fundamental discordância com Aristóteles); segundo: Adorno e Horkheimer refutam a idéia de um homem genérico como acontece nestes termos (logo, a própria ausência do indivíduo) e terceiro: contrariamente ao pensador grego, a natureza não seria o sujeito único, mas homem e natureza se complementam nessa relação entre sujeito e objeto (o homem é capaz de realizar sua própria história sem ter que sofrer indefinidamente por uma naturalização da sua “condição humana”). Há certamente uma longa discussão acerca de um vislumbre de “utopia” nas composições de Adorno e Horkheimer (quicá em Foucault) e, certamente, demanda esta um longo e profícuo aprofundamento o que, por hora, não temos condições de realizar.

De Marx (e lembremos o quanto o materialismo histórico científico tem de dívida para com o positivismo de Comte e com o idealismo hegeliano), Adorno e Horkheimer extraem subsídios fundamentais para a fundamentação de um conceito de indivíduo, nestes termos, sobretudo também pela independência que há entre homem e natureza (o que passa pelo entendimento da idéia de consciência), mas a grande cisão entre eles se dá na base da própria questão da instrumentalização desta natureza (para Marx, a humanização adviria da desnaturalização do indivíduo pela sua relação de transformação através do trabalho, o que para os autores frankfurtianos seria algo arriscado de se afirmar: a transformação da natureza torna-se fetiche e quanto mais as coisas adquirem alma, mais as pessoas se reificam na sua relação com os objetos da cultura).

Contrariando assim tanto as vertentes absolutizadas que compreendiam os indivíduos como “mônadas” fechadas em si mesmas (como no caso de Leibnitz) e as sociocratas, que atribuíam a primazia dos coletivos sobre o sujeito, Adorno e Horkheimer compreendem como pertinentes e discrepantes as duas vertentes, daí a própria contradição que há na conceituação da dialética do indivíduo. Como ser social, o indivíduo é também socialmente determinado, o que não implica entretanto que não haja de fato uma contrapartida do Eu subjetivo frente a esta mesma determinação. Nestes termos, as duas perspectivas são ao mesmo tempo falsas e verdadeiras: o indivíduo é autoconsciência como parte de um coletivo onde ele de fato se determina; por outro lado, é também mônada voltada para si e em si (dicotomia esta que fica evidente na modernidade sob o capitalismo onde o indivíduo é cada vez mais levado a integrar-se ao mesmo tempo em que se isola na sua própria individualidade) e, como sustentam os autores, “[...] nessa relação de uma autoconsciência com outra, o indivíduo só surge como nova autoconsciência, do mesmo modo que o universal, a sociedade como unidade das mônadas só se manifesta na medida em que ‘o eu somos nós e nós o eu’.” (HORKHEIMER & ADORNO, 1973, p. 52).

No que se refere à relação entre homem, natureza e cultura, o legado da psiquiatria freudiana é de importância fundamental quando se pretende manter uma noção tal como esta de indivíduo duplamente determinado. Pois que Freud compreende a luta de vida dos homens como uma incessante e encarniçada luta pela obtenção da felicidade, felicidade esta que pode ser determinada sob dois aspectos essenciais: 1) pela efetiva ausência do sofrimento e; 2) pela máxima obtenção de prazer. Contudo, - e aqui há o grande elemento trágico de toda a vida humana para Freud -, a realização plena da felicidade do indivíduo torna-se fonte de extremo sofrimento por três entraves ou obstáculos que impedem essa realização hedônica: o primeiro deles advém da própria fraqueza humana e de sua debilidade física, porquanto já desde o primeiro instante o ser humano está fadado à decadência e a dissolução; o segundo provém da natureza externa, que age sobre nós com fúria inexorável e a qual sempre tentamos – em vão – controlar e; terceiro: pela relação que os homens estabelecem entre si no âmbito social e que, indo na contramão dos pendores pulsionais do sujeito, acabam por submeter o indivíduo a um constante e íntimo processo de auto-violência (para Freud o preço que se paga pela vida em conjunto é a auto-castração a que o indivíduo deve impor a si mesmo pela atenção severa às regras do jogo

historicamente firmadas por códigos morais, éticos, jurídicos, etc e que já desde muito cedo são determinados no sujeito pela sua relação familiar). Assim, para Freud a constante renúncia a que o indivíduo é forçado a empreender em favor da cultura (ou, da vida em sociedade) é fonte de toda consciência a qual aumenta sempre que tanto mais o indivíduo seja levado a ser severo consigo mesmo, ou seja, a consciência surge da repressão de dois impulsos fundamentais que podem ser igualmente nocivos à vida social: os impulsos de vida e os impulsos de morte.

Dispostas estas bases gerais que, de certa forma, subsidiam e dialogam com as perspectivas de Adorno e Horkheimer para o entendimento do que seja para eles um conceito de indivíduo, podemos então passar adiante e atacar de frente a problemática da dialética da individualidade, sobretudo, no que esta possui de mais pertinente à nossa empreitada a saber: a forma como a dicotomia entre indivíduo e sociedade estrutura o processo de desassujeitamento do indivíduo sob o capitalismo na nossa modernidade, e também a possibilidade de um resgate dessa individualidade como potência transformadora no âmbito da resistência individual através do exercício da crítica e da reflexão (onde retomamos, assim, os conceitos de “esclarecimento” em Kant e de “atitude crítica” em Michel Foucault).

O conceito de homem que emerge da teoria freudiana é a mais irrefutável acusação à civilização ocidental – e, ao mesmo tempo, a mais inabalável defesa dessa civilização. Segundo Freud, a história do homem é a história da sua repressão. A cultura coage tanto a sua existência social como a biológica, não só partes do ser humano, mas a sua própria estrutura instintiva. Contudo, essa coação é a própria precondição do progresso. Se tivessem liberdade de perseguir seus próprios objetivos naturais, os instintos básicos do homem seriam incompatíveis com toda associação e preservação duradoura: destruiriam até aquilo a que se unem ou em que se conjugam. O Eros incontrolado é tão funesto quanto a sua réplica fatal, o instinto de morte. Sua força destrutiva deriva do fato deles lutarem por uma gratificação que a cultura não pode consentir: a gratificação como tal e como um fim em si mesma, a qualquer momento. Portanto, os instintos têm de ser desviados de seus objetivos, inibidos em seus anseios. A civilização começa quando o objetivo primário – isto é, a satisfação integral de necessidades – é abandonado. (MARCUSE, 1975, p. 42).

Ora, o que relata Marcuse, seguindo a psicanálise freudiana é basicamente que o homem, enquanto indivíduo só pode sobreviver e manter sua individualidade natural através da integração coletiva, a mesma integração que ele adere a contragosto, mas que lhe concede forças para lutar por sua própria sobrevivência. Ironicamente, contudo, para que possa manter-se integrado o ser humano dispõe de regras mais ou menos fixas que controlam o andamento e desenvolvimento da sociedade (o que engloba o progresso através da herança cultural transmitida de geração para geração) e ele deve seguir essas regras para que não seja excluído do grupo, sem o qual se torna impotente para lutar contra as forças da natureza. Basicamente, assim, todas as pulsões individuais mais profundas de busca da satisfação (o princípio do prazer) devem ser inibidas e controladas (o que se dá pela via do fortalecimento do Ego que compreende a consciência de si e a alteridade) de modo que a civilização avance sobre o indivíduo, ao mesmo tempo possibilitado-lhe a sua realização pessoal, mas também anulando-o nos seus pendores mais abismais. Logo, sujeito e objeto se confundem nessa relação dialética entre indivíduo e sociedade: ao mesmo tempo em que todos são sujeitos, são também objetos, e justamente daí medra em grande parte aquele sentimento de esvaziamento e de mal estar de que nos fala Freud, e que já tratamos anteriormente: a auto-castração a que se impõe o indivíduo para manter-se firme remonta à relação entre pai e filho firmada pela tríade edipiana: a atividade sexual do filho maduro implica no “pecado” do parricídio, no confronto da autoridade paterna a qual o sujeito quer submeter-se, mas que também deve suplantar, daí o velado sentimento de remorso que aplaca o indivíduo: sua realização implica sempre na vitória sobre aquilo a que ele quer se submeter, ou seja, a segurança da família. O indivíduo ascende dentro da civilização e, ambigualmente, tem também o seu declínio intensificado por ela. Enquanto portador individual das regras sociais, o indivíduo se debate contra as suas próprias pulsões de retorno à natureza e, ao fazê-lo, estabelece as bases fundamentais para o desenvolvimento da sociabilidade e alteridade (ou seja, ele se inclina à moral); por outro lado, ao mesmo tempo em que emerge como sujeito de direitos e deveres (como tão bem Foucault o demonstra em *A verdade e as formas jurídicas*), ou seja, enquanto cidadão, tem também sua individualidade ameaçada pelos dispositivos de poder que reduzem este indivíduo a categorias fixas e plenamente mensuráveis de controle das suas ações e mesmo dos seus pensamentos (em Foucault muito mais pela vontade de poder, em Adorno e

Horkheimer, sobretudo, pela diretividade ideológica da semiformação e de sua prima-irmã: a indústria cultural). Logo, quanto mais o indivíduo se desprende dos laços que o atinham a formas diretivas de subserviência (escravidão declarada, misticismo religioso, tutela feudal), tanto mais sucumbe a um modelo mercantil de troca convertendo-se em verdadeira mercadoria, daí a ironia amarga do seu próprio processo civilizador.

Surge então um problema inicial a partir dessa situação. Se, em princípio, “todos são objetos, mesmo os mais poderosos” (ADORNO, 1999, p. 27), e também todos são sujeitos, como se pode pensar numa teleologia de realização individual em termos históricos (seja segundo o idealismo hegeliano ou pela via materialista do socialismo científico) que leve a um estado geral de bem estar se, nestes termos, o poder para tal realização sobrepuja de fato as forças do indivíduo monadológico e, por outro lado, esbarra nos interesses de classe das categorias hegemônicas que exercem o poder?

Se nos guiarmos pela exposição anteriormente levada a cabo acerca do pensamento de Foucault, perceberemos que essa dicotomia do indivíduo que oscila entre as condições de sujeito e objeto são na verdade fruto do poder que atravessa este mesmo indivíduo e que transcende à sua própria significação, logo, o poder seria responsável pela efetividade de realização do indivíduo como sujeito, ao mesmo tempo em que também pode fazê-lo desaparecer completamente por sua plena coisificação enquanto objeto (e para Foucault a questão de classes não interfere diretamente nessa relação, já que o poder age e determina todas as relações humanas, independentemente de classe, partido, grupo social, etc). Ora, no caso de Adorno e Horkheimer a questão não é tão diversa, contudo, não é necessariamente o poder que determina os indivíduos e fá-los emergir historicamente, mas poder e indivíduo são duas faces de uma mesma moeda tal como se se tratasse de uma *tangage*: um é sempre a contrapartida do outro, logo, tanto o indivíduo pode exercer poder a ponto de controlar “de cima” os objetos submetidos a ele, como, por outro lado, pode também estar na posição de submissão e de auto-anulação, o que, para Adorno e Horkheimer é de fato uma situação constante e plenamente verificável sob o capitalismo industrial desde – sobremaneira – a ascensão da burguesia ao poder a partir de meados do século XVIII. Assim, tal como ocorre em Foucault, Adorno e Horkheimer compreendem a modernidade como a época de fato da aniquilação potencial do indivíduo, mas, contrariamente a este, ainda crêem na possibilidade de uma reviravolta em favor da

individualidade se pensada nos termos da tarefa do esclarecimento auto-reflexivo que se volta para a construção de uma sociedade justa (não por meios contratualistas, mas em sentido marxista de realização da utopia).

Contudo, a possibilidade de superação da constante e desenfreada aniquilação do indivíduo é algo que, para Adorno e Horkheimer (sobretudo na época em que estes escrevem e vivenciam a temporalidade da História) verdadeiramente assume ares de plena utopia, já que, de fato, sua verificação da realidade é tão desfavorável quanto aquela percebida por Michel Foucault (a auto-aniquilação do indivíduo sob o fascismo crescente é algo que ganha vulto cada vez mais sob o neoliberalismo e as regras dispostas do jogo que regem os rumos do progresso sob a ciência em plena marcha de desencantamento da existência social e biológica). Como parte de um quadro sombrio e obscuro, o que tanto Adorno quanto Horkheimer percebem efetivamente é a diretividade da dialética da individualidade disposta como verdadeira maldição em que quanto mais o esclarecimento e a racionalidade formalizada avançam sobre o mundo, mais e mais o indivíduo se coisifica e se auto-anula através de uma integração de salvaguarda que coincide exatamente com um estado de regressão narcísica, ou seja, ao mesmo tempo em que o sujeito torna-se indivíduo sob o sistema econômico (exacerbado na sua individualidade), também ele nega a si mesmo a possibilidade de uma plena realização coletiva de aquisição de um estado de bem estar, porquanto este se configura como mônada isolada ao mesmo tempo em que perde na sua condição celular a realização com o todo (ou seja, o tecido social do qual ele é parte integrada e que não pode, contudo, compreender enquanto totalidade). Assim, Adorno bem define essa anulação do indivíduo na modernidade como um estado de regressão à barbárie em que a monstruosidade assume ares de essência tal como se se estivesse num círculo de fogo do qual não se tem como sair, enfim, num *motu perpetuo* de niilismo cuja finalidade prática não é outra, senão, a tentativa de uma total e efetiva aniquilação da individualidade. Nas suas palavras:

Medido pelo conceito, o individual tornou-se, de fato, algo tão inteiramente nulo, como antecipara a filosofia hegeliana; *sub specie individuationis*, porém, o essencial é a absoluta contingência, o sobreviver resignado e, por assim dizer, anormal. O mundo é o sistema do horror; por isso, demasiado o honra quem o pensa totalmente como sistema, pois o seu princípio unificador é a desunião, e esta concilia ao impor a inconciabilidade do universal e do particular. A sua essência (*Wesen*) é a monstruosidade

(*Unwe-sen*); mas a sua aparência, a mentira, é, em virtude da persistência, o lugar da verdade. (ADORNO, 1999, p. 103).

Nesta passagem assim, que é conclusão de um aforismo intitulado “Segunda colheita”, o que podemos perceber é a diretividade com que Adorno diagnostica a monstruosidade da anulação do indivíduo que é levada a cabo pelo sistema sócio-econômico na modernidade, monstruosidade esta justificada como “beco sem-saída” e naturalizada por todos aqueles que honram o sistema ao pensarem o mundo exatamente nestes termos (ou seja, como um sistema fechado e inelutável em que é vã toda e qualquer possibilidade de se imaginar a utopia). Ora, certamente uma crítica bastante severa pode ser direcionada a partir desta passagem, sobretudo ao existencialismo e, por que não, às tradições estruturalistas e antropologizadas que concebem a existência humana segundo um desenvolvimento esquemático através da teoria do conhecimento (neste caso, cabe, portanto, uma dura repreensão à própria genealogia nietzscheana e, por conseqüência, também ao seu desenvolvimento epistemológico defendido por Michel Foucault). Rompendo com toda e qualquer probabilidade de niilismo, o que Adorno critica no racionalismo sistemático da modernidade é, justamente, a assertiva de que o mundo é firmado e concebido sobre esquemas e categorias fixas contra as quais é inútil lutar, já que, de fato, já se sabe de antemão que o resultado da luta é tão somente a derrota do indivíduo, sua extinção e morte. Para ele, o sentido de resistência contra a subsumição do indivíduo ao poder adviria, de fato, da sua capacidade de efetivar a crítica sobre a sua própria condição, não exatamente como tomada de consciência (no sentido que lhe confere a tradição marxista, sobretudo através de Lênin), mas, sobretudo, como recusa ao niilismo pelo fortalecimento de uma consciência que apreenda a totalidade da relação sujeito/objeto.

A realidade, contudo, tanto para Adorno como para Horkheimer é um tanto severa, para não dizer trágica (e também para Foucault, sem dúvida alguma). Pois que, nos tempos atuais onde a ciência substitui a potencialidade de Deus e os limites do desencantamento há muito já extrapolaram os da coisificação do mundo, a racionalidade do indivíduo se converte, de fato, em irracionalismo ao mesmo tempo em que somente o indivíduo pode ter efetivamente a razão (razão subjetiva). Desse modo, ao mesmo tempo em que cada vez mais a sociedade se fortalece sob a insígnia do egoísmo e da supervalorização da

individualidade como virtude do *self*, também, por outro lado, cada vez mais o indivíduo vê-se conformado e coisificado ao ser submetido à administração pragmática de uma vida que ele não mais pode desfrutar. A indústria cultural e a semiformação têm papel fundamental nesse processo de desbotamento do sujeito porquanto o lançam no mar das possibilidades previamente estipuladas pela técnica e pelos meios de produção computando-o segundo a média de processos elaborados que fetichizam a realidade dispondo alma às coisas e subtraindo ao mesmo tempo a alma dos homens. Assim, pelo desenvolvimento da técnica, os mais fortes exercem o seu poder sobre a grande massa e a racionalidade imposta às relações sociais entre as pessoas torna-se propriamente uma racionalidade da dominação, o que constitui o próprio caráter de alienação da sociedade sobre si mesma. Entendida como a grande maquinaria do prazer barato, a indústria cultural solapa aos indivíduos qualquer possibilidade destes esquematizarem as suas próprias certificações pela razão prática dos objetos fenomênicos que integram a vida natural, conforme outrora Kant delineara. “O esquematismo é o primeiro serviço prestado por ela [a indústria cultural] ao cliente”. (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 106). Ninguém está isento da integração; na verdade, para se estar verdadeiramente vivo, deve-se estar plenamente integrado sob o risco de, no contrário, se perecer numa profunda e completa solidão. Mas o irônico dessa relação entre a democracia disposta pela indústria cultural (e pela semiformação) e a liberdade que ela concede ao grande público consumidor está justamente no fato de que, quando ela torna democráticos os produtos da cultura dispondo-os às massas como mais outros tantos produtos em liquidação, exatamente ela o faz a custa de toda a liberdade individual do sujeito, já que, de antemão, ela solapa a este qualquer possibilidade de verdadeira escolha (esquematismo) que já não esteja devidamente estruturada e pré-estabelecida nos gráficos, tabelas e relatórios de algum especialista ou pelas regras que regem o mercado, sobretudo pela ação da publicidade comercial. Assim, nestes termos, é como se de fato não houvesse saída alguma para o indivíduo já que, de antemão, tudo para ele já está devidamente pensado e pré-estabelecido e as únicas escolhas pelas quais ele pode exercer a sua individualidade estejam fundamentadas na reprodução de ideologias ou clichês que ele deve adotar ou não para si de modo que, assim fazendo, possa integra-se à racionalidade do sistema que o anula e que intensifica o seu sentimento de mal-estar.

Em termos práticos, assim, a abstração do homem vivo e individual coincide exatamente com a categoria de sujeito transcendental. Contudo, numa tal apreensão, esvazia-se do sujeito em si toda e qualquer possibilidade de crítica sobre a sua própria realidade já que, nestes termos, a realização de um estado permanente de bem estar coletivo se esvazia na perseguição de uma categoria inatingível e que é superior à vontade dos homens (neste sentido, a própria concepção kantiana de apreensão do *noumeno* em relação ao *faenoumeno*).

Ainda se pensa com otimismo a plena e total liquidação do indivíduo. Na sua simples negação, na eliminação da mônada mediante a solidariedade, estaria ao mesmo tempo a salvação do ser individual, que só na sua relação ao geral se tornaria um particular. Muito longe disso está a situação atual. A desgraça não sobrevém como extinção radical do passado, mas quando o historicamente condenado é arrastado como morto, neutralizado, impotente e denegrido de modo indigno. No meio das unidades humanas estandarizadas e administradas, o indivíduo persiste. Está até sob proteção e adquire valor de monopólio. Mas, na realidade, é ainda só a função da sua própria singularidade, uma peça de exposição, como os fetos que outrora suscitavam o assombro ou o riso das crianças. (ADORNO, 1999, p. 126).

Tal como se o indivíduo estivesse num beco sem-saída, a modernidade sob o capitalismo impele-o contra o rochedo da sua própria subjetividade forçando-o a cada vez mais isolar-se tal qual uma mônada dentro dos limites de uma sociedade unidimensional (controlada e panóptica segundo Foucault) ao mesmo tempo em que cada vez mais ele é totalizado por uma integração coletiva que o conforma à realidade do sistema e à lógica do capital. Logo, a proteção que a sociabilidade lhe concede é também a ruína da sua própria subjetividade entendida como capacidade crítica de uso da sua própria racionalidade. Tudo já está pensado de antemão para que não se tenha o trabalho de pensar e neste movimento dialético a razão que outrora podia ser concebida como bem absoluto dos homens acaba por naturalizar-se em barbárie plena porquanto o engessamento da realidade consagra o homem a permanecer na cegueira provocada pelo excesso de luz. É neste sentido que Adorno fala em “extinção radical do passado” já que a cultura e os bens da razão que deveriam dotar o homem de subsídios para a efetivação de um estado de bem estar e felicidade agem justamente em sentido contrário disso, pois que o curso do progresso o impede de olhar para trás sem um olhar crítico de modo a extrair do seu passado subsídios seguros para

pensar a sua efetividade no devir. Adorno aponta como sintomático dessa situação, a dissolução cada vez mais exacerbada daquilo que ele considera como a instituição mais eficaz da burguesia, a saber, o núcleo familiar, que tanto servia para oprimir o indivíduo ao mesmo tempo em que o fortalecia. “O fim da família paralisa as forças contrárias”, afirma Adorno (1999, p. 11). Sem referências, o indivíduo sente-se cada vez mais lançado à solidão de uma individualidade que jamais se realiza sob a totalização administrada da modernidade unidimensional, fadado a eternamente perseguir, como Tântalo, uma miragem que jamais suas mãos podem de fato alcançar.

Mas como já expusemos, longe de tratar-se a perspectiva de Adorno e Horkheimer de uma maldição da qual o indivíduo não pode escapar, trata-se esta, sobretudo, de um exercício da crítica no intuito de resgatar ao indivíduo a possibilidade de sua apreensão como sujeito e objeto de ação histórica. Daí o caráter fundamental que tem para estes autores a educação e a reflexão como elementos para a realização de utopias, ou, pelo menos, a manutenção destas como possibilidades que não podem de forma alguma ser naturalizadas sob o niilismo. Se o indivíduo é duplamente determinado como sujeito e objeto, também a força da sua vitalidade e longevidade depende da sua capacidade de organizar-se (através dos meios que lhe dispõem a razão) tanto em favor da sua efetividade como ser social assim como através da sua realidade subjetiva (para Adorno, objeto e sujeito constituem uma totalidade indissociável e que deve sempre ser analisada no que esta possui de dialético). Dir-se-ia, um duplo giro copernicano.

Problematizar a dialética da individualidade é, portanto, compreender de antemão a ambigüidade existente entre sujeito e objeto. Logo, o que Adorno e Horkheimer nos incitam a verificar e refletir é exatamente o caráter dicotômico do indivíduo que não é somente mônada e nem tampouco apenas fragmento de um coletivo, mas essas duas coisas juntas. Se isolado em si mesmo, - como já dispôs Freud -, o indivíduo é impotente e frágil diante das forças da natureza e corre o risco de aniquilar-se; se inserido e integrado, também este mesmo indivíduo aniquila-se em favor de uma totalidade que o coisifica, daí a necessidade de se pensar numa teoria crítica em contraposição à teoria tradicional que disponha ao indivíduo elementos críticos suficientes para um exercício *concreto* de mediação entre estas duas perspectivas. Assim, retornando um pouco à educação e à urgência de um esclarecimento que saiba esclarecer-se a si próprio, como era de fato a

tarefa abordada por Kant na conclamação ao *Sapere Aude*, o que se pode depreender desse duplo giro copernicano proposto por Adorno e Horkheimer em defesa do indivíduo e da cultura ao mesmo tempo é, sobretudo, a necessidade de se buscar meios através da razão e do conhecimento historicamente acumulado para se resgatar os homens de um estado de sombras sem que se deixe cegá-los por um igual excesso de luminosidade sob a racionalidade formalizada. “Os homens se desprendem por si mesmos progressivamente do estado de selvageria, quando intencionalmente não se *requinta*⁶ em conservá-los nesse estado”. (KANT, 2008, p. 18). Daí o papel da ideologia na obra de Adorno e Horkheimer que atua permanentemente como falsa consciência (em sentido marxiano) em contraposição ao pensamento correto, esclarecido, crítico e autônomo, base de toda “consciência verdadeira”, em suma, de todo o espírito da *Aufklärung*.

2.4 Ideologia e coisificação: rupturas

Como pudemos acompanhar no primeiro capítulo deste trabalho, Foucault compreende a sociedade disciplinar e a sociedade do controle na Modernidade sob o capitalismo como uma sociedade efetiva das relações de poder onde este, atuando em todas as vias e atravessando os indivíduos em todas as instâncias da cultura e da sociedade, não age exclusivamente numa única direção verticalizada (de cima para baixo), todavia, se estabelece na totalidade das relações humanas como elemento motivador do progresso e, antagonicamente, também como agente fundamental da própria barbárie que medra dos excessos da razão submetida e coisificada sob a tecnologia e o saber. Logo, para Foucault muito mais que simples ideologia, o poder atua como verdadeira força de estiramento da própria cultura e da civilização, daí o seu desmerecimento, por assim dizer, de todas as vertentes denominadas “críticas” que enxergam nas relações humanas apenas relações mediadas via ideologia, tal como se se tratassem de verificações unilaterais que apreendem apenas uma parte da problemática da modernidade sob o capitalismo, mas que não dão conta de verificar que, ao contrário do que apregoam, o poder circula sobre todas as coisas e sobre todos os indivíduos e que a ideologia não é, de fato, determinante nessas relações de poder (logo, a dicotomia burguesia e proletariado cai por terra), mas sim, a própria

⁶ Grifo nosso.

constituição histórica e epistemológica desse poder, a saber: sua verdade enquanto saber, ou seja, enquanto razão.

Pensando a mesma questão acerca da natureza e atualidade da cultura e da sociedade sob o capitalismo industrial, Adorno e Horkheimer verificam, por assim dizer, uma situação que podemos afirmar como exatamente unívoca àquela esmiuçada por Foucault, fundamentalmente: que a cultura e a sociedade sob o capitalismo engendram sob o “véu tecnológico” da racionalidade das relações as bases para uma “unidimensionalidade” em que a excessiva fé na razão formalizada sustenta os pilares para a edificação da barbárie e do irracionalismo de modo que a vida acaba por negar-se a si própria porquanto os homens estão esvaziados de qualquer conteúdo anímico ao passo que as coisas adquirem alma (caráter da fetichização da sociedade e da cultura). Contudo, um ponto é fundamental nessa perspectiva dos mestres frankfurtianos e difere completamente da visão foucaultiana acerca dessa mesma problemática: para Adorno e Horkheimer, a ideologia é algo sumamente verídico e verificável quando se trata da crítica da cultura e da sociedade; para eles, - e, sobretudo, para Adorno -, ela está tão arraigadamente impregnada nas relações humanas e na materialidade do sistema que constitui “a própria sociedade” (1970, p. 26) e sua bagagem cultural e “falso não se refere ao ideológico, mas que a ‘cópia’ da sociedade se imponha como sendo a efetiva”. (MAAR, 2003, p. 464). Assim, se por um lado temos em Foucault a verificação de uma sociedade e de uma cultura administrada ao ponto tal de fazer desaparecer o indivíduo, também em Adorno e Horkheimer temos a mesma verificação funesta, contudo, ambas partindo de perspectivas divergentes: em Foucault o poder/saber que se concentra e medeia as relações e os discursos está aquém da ideologia compreendida como “falsa consciência”, sendo esta fruto desse poder/saber, não sua “essência”; em Adorno (e também em Horkheimer), sociedade e cultura são a própria realidade ideológica e fetichizada estabelecida como falsa consciência (ou mesmo, ausência de consciência), logo, a ideologia é a própria máscara da totalidade objetiva sob o capitalismo. “A vida transforma-se na ideologia da coisificação, a qual é, propriamente falando, a máscara da morte”. (ADORNO, 1970, p. 34).

Como contrapartida à ótica foucaultiana, assim, passaremos a analisar mais detidamente o papel da ideologia quando se trata de pensá-la na base de uma teoria crítica da sociedade e da cultura, sobretudo no que esta possui de mais intimamente apreensível

enquanto semiformação, e, na sequência, tentaremos restabelecer as formulações de Adorno e Horkheimer no que estas tratam acerca da possibilidade de uma ruptura com a realidade subentendida enquanto falsa consciência de modo a alicerçar as diretrizes para uma consciência verdadeiramente renovadora que se disponha para além do irracionalismo e da barbárie no bojo de uma sociedade administrada.

Para introduzirmos a discussão, assim, iniciemos por uma longa citação do ensaio de Adorno sobre *A crítica da cultura e da sociedade* em que o autor expõe de uma forma bastante sintética o seu pensamento acerca da problemática da ideologia enquanto efetividade “da própria sociedade” e da cultura.

O conceito da liberdade de opinião e de expressão, e inclusivamente o da liberdade individual, na sociedade burguesa, conceito em que se baseia a crítica da cultura, tem a sua dialética própria. Enquanto se libertava da tutela teológico-feudal o espírito, devido à progressiva socialização de todas as relações entre os homens, foi sucumbindo cada vez mais a um controle anônimo, exercido pelas circunstâncias dominantes, controle esse que não só se lhe impôs externamente, mas que também se introduziu na sua estrutura imanente. Essas circunstâncias impõem-se ao espírito autônomo tão desapiedadamente, como antes se haviam imposto ao espírito agrilhado às ordens heterônimas. Não só se dispõe o espírito à sua própria traficância de compra e venda no mercado, reproduzindo assim, ele próprio, as categorias sociais dominantes, como, além disso, se vai assemelhando objetivamente ao dominante, inclusivamente nos casos em que, subjetivamente, não se chega a converter em mercadoria. Vão-se entrelaçando, cada vez mais estreitamente, as malhas do conjunto, seguindo o modelo do ato de troca. A consciência individual vê o seu âmbito cada vez mais reduzido, cada vez mais profundamente pré-modelado, e a possibilidade de diferença vai ficando limitada *a priori*, até se acabar por converter em mera tonalidade do indistinto uniformismo da oferta. Ao mesmo tempo a experiência de liberdade faz com que a reflexão sobre a própria escravatura seja muito mais difícil do que o era quando o espírito se encontrava em contradição com a opressão declarada; e assim se reforça a dependência do espírito. (ADORNO, 1970, p. 13,14).

Sobretudo no final dessa exposição, Adorno nos leva a perceber uma característica incômoda da nossa Modernidade e que, em grande parte, é a mesma percebida por Michel Foucault: a de que em se tratando da submissão do espírito pela via da ideologia, ela está de tal forma diluída no *continuum* das nossas sociedades que acaba não mais por deformar a realidade, como se poderia depreender em Marx, mas, exatamente o contrário disso: ela se

identifica com a realidade, daí ser tão penosa para o indivíduo a percepção de sua própria escravatura e submissão. Outrora se sabia quem era o inimigo a se combater, tinha-se a consciência da sujeição; mas como demonstrar às pessoas que se gabam de sua liberdade de expressão e de opinião que, de fato, sua liberdade é ilusória? Que elas estão amputadas de sua racionalidade crítica justamente porque se julgam plenamente esclarecidas, sem o serem? – Neste sentido, – e lembremos que Foucault não concede exagerado apelo à ideologia, mas, sobretudo, às relações de poder – fica bastante evidente a afirmação de Foucault (2007a) de que, em nossos dias, o controle se dá muito mais pela liberdade e liberalidade que, necessariamente, pela coerção diretiva e totalizante ou pela simples violência.

Basicamente o que nos coloca Adorno é que, a partir da modernidade – e, sobretudo, do período de pré-estruturação do capitalismo industrial com o mercantilismo metalista do fim da baixa Idade Média –, quanto mais racionalizado o tecido social e a cultura se tornaram, notadamente pelo desenvolvimento da ciência e do giro copernicano que situou o homem no centro do universo (antropocentrismo) a despeito de Deus, tanto mais o indivíduo teria se afastado de sua própria consciência por uma gradativa e irrefletida integração ao sistema econômico e à ordem de valor e de troca imposta pelas relações comerciais. Fundamentalmente, este processo de “liberação” (se é que podemos chamá-lo como tal) estaria intimamente relacionado com o corrente e recorrente processo de desencantamento da existência onde o mito passava a ser substituído pela razão ao mesmo tempo em que se convertia também numa nova forma de mitologia (o primado da Ciência e da Racionalidade), ou seja, quanto mais o indivíduo se libertava dos laços que o mantinham oprimido pela relação senhor e servo/homem e Deus, mais ele se via emaranhado e inserido num esquema de totalização onde ele se anulava gradativamente em obediência à ordem dominante, acentuadamente, a ordem do capitalismo e das relações de trabalho mediadas segundo o movimento da oferta e da procura, ou seja, à lógica do mercado. Nestes termos, assim, o que Adorno trata é, sobretudo, de um desenfreado movimento de integração ao esquema econômico pela via de um gradual acesso a informação e ao esclarecimento, movimento este feito, contudo, de maneira unilateral e enviesada porquanto que, ao passo que o indivíduo via-se cada vez mais livre, por outro lado embrenhava-se mais e mais na sua auto-anulação a ponto de “se converter em mera tonalidade do indistinto uniformismo

da oferta”. O avanço do esclarecimento levado a cabo pela metade, ou seja, como semiformação, fundamenta assim uma falsa segurança ao indivíduo que, não podendo mais perceber as correntes que usurpam a sua liberdade, perde de vista o inimigo contra o qual já sequer possui forças para lutar, a saber: o sistema que o totaliza e coisifica envaziando-o daquilo que, outrora, na condição de escravo, ele possuía de fato, ou seja, a sua alma, a consciência da sua opressão e, sobretudo, a esperança de uma liberdade plenamente realizável numa sociedade de bem-estar comum. Assim como Foucault, portanto, Adorno compreende esse processo de coisificação dos homens sendo intensificado a partir da modernidade e sua raiz já estaria na antiguidade desde Homero pela figura de Ulisses, mas, ao contrário deste, entende-o sobremaneira como ideologização do indivíduo pela via do sistema, ideologização arraigada a um grau tão acentuado que – extrapolando a relação saber/poder -, toda a aparência converteu-se em ideologia e aquilo que poderia ser compreendido como “essência” do homem, também se integrou nesse bloco único: a consciência tornou-se cega; a razão, burra.

Em se tratando de ideologia, portanto, não é ilícito afirmar que, para Adorno e Horkheimer, sua verdadeira efígie objetiva que mascara a totalidade social sob o capitalismo industrial é, de fato, a efetividade da semiformação e da cultura de massas compreendidas como naturalização de um saber ruminado, ou seja, um saber esclarecido pela metade e enviesado segundo as ordenações do sistema no intuito de manter a ordem das coisas tal como se estas fossem assim somente, uma ordem inelutável contra a qual é inútil qualquer confronto, porém, a qual se deve integrar plenamente. Nas palavras de Wolfgang Leo Maar: “A semiformação seria a forma social da subjetividade determinada nos meios do capital”. (2003, p. 467).

Logo, naturalizado sob uma ordem imutável, o capitalismo se insere no mais profundo âmago dos indivíduos lançando-os cegamente à aceitação das regras do jogo tal como se estas fossem as únicas possíveis. Por outro lado, a cultura, - aqui entendida como reprodução barata e democrática -, justifica como semiformação esta aparente imutabilidade via educação e as pessoas seguem o fluxo da corrente integrando-se à sua lógica e, dicotomicamente, quanto mais são livres para escolher, também são, por outro lado, obrigadas a escolher entre tudo aquilo que já está previamente mascado e determinado como produto em liquidação, ou seja, a liberdade de que desfruta o indivíduo é mera

abstração de uma nova forma de sujeição irrefletida e naturalizada pela cultura e pela sociedade através da ideologia que se tornou a “verdade” a despeito de toda a sua falsidade.

Ideologia para Adorno, assim, pode ser explicada como semiformação a qual os indivíduos são obrigados a aceitar como esclarecimento, mas que, de fato, não passa de mera mutilação deste em favor da manutenção de uma ordem excludente que privilegia aqueles que estão nas posições de mandatários (os donos dos meios de produção e do capital) e oprime a grande maioria subserviente (ou seja, as pessoas comuns que vendem sua força de trabalho). Assim, trata-se de uma relação de poder onde, embora todos estejam submetidos à condição de objetos (mesmo aqueles que estão no topo da pirâmide), os efeitos dessa relação não agem de maneira uniforme nos dois lados da balança. Diz-se, portanto, que o conceito de semiformação pode ser definido como uma mutilação do esclarecimento que, racionalizado a partir de fórmulas e clichês prontos, trabalha no âmbito da formalização e pragmaticidade, porém, desprovido de qualquer conteúdo crítico ou reflexivo. Nestes termos, o indivíduo semiformado pode ser entendido como alguém que acha que sabe, mas que de fato não sabe, porque apenas reproduz como verdade indubitável aquilo que já está definido e estipulado para ele pela via da educação transformada em mero meio para se obter o sucesso (que sob o capitalismo pode ser compreendido como sucesso econômico pelo pleno enquadramento ao sistema e ao mercado de trabalho). Embora a semiformação possa ser transcendida para um novo patamar verdadeiramente “educacional”, ou seja, possa consolidar-se como pré-estágio para algo maior, sua superação; por outro lado, é inimiga direta da formação compreendida esta enquanto “educação superior” e atua na contrapartida do movimento do esclarecimento.

Uma das principais características da semiformação, logo, está justamente no fato de que ela inspira nas pessoas uma falsa e totalmente alienada sensação de achar que se sabe, quando, verdadeiramente, não se sabe, ou, pelo menos, se sabe apenas a parte *comum* que transparece como saber superior, profundo. Dessa forma, as pessoas pensam segundo fórmulas prontas que são defendidas via educação e pelos meios de comunicação certos pensamentos que parecem ser novos e revolucionários; expressam conhecimentos que se revestem de uma película de cientificismo, produzem discursos elaborados com uma retórica esculpida através de clichês comuns e, todavia, estas pessoas são incapazes de perceber que o que julgam como uma prova de sua sapiência e de seu saber, de sua

ilustração, em verdade, nada mais é do que pura ideologia da média, fórmulas prontas e acabadas de uma visão de mundo que, na maior parte dos casos, serve apenas para justificar a dominação e a barbárie, ou seja, o mesmo discurso que faz com que um engenheiro, nos usos plenos da *sua* razão instrumentalizada, elabore sem qualquer apelo à crítica ou à ética um meio mais eficiente e econômico para transferir massas de pessoas através de um território para um campo de concentração com a implantação de uma racionalizada estrutura de trilhos ferroviários, exatamente como ocorreu durante a Segunda Guerra, se nos reportamos aos horrores do holocausto. “Quanto mais total é a sociedade, tanto mais coisificado se encontra o espírito, e tanto mais paradoxal é o seu intuito de, por si próprio, se libertar da coisificação. Mesmo a mais aguda consciência do perigo pode vir a degenerar numa simples tagarelice”. (ADORNO, 1970, p. 42).

Ao contrário de Foucault, assim, Adorno compreende a ideologia como a totalidade semilustrada da sociedade e da cultura e, necessariamente, saber não implica diretamente poder, mas pode significar justamente o seu contrário, ou seja, escravidão, heteronomia e sujeição cega. Contudo, e justamente por esse duplo caráter que possui esta situação, também a possibilidade de rompimento com a sujeição irrefletida e escravizante advém para Adorno e Horkheimer do próprio seio da semiformação (que é ideologia). Logo, o indivíduo pode de fato perecer numa realidade totalizante que o esvazia e coisifica, mas pode também – exatamente porque a sua realidade o impele a esse movimento – efetuar o giro necessário para sua própria libertação, ou seja, o indivíduo pode através da sua razão ilustrar-se a si próprio e dar os primeiros passos para a dissolução do sistema que o oprime e que naturaliza a dominação, daí a forte influência do pensamento marxista na obra de Adorno e Horkheimer (sobretudo através de Lukács), pois que Marx já defendia que o capitalismo dispõe aos homens as armas para a sua própria superação. Nestes termos, a semiformação também age da mesma forma: ela dá os subsídios iniciais para a superação, ou seja, para a efetivação de uma consciência esclarecida.

A grande chave para o rompimento com a ideologia que totaliza os homens sob o sistema capitalista, portanto, advém para Adorno e Horkheimer da educação empreendida como ato verdadeiramente amparado por uma teoria crítica e por uma relação viva do indivíduo com a cultura (no caso destes autores, trata-se da cultura clássica em suas efetivas transformações e aquisições levadas a cabo pela burguesia). Desse modo, Adorno,

sobretudo, dirige uma séria crítica ao pensamento antropológico que preza por valorizar a cultura popular naquilo que ela tem de verdadeiramente rude e bárbaro. Esclarecer é tirar as pessoas da escuridão da caverna, romper com o senso comum e com a cultura da média em favor de uma *high culture* que, para Adorno, trata-se efetivamente da cultura burguesa por excelência (e nestes termos, embora ele possa parecer tradicionalista e reacionário, sua posição é justamente contrária a isso: pois Adorno não pensa esclarecimento e educação enquanto média ou semiformação, mas como possibilidade real, conhecimento vivo que todos deveriam desfrutar, e não somente uma meia dúzia de “eleitos do conhecimento”). Assim, para Adorno são válidas as palavras de Kant quando este afirmava que: “Os homens se desprendem por si mesmos progressivamente do estado de selvageria, quando intencionalmente não se requinta em conservá-los nesse estado”. (KANT, 1994, p. 114).

Como arma contra a barbárie, o esclarecimento, o amparo de uma teoria crítica em contraposição à teoria tradicional, eis o próprio cerne do pensamento educacional de Adorno e Horkheimer, a possibilidade de uma “consciência verdadeira” em oposição a toda consciência danificada, à razão subjetiva, enfim, a essa plenitude alienada e alienante que é a ideologia, espelho da cultura e da sociedade nos nossos dias, e que pode também ser compreendida como semiformação.

A seguir, e assumindo o risco, gostaria de apresentar minha concepção inicial de *educação*. Evidentemente não a assim chamada modelagem de pessoas, porque não temos o direito de modelar as pessoas a partir de seu exterior; mas também não a mera transmissão de conhecimentos, cuja característica de coisa morta já foi mais do que destacada, mas a *produção de uma consciência verdadeira*. Isto seria inclusive da maior importância política; sua idéia, se é permitido dizer assim, é uma exigência política. Isto é: uma democracia com o dever de não apenas funcionar, mas operar conforme seu conceito, demanda pessoas emancipadas. Uma democracia só pode ser imaginada enquanto uma sociedade de quem é emancipado. (ADORNO, 2006, p. 141, 142).

A noção de emancipação de que trata Adorno nessa sua concepção, assim, não foge de fato daquela que, para Kant, era empreendimento da *Aufklärung*, exatamente a mesma idéia que há em Foucault sob o conceito de “atitude crítica”, e por isso esmiuçaremos um tanto mais esta proximidade no próximo capítulo.

Capítulo 3 – A razão crítica como base para o esclarecimento

No transcorrer dos dois capítulos que se anteciparam a este, expusemos e analisamos as contribuições filosóficas de Foucault, por um lado, e de Adorno e Horkheimer, por outro, substancialmente no que concerne ao entendimento de três pontos fundamentais, a saber: 1) a relação entre saber e poder e sua contrapartida enquanto racionalidade instrumental *versus* racionalidade subjetiva (emancipadora); 2) o conceito de indivíduo e a dialética da individualidade e 3) a idéia de ideologia compreendida em duas vertentes, a primeira como produto de uma falsa consciência que simplesmente se anula enquanto tal e a segunda como falsa consciência que possibilita a efetividade de uma “consciência verdadeira”. Assim, por intermédio desse sistema de esquematização metodológica, intentamos contrapor as idéias de Foucault e de Adorno e Horkheimer em pontos que julgamos problematicamente pertinentes, mas que, por outro lado, são tratados por estes autores e debatidos em perspectivas um tanto diversas, ainda que em função de uma constatação comum, ou seja, a de que na Modernidade o avanço da razão produz verdadeiros monstros e justifica o sentimento de mal-estar sob o capitalismo avançado, o que sustenta por si só a urgência de um projeto de ação crítica como antídoto contra este mal-estar, antídoto este que pode ser delineado como uma tarefa de esclarecimento, daí o ponto de tangência entre estes autores com a noção de esclarecimento (*Aufklärung*) postulada por Kant em seu famoso opúsculo de 1783 intitulado *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* e que, ao longo deste capítulo, tentaremos analisar com intuito de uma aproximação conceitual na tentativa de corroborar as seguintes proposições: 1) que o problema fundamental da crítica de Foucault à Modernidade é basicamente o mesmo em Adorno e Horkheimer sob a primeira Teoria Crítica e que ambos os autores partem de uma retomada da crítica kantiana no entendimento dos próprios limites da racionalidade e; 2) que o projeto de emancipação vislumbrado tanto por Foucault como por Adorno e Horkheimer (e no caso destes dois filósofos, de uma maneira um tanto mais direta) se assenta fundamentalmente no projeto de esclarecimento defendido por Kant porquanto se sustentam na defesa da razão crítica como elemento motivador para o rompimento com a menoridade.

Ora, nos termos do que até então está colocado como nossa motivação problemática, entreve-se assim o *leitmotiv* de toda a nossa discussão até o presente momento, contudo, fica ainda um déficit bastante evidente quando se trata de fazer a aproximação de tudo o que foi posto e discutido frente a urgência mais direta de uma problemática educacional que se afine com as questões contemporâneas afins à educação e à pedagogia. Logo, para justificar este déficit, assim, salientamos de antemão que, muito para além de simplesmente reduzir a educação como uma mera especificidade científica pertinente ao processo de ensino e aprendizagem do conhecimento historicamente acumulado, assentamo-nos numa perspectiva que visa problematizar as questões pedagógicas sob o amparo direto da análise filosófica e, sobretudo, crítica, daí entendermos que toda a discussão elencada neste trabalho conceitual, antes de se tratar *unicamente* de uma discussão sobre Filosofia, é sim, antes de tudo, também uma abordagem pedagógica visto que seus resultados se encaminham para a defesa da crítica e do esclarecimento como armas de combate contra a barbárie e a menoridade que assolam os nossos dias, podendo assim servir de elemento motivador para novas posturas educativas porquanto, como afirma Adorno: “A educação tem sentido unicamente como educação dirigida a uma auto-reflexão crítica”. (ADORNO, 2006, p. 121).

Para introduzirmos, assim, o desfecho aproximativo que estabelecemos como meta para nossas discussões, inicialmente cremos como sendo de suma importância o entendimento do próprio conceito de esclarecimento tal como Kant o postula em sua obra já citada nesta primeira introdução, bem como o reconhecimento por parte do filósofo de Königsberg do que efetivamente se pode compreender por “menoridade”, daí a justificativa para esta primeira seção que, como parte de um encadeamento lógico, nos servirá subsequente para relacionar de fato as aproximações entre Foucault e a Teoria Crítica como parte de uma “retomada” do projeto crítico iniciado por Kant e que, por si só, se constitui como empreendimento do próprio projeto de afirmação do esclarecimento.

3.1 O conceito de Esclarecimento e de Menoridade para Kant

Certamente poucos pensadores em toda a história da Filosofia foram tão celebrados e, ao mesmo tempo, tão mal compreendidos e distorcidos em suas proposições como o foi

Kant, não necessariamente porque este pensador tenha estabelecido um sistema que ao longo dos anos foi sendo apropriado e modificado por outros pensadores, mas, substancialmente, porque sob o correr da História, teve sua filosofia por assim dizer taxada de tradicionalista e retrógrada, sobretudo no que concerne às suas elucubrações acerca do juízo moral, o que em parte pode ser atribuído a ele próprio, mas, muito mais, pela ação de uma linha de autores denominados por neokantianos e que, mais do que o próprio Kant, acabaram por engessar o projeto da crítica da razão pura com um passo atrás no sentido de justificar a dominação e o espírito científico sem um mais detido apelo à crítica que era base fundamental de toda a empresa do esclarecimento postulada por Kant (nestes termos, assim, compreende-se o hiato que há entre a idéia de uma corrente Iluminista presente no pensamento kantiano e a tradição da Filosofia das Luzes que germinou na França, sobretudo através de pensadores como Voltaire, Rousseau, Montesquieu e Diderot e que, por assim dizer, motivou o encadeamento do processo revolucionário de levou a burguesia ao poder a partir de 1789).

Todavia, é inegável a contribuição do pensamento de Kant no que tange ao entendimento da própria noção de Modernidade e efetivamente a sua problematização sob a defesa de uma crítica da razão, e certamente pensadores tais como Nietzsche, Weber, Foucault, Adorno, e até mesmo Deleuze, têm uma enorme dívida para como ele, porquanto que, todos estes, de uma forma ou de outra, levam a cabo a tarefa kantiana de por em xeque a própria razão na tentativa de se estabelecer a possibilidade de uma nova postura de vivência, a saber, uma postura que celebre a vida acima de tudo e que disponha aos homens a condição de sua própria desmenorização gradativa (logo, não seria absurdo nenhum entrever em todo o desenvolvimento da Filosofia, mesmo quando se trata destes autores que foram apontados, uma certa teleologia da História, ainda que não necessariamente no seu sentido hegeliano, e mesmo que a contragosto destes mesmos autores).¹

Polêmicas a parte, o que podemos depreender, contudo, é que, através de Kant, contrariamente ao pensamento filosófico moderno surgido a partir de Descartes, pela primeira vez na história da Filosofia sistematiza-se uma nova postura de entendimento do mundo com vistas a problematizar os fenômenos perceptíveis pela razão em detrimento de

¹ Poder-se-ia mesmo dizer acerca de uma certa “utopia” que permeia o pensamento de todos estes autores, o que é certamente uma afirmação bastante polêmica, sobretudo quando se trata de Nietzsche, mas esta discussão extrapola os limites deste presente trabalho.

uma postura meramente empirista de análise matemática de dados obtidos pela observação simples. E como parte do espírito de uma época (porquanto a empresa crítica é parte de um processo histórico que tem suas raízes tanto no idealismo alemão como na Filosofia das Luzes difundida a partir da primeira metade do século XVIII na França), há certamente na filosofia de Kant um dos primeiros passos no sentido de se estabelecer os limites para a própria razão entendida como “bem melhor partilhado pelos seres humanos” (Descartes), exatamente porque o desenvolvimento da crítica sustenta-se na base da reflexão como meio de ponderação, enfim, como meio para o estabelecimento de uma ética universal que limita os usos e abusos da própria racionalidade meramente pragmática que submete a natureza ao homem sem uma devida ponderação de causa e efeito. Neste sentido, como afirma Ernst Cassirer (1997), a Era do Iluminismo (e nesta inserimos também a filosofia de Kant), trata-se muito mais de uma era de análise plena dos fenômenos que se desdobram ao longo da história que, necessariamente, de uma época de simples dedução dos elementos que podem ser empiricamente apreendidos pela razão. Nas suas palavras:

A Era do Iluminismo não outorga esse ideal de pensamento às doutrinas filosóficas do passado; prefere formá-lo tomando por exemplo a física contemporânea, cujo modelo tem sob seus olhos. Em vez do *Discurso do método* de Descartes, apóia-se nas *Regulae philosophandi* de Newton para resolver o problema central do método da filosofia. [...] A via newtoniana não é a da dedução pura mas a da análise. Newton não começa por definir certos princípios, certos conceitos e axiomas universais, a fim de percorrer passo a passo, por meio de raciocínios abstratos, o caminho que leva ao conhecimento do particular, dos simples “fatos”. É na direção inversa que se move seu pensamento. (CASSIRER, 1997, p. 24, 25).

Ora, enquanto face mais evidente do exercício da razão crítica, assim, Kant compreende a noção de esclarecimento (*Aufklärung*) exatamente nos termos dessa guinada para a “direção inversa” que aponta Ernst Cassirer, ou seja, para o encadeamento de um processo de reflexão ativa que dê conta de continuamente pensar a realidade dos fenômenos segundo as diretrizes estabelecidas tanto pela razão pura quanto pela razão prática; enfim, a própria aura do Iluminismo enquanto movimento filosófico tem suas raízes na necessidade de se estabelecer a análise como recurso primordial para um bom ordenamento tanto das ações individuais como, por outro lado, da constituição da sociedade enquanto dimensão política (no caso de Kant, contudo, deve-se ter em mente que jamais se entrevê nas suas

elucubrações quaisquer laivos de engajamento revolucionário no sentido tal que há, por exemplo, em Voltaire ou em Rousseau, especialmente neste último, que tanto influenciou as ações políticas revolucionárias de 89 através de Danton e Robespierre).

Mas em que necessariamente se constitui a tarefa do esclarecimento segundo o pensamento filosófico de Kant?

Para responder a este questionamento, Kant inicia seu artigo no *Berlinische Monatsschrift* de 5 de dezembro de 1783 com a seguinte afirmação: “Esclarecimento [Aufklärung] é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado”. E logo em seguida postula sua compreensão de menoridade como: “[...] a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo”. (KANT, 2008, p. 100).

Fundamentalmente pode-se depreender dessas duas afirmativas a seguinte proposição: o esclarecimento consiste na realização plena do indivíduo enquanto ser único na realização da sua autonomia e liberdade e, exatamente, a menoridade trata-se, portanto, da ausência dessas duas condições, ou seja, corresponde ao estado de heteronomia e servidão. Mas Kant não sujeita a tarefa do esclarecimento a instancias exteriores ao homem, assim como também não atrela a condição da menoridade a nenhuma pré-determinação maniqueísta de caráter metafísico. Segundo ele, assim como o esclarecimento pode ser levado a cabo pelo próprio homem, também a menoridade é culpa desse mesmo homem quando “[...] a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de *servir-se de si mesmo* sem a direção de outrem”. (KANT, 2008, p. 100).

Logo, o que Kant denuncia como verdadeiro “pecado”, raiz da menoridade que é contrária ao esclarecimento não é o fato de “não se saber de algo”, porém, a preguiça e covardia que mantém o homem num estado de inércia cômoda, exatamente o estado de heteronomia e servidão que tornam à *naturaliter maiorennnes*. “É tão cômodo ser menor”, exclama Kant a guisa de provocação. E ser menor nestes termos equivale de certo modo a ser condenado a uma infância eterna, a um permanente estado de sujeição e tutela. Tal como uma criança que tem seu resguardo garantido pela proximidade e cuidados de um adulto, tem também, por outro lado, a incapacidade de fazer uso de sua própria liberdade e juízo, verdadeiramente se constitui como *infante*, ou seja, como alguém que não dispõe da linguagem e da fala e que, por isso mesmo, não está apta a opinar e estabelecer juízos

próprios, mas tão somente ser guiada por outrem segundo os juízos previamente por estes firmados, algo que certamente Kant compreende como um estado que deve ser superado, tal como Santo Agostinho delineava o estado de infância, ou seja, de menoridade.

Contudo, o que Kant anuncia como tarefa do esclarecimento não é de fato uma tarefa revolucionária como, por assim dizer, compreendia o seu contemporâneo Rousseau. Segundo Kant: “Uma revolução poderá talvez realizar a queda do despotismo pessoal ou da opressão ávida de lucros ou de domínios, porém nunca produzirá a verdadeira reforma do modo de pensar”, e nestes termos fica evidente que, para Kant, muito mais que uma simples mudança das condições materiais dos homens no que tange à sua vivência política, a tarefa do esclarecimento se assenta numa mudança de pensamento, ou seja, numa nova forma de se agir com liberdade tanto no plano da individualidade do Eu, como, por outro lado, no plano da vida em sociedade, daí a distinção que Kant faz entre dois tipos de liberdade da razão: do uso público da liberdade e do seu uso privado.

Nas palavras de Kant, tal é a conceituação dessas duas formas de liberdade:

Entendo contudo sob o nome de uso público de sua própria razão aquele que qualquer homem, enquanto *sábio*, faz dela diante do grande público do *mundo letrado*. Denomino uso privado aquele que o sábio pode fazer de sua razão em um certo *cargo público* ou função a ele confiado. (KANT, 2008, p. 101).

Ao contrário do que se possa imaginar num primeiro juízo, Kant não zela desmedidamente pela manutenção da ordem geral das coisas ou da simples obediência cega às leis seculares (lembremos que ele devota à Frederico II o título de “brilhante exemplo” de um monarca esclarecido), porém, zela, sobretudo, por uma postura *ética* de exercício da racionalidade que se estabelece, primeiramente, na capacidade de se saber viver em sociedade (princípio da alteridade) e, posteriormente, na excelência da crítica e da reflexão como pré-condição *sui generis* de aprimoramento da realidade tendo-se em vista a melhoria da relação entre homem e natureza e homem e homem. Assim, uma determinada pessoa, no uso público de sua razão deve agir, por exemplo, se se tratar esta pessoa de um sacerdote, de acordo com os paradigmas da sua profissão, seguindo de maneira obediente e ética os princípios para os quais se devotou como pronunciador; nestes termos, seria deveras inconveniente que um sacerdote, no pleno exercício de sua função, se colocasse diante da sua comunidade contrariamente aos dogmas estabelecidos pela igreja (por exemplo, se

recusasse a dizer a missa), o que incorreria no mau exercício da sua profissão; por outro lado, em se tratando do uso privado da sua razão, este mesmo sacerdote, para Kant, poderia, quando se dirigindo ao público através dos seus escritos e discursos, fora do exercício laboral, discordar de certos conceitos e paradigmas, desde que sua discordância esteja devidamente embasada num discurso racional e crítico devidamente constituído e pronto para dialogar com eventuais proposições contrárias. Fundamentalmente, assim, Kant divide a racionalidade em duas vertentes opostas, porém complementares: uma que se dá no terreno da socialidade e que deve ter em conta o bem geral da comunidade e outra que, podendo discordar das regras do jogo, sustenta uma opinião pessoal que pode ou não vir a tornar-se pública, desde que seu encaminhamento seja transmitido com base no diálogo e no exercício geral da crítica por parte de todas as partes interessadas (nestes termos, pode-se entrever no pensamento kantiano o verdadeiro princípio de uma democracia liberal que concebe a efetividade das mudanças não exatamente como ocorre em Rousseau através do pacto social, contudo, pela liberdade de se chegar a uma nova diretriz socialmente construída pela reflexão e pelo diálogo).²

Mas Kant ao longo de seu artigo deixa bastante claro que, muito mais que um estado de permanência absoluta, trata-se de antemão o esclarecimento de um projeto em constante estado de progressão, projeto este que, tal como ocorre com a sua concepção de moralidade, está em constante e ininterrupto processamento de constituição e de superação, não necessariamente por um movimento dialético que, como ocorre em Hegel, daria conta de constituir uma finalidade para a História, contudo, num interminável movimento de perseguição ao ideal que nunca se efetiva de fato, exatamente como se dá com a moral, que jamais pode ser verdadeiramente desfrutada pelo homem em sua totalidade assim como a

² No caso do pacto social defendido por Rousseau, tem-se assim a raiz daquilo que comumente se denomina por “democracia americana”, ou seja, a da maioria. No caso de Kant o que este filósofo propõe não é exatamente um encadeamento político da noção de democracia, mas a construção dessa democracia com base nos contrapontos entre razão pública e privada, uma espécie de dialética entre elas. Assim, enquanto as idéias de Rousseau norteiam o encadeamento de uma sociedade igualitária, sociedade esta compreendida posteriormente por Marx como a da ditadura do proletariado, em Kant o que se tem é muito mais a idéia de uma sociedade cosmopolita constituída por seres livres e em permanente estado de interação mediada pela crítica racional e pelo juízo moral. Nestes termos, cremos bastante pertinente essa idéia de “democracia esclarecida” defendida por Kant e entendemos, - conforme o encadeamento conceitual que levamos a cabo - que também esta postura política é, de certa forma, defendida tanto por Foucault como também por Adorno e Horkheimer, visto que todos eles abortam, por assim dizer, o projeto revolucionário marxista em favor de uma postura de retorno à necessidade do projeto de uma teoria crítica eficaz para além do simples engajamento ou militância.

razão, que está restrita somente às instâncias do mundo dos fenômenos e que jamais pode apreender a totalidade do *noumeno*.

Logo, retornando desse modo à questão inicial desta seção que consiste acima de tudo em conceituar segundo a ótica kantiana a noção de esclarecimento, e, por consequência também a noção de menoridade, sua antítese natural, podemos perceber o quanto é problemática a definição do termo *Aufklärung*, não exatamente porque seu conceito semântico não possua equivalente para a língua portuguesa, mas porque, antes de se tratar este de uma condição é, antes de tudo, a definição de um processo. Neste sentido, fica justificado de certo modo a recusa que muitos comentadores e tradutores dão à palavra alemã como “ilustração”, “iluminismo” ou mesmo “filosofia das luzes”. Esclarecimento se constitui, sobretudo, em permanente superação [*Aufhebung*], não em superação compreendida em sentido hegeliano de aquisição de um bem maior que, tal como se se tratasse de um tesouro além do arco-íris, seria por fim encontrado pelos homens, mas em superação que infinitamente se complementa através de si mesma de modo a coroar não a dominação do homem pelo homem ou do homem pela natureza, porém, coroar a razão como bem absoluto que deve permanecer em constante estado de reflexão sobre ela mesma para que possa configurar-se como bom senso de modo a não recair no seu contrário, ou seja, em desrazão, elemento primordial da menoridade e da barbárie que sentencia o homem ao retorno à natureza bruta, ou seja, à eterna infância tutelada por outrem.

3.2 Foucault, Adorno e Horkheimer e o retorno à *Aufklärung*

Chegando enfim à parte mais sagital deste trabalho, intentamos realizar uma aproximação conceitual entre Foucault, Adorno e Horkheimer juntamente à idéia defendida por Kant como “Esclarecimento” (*Aufklärung*), conforme a expusemos e desenvolvemos na seção anterior. Para tanto, municiamo-nos de duas linhas fundamentais de pensamento que igualmente vislumbram essa aproximação, embora estas sejam um tanto quando discordantes em certos pontos fundamentais, sobretudo porque, a primeira delas, realiza esta aproximação tendo por base as idéias de Foucault e Habermas e, a segunda, estabelece a proximidade direta entre Foucault e Adorno. Trata-se, portanto, neste caso, dos trabalhos

de Sérgio Paulo Rouanet *Razões do Iluminismo*, no primeiro caso, e do artigo *Foucault and Adorno: two forms of the Critique of Modernity* de Axel Honneth, no caso subsequente.

Conforme já explicitamos em algumas passagens anteriores, um ponto fundamental que parece realizar a proximidade entre Foucault e a Escola de Frankfurt – sobremaneira com Adorno e Horkheimer durante a fase da chamada primeira Teoria Crítica – pode ser vislumbrado na reflexão que todos eles realizam acerca da Modernidade, sobretudo no que compete ao eclipse da razão e, também, por outro lado, na crítica do sujeito que, embora seja levada a cabo por eles de uma forma um tanto quanto diversa, ainda assim se volta para a percepção bastante semelhante que diz respeito à ameaça que paira sobre o indivíduo na Modernidade, sua efetiva alienação e engessamento que, inserindo-se como parte de um movimento de mal-estar, preenche de incertezas o futuro da individualidade enquanto realização autônoma de uma unidade do Eu. Logo, todos eles trabalham em terreno inimigo e discorrem sobre um problema comum: o de que o excesso de racionalidade gera exatamente o seu contrário, ou seja, o irracionalismo. E no caso específico de Foucault, embora ao longo de sua obra poucas vezes se possa entrever um simples aceno que busque uma saída para esta crise da razão na Modernidade, deve-se, contudo, ter em mente que, no final de sua vida, ele mesmo retorna abertamente às idéias de Kant acerca da necessidade de uma “atitude crítica” que leve a cabo o projeto do esclarecimento e assume sua dívida para com a Escola de Frankfurt salientando que poderia ter evitado grandes erros caso tivesse entrado em contato mais íntimo com esta escola de pensamento que ele, enfim, ousa admirar. (FOUCAULT, 2000a). No caso de Adorno e de Horkheimer, o aceno para uma crítica “libertadora” parece ser um tanto mais constante que em Foucault e sua dívida para com o projeto kantiano da *Aufklärung* transparece um tanto quanto mais evidente, mesmo a despeito de sua influência direta do pensamento de Marx e de Hegel (lembramos que, no caso de Foucault, suas influências mais diretas advêm de Nietzsche e de Weber, o que denota em sua obra um certo desprezo pela dialética, o que também, de fato, ocorre com Kant).

Durante boa parte de sua longa obra, Foucault lança mão ao método genealógico nietzscheano para demonstrar – sem grandes esperanças – a efetividade de uma Modernidade que, agindo sobre o indivíduo através de certos dispositivos racionalmente constituídos ao longo da história, comprime e totaliza este mesmo indivíduo no sentido de

formatá-lo à lógica do sistema capitalista tornando-o, acima de tudo, sujeito produtivo. Neste sentido, Foucault demonstra primeiramente que esta coação racional é administrada com base num intensivo processo de disciplinamento e vigilância dos corpos e da subjetividade das pessoas, base, portanto, do princípio do panóptico benthaniano e, posteriormente, sobretudo nos seus últimos escritos, constata uma mudança crucial neste mesmo processo que, ao invés de simplesmente agir pela repressão, passa também a atuar pela liberação ao mesmo tempo em que se intensifica o controle sobre os sujeitos (base daquilo que Adorno compreende por sociedade administrada e que Marcuse denomina por sociedade “unidimensional”). Neste caso, dir-se-á de uma crise da sociedade disciplinar em detrimento de uma nova forma mais “livre” de controle, porém, não menos embrutecida.

Adorno e Horkheimer, por outro lado, - a aqui nos fiamos primordialmente na *Dialética do esclarecimento* - constata de forma semelhante um processo de desassujeitamento da individualidade que é levado a cabo através da Modernidade sob o capitalismo e percebem de igual maneira o cada vez mais arraigado controle racional que se intensifica no seio das sociedades modernas gerando um sentimento de esvaziamento e mal-estar, porém, ao contrário de Foucault, não estabelecem as suas análises a partir de uma perspectiva epistemológica (weberiana) ou historicista, mas servem-se de elementos da obra marxiana (sobretudo dos escritos do jovem Marx) e das teorias psicológicas de Freud para tentar explicar esta mesma crise da razão que cada vez mais torna os homens coisas e intensifica a dominação bárbara que leva ao auge absurdo do fascismo. Amparados pela dialética, percebem que o esclarecimento, no curso do seu desenvolvimento gera por síntese exatamente o seu contrário, ou seja, menoridade e acenam assim para a necessidade de um retorno à teoria em detrimento da prática, ou seja, a necessidade de uma Teoria Crítica de dê conta de submeter a razão a ela mesma no sentido de possibilitar uma renovação da cultura que não seja exatamente a recaída na barbárie, porém, a efetivação do mesmo ideal kantiano de autonomia e liberdade explicitados na sua noção de *Aufklärung*.

Ora, como podemos perceber por esta breve recapitulação geral das obras de Foucault, por um lado, e de Adorno e Horkheimer, por outro, o motivo essencial de suas análises se assenta sobremaneira na constatação do irracionalismo da Modernidade e na crise da individualidade e acenam para a necessidade de uma crítica que possa ousar romper com esta situação de menoridade que se intensifica enquanto sentimento de mal-

estar sob uma sociedade do controle (Foucault) ou sociedade administrada (Adorno e Horkheimer). Remetendo-se assim à radicalidade conceitual da obra de Foucault, Rouanet salienta a sua proximidade com a Teoria Crítica nos seguintes termos:

Em sua radicalidade, essa crítica social tem mais a ver com a velha Escola de Frankfurt que com a variante habermaziana. Apesar da existência de “Contrapoderes”, a modernidade descrita por Foucault é a do Iluminismo em sua última fase, a da sociedade unidimensional, a do mundo totalmente administrado, de onde a liberdade foi banida, diante do poder normativo do existente. (ROUANET, 1987, p. 157).

Certamente Rouanet se inclina nas suas asseverações um tanto mais para o lado de Habermas no sentido de coroar a sua teoria da ação comunicativa em detrimento das proposições de Foucault e mesmo da chamada “velha Escola de Frankfurt”, o que, no nosso entendimento, não implica necessariamente num certo desprezo destes em favor das idéias de Habermas. Basicamente o que este autor nos leva a compreender é que, apesar de contemporâneos, Foucault se distancia um tanto mais de Habermas no sentido de retornar às raízes iluministas (sobretudo ao idealismo kantiano) e, ao realizar este distanciamento, aproxima-se cada vez mais das idéias de Adorno e Horkheimer, ainda que se salvaguardando de qualquer filiação a um sistema filosófico fechado (recordemos que o próprio Foucault jamais se considerara membro de qualquer escola, sobretudo se pensarmos em termos de estruturalismo). Assim, no caso específico de Foucault, e mesmo a despeito de sua vontade, o que Rouanet nos coloca é que, apesar de sua insistência em jamais querer tomar partido para lado nenhum, razão pela qual poderia ser taxado de niilista desesperançado, o que ocorre com Foucault é que ele ainda assim aponta para o caminho da crítica retomando o projeto Iluminista, mesmo que o fazendo abertamente apenas no final de sua vida. Conforme Rouanet:

Foucault é salvo do niilismo por sua inconsistência. Ele não funda teoricamente sua normatividade, mas age segundo o que Habermas chama de “criptonormativismo”. [...] Foucault é movido por uma ética de emancipação, mesmo sem fundamentos teóricos. Assim como os erros factuais não fazem de Foucault um irracionalista, mas no máximo um historiador inexato, a inexistência de uma ética explícita não faz dele um niilista, mas no máximo um moralista não-assumido. (ROUANET, 1987, p. 214).

Certamente esta crítica, num primeiro instante, pode soar de forma até mesmo pejorativa em se tratando de definir as abordagens foucaultianas; por outro lado, contudo, percebemos nela uma tentativa – ainda que discreta – de conceder à Foucault o seu devido valor reconhecendo sua atividade filosófica, sobretudo, como atividade teórica de busca por uma ética emancipatória, ética esta que, nestes termos, entendemos bastante pertinente ao conceito de atitude crítica disposto por Foucault e já discutido neste trabalho e que vai ao encontro tanto do empreendimento da Teoria Crítica de Adorno e Horkheimer, como, também, coroa sua influência no idealismo kantiano da *Aufklärung*. Por ter assumido sua herança kantiana e sua dívida para com a Escola de Frankfurt em seu opúsculo *O que é a crítica?*, uma das últimas obras concebidas por Foucault é que podemos deferir, portanto, a luta e o engajamento deste autor frente a necessidade de se estabelecer uma nova forma de racionalidade esclarecida para além da simples racionalidade científica e subjetiva de que nos fala Horkheimer a qual justifica o estado de barbárie e submete os homens a uma lógica de movimento que lhes amputa completamente a autonomia e o bom senso. Neste sentido, - e aqui Rouanet se junta àquela expectativa que ele mesmo deduz dos escritos de Foucault e da própria Escola de Frankfurt:

O desafio do nosso tempo é recompor os *dissecta membra* que Kant recolheu em suas três críticas (a ciência, a moral e a arte, respectivamente), tentando restaurar a unidade da razão desmembrada, sem que com isso as fronteiras entre essas três esferas se apaguem numa indiferenciação pré-moderna. Em suma, sem razão não há emancipação, e sem emancipação não há razão. Nesse sentido, não há por que opor Kant a Kant. Mas razão não é sinônimo de razão técnico-científica. Um *logos* mutilado não oferece nenhuma garantia de emancipação. Não há pior irracionalismo que o conduzido em nome de uma razão científica que usurpa as prerrogativas da razão integral. Indiretamente, talvez tenha sido esta a última lição de racionalismo que nos legou Foucault, nesse texto escrito um ano antes de sua morte. (ROUANET, 1987, p. 210).

Ora, esta “lição de racionalismo” de que nos fala Rouanet pode também com toda certeza ser igualmente apreciada nos escritos de Adorno e Horkheimer, sobretudo nas obras do primeiro que, ao longo de sua vida sempre buscou estabelecer a sua postura enquanto intelectual coerente com a sua ética emancipatória, enxergando na razão uma possibilidade de antídoto exatamente contra os seus abusos historicamente consolidados sob a racionalidade instrumental no mundo administrado.

Conforme pudemos constatar, segundo as explanações de Sérgio Rouanet, portanto, o elo fundamental de proximidade entre Foucault, a Escola de Frankfurt e a defesa da razão crítica kantiana se firma fundamentalmente através das suas problematizações unívocas acerca da crítica da Modernidade e do sujeito. Todavia, outros pontos poderiam ser elencados no sentido de estabelecer esta aproximação e, nesta tarefa, é deveras pertinente a contribuição analítica firmada por Axel Honneth (1995).

Segundo este autor, seriam quatro pontos essenciais aqueles que estabelecem a proximidade entre as produções filosóficas de Foucault e a abordagem crítica de Adorno, explicitando a parte um derradeiro elo sagital que, segundo ele, estaria situado na crítica que estes autores tecem quanto a racionalização na modernidade que atua sempre com violência, não exatamente sobre a subjetividade, mas diretamente sobre o corpo das pessoas (e de fato esta tese se verifica quando entramos em contato com a obra de Foucault desde os primórdios da *História da loucura*, pela sua militância a favor dos grupos marginalizados, como no exemplo de sua adesão ao GOP e, também, quando verificamos nas produções de Adorno e de Horkheimer a insistência em se demonstrar o sofrimento material das pessoas a partir do instante de sua totalização, como ocorre no caso das críticas a Auchwitz e aos *pogrons* levados a cabo pela esquerda soviética e alemã).

Conforme posto, assim, seriam estes os quatro pontos fundamentais de proximidade entre Adorno e Foucault segundo a opinião de Axel Honneth (1995): 1) que ambos concebem uma ampla teoria que explica o desenvolvimento da história na Modernidade como o progresso da racionalidade científica e instrumental (resguardando-se a diferença que em Adorno a racionalização atua no sentido do controle da natureza e em Foucault conforma-se enquanto controle social); 2) que a ação fundamental da racionalização instrumental para Adorno e Foucault dá-se sempre primeiramente no plano da materialidade física através de operações e dispositivos de controle e disciplinamento que atuam no sentido de manter a ordem das coisas sob o crivo das relações de poder (no caso de Adorno, muito mais pela ideologia tornada ação enquanto semiformação, em Foucault pela ação dos discursos de poder que consolidam estratégias históricas de controle e ortopraxia social); 3) que os dois filósofos situam a partir de uma mesma época aquilo que pode ser compreendido como verdadeiro fundamento da sociedade moderna (o período seria o do início do século XIX, mas cabe lembrar que, no caso de Foucault, esta

justificativa parece não ser devidamente exata, porquanto este estabelece ao longo de sua obra sempre três tempos essenciais de progressão para temas como a loucura, a delinquência e a sexualidade, progressão esta que tem sempre suas origens ainda durante a Idade Moderna no desenvolvimento dos Estados modernos sob o princípio do metalismo); e, finalmente 4) que o desenvolvimento da racionalização instrumental para ambos os autores culmina sempre numa forma de regulação organizativa que se manifesta pelo exercício da disciplina e do controle (no caso de Foucault, o tema se constitui com a verificação da sociedade do controle, em Adorno, no reconhecimento da sociedade administrada).

Ora, certamente todos estes pontos elencados por Honneth são deveras pertinentes e justificam a proximidade que há entre a crítica foucaultiana da Modernidade e a ótica adorniana acerca da constante racionalização instrumental do mundo administrado. Todavia – e neste aspecto cremos mais válida e abrangente a visão de Rouanet -, Honneth evita ou não aponta simplesmente a urgência que há no pensamento desses dois autores em se retornar ao projeto iluminista do esclarecimento, daí o friso que elaboramos ao contrastar as duas visões neste presente trabalho, primeiro a de Rouanet e, posteriormente a de Axel Honneth.

Logo, o título imposto por Rouanet a Foucault de “moralista enrustido”, se devidamente analisado, pode também ser estendido – se partirmos do pressuposto de que a base comum da sua obra assim como a de Adorno e Horkheimer captam elementos cruciais da ética kantiana – à produção intelectual da Escola de Frankfurt (inclusive através de seus representantes mais avançados como Marcuse e Habermas). Porque, rejeitando as instâncias da racionalidade iluminista e, por tabela, a própria moralidade comum à burguesia revolucionária e ao capitalismo, eles ainda assim não conseguem, de forma eficiente e direta, se esquivar de uma espécie de moralismo arraigadamente kantiano, esse mesmo moralismo que impede os homens de se tornarem seres morais, porquanto que, qualquer ação neste sentido, racional ou não, passa invariavelmente pelo crivo de um profundo juízo que, em última instância, desconfia de tudo e de todos. Eis aí a crueldade da moralidade kantiana: ela não deixa tornar-se moral mesmo aquele que avidamente busca a moralidade.

Quanto à questão da necessidade de uma crítica que se estabeleça para além da menoridade cerceando e julgando os abusos da razão, também esta implica, de fato, tanto em Foucault como em Adorno e Horkheimer, quase que numa espécie de utopia irrealizável, utopia esta que, contudo, deve ser insistentemente buscada e ansiada pelos seres humanos no sentido de se desmenorizar tanto a humanidade, como também a relação que esta estabelece com a natureza. Dir-se-á, portanto, que tanto o conceito de “atitude crítica” para Foucault, como a própria realização da Teoria Crítica têm em si os elementos de algo que jamais pode ser verdadeiramente alcançado, exatamente como o é a coisa-em-si para Kant.

E neste sentido mais uma vez percebemos o quanto são parecidas as noções de esclarecimento para Foucault, Adorno, Horkheimer e Kant: pois além de tratar-se de um processo intermitente e interminável, a *Aufklärung* se constitui acima de tudo num ato de coragem, numa vontade de querer não ser como se é e de se viver de uma outra forma que não aquela que está comodamente disposta pelas regras do jogo. Algo que vai exatamente ao encontro da perspectiva do “indivíduo resistente” postulada por Horkheimer no *Eclipse da razão* e que demanda uma vida conflituosa fadada, em muitos dos casos, à extrema solidão. (HORKHEIMER, 1976). Logo, antes de ser apenas uma questão de mudança de atitude, trata-se, sobretudo, o esclarecimento de uma utopia educacional e que, certamente, é base para todo e qualquer projeto pedagógico que se disponha a desmenorizar e possibilitar aos homens a efetividade da autonomia e da liberdade. O esclarecimento não demanda engajamento político ou militância, mas, contrariamente, sustentação por uma teoria firme que se fie na crítica e na reflexão acima de tudo. Então se fazem pertinentes as palavras de Foucault quando este afirma que:

Como acontecimento singular inaugurando a modernidade européia e como processo permanente que se manifesta na história da razão, no desenvolvimento e instauração das formas da racionalidade e da técnica, na autonomia e autoridade do saber, o Iluminismo não é um episódio na história das idéias, é uma questão filosófica, inscrita desde o século XVIII em nosso pensamento. Deixemos à sua piedade os que desejam guardar viva e intata a herança do Iluminismo. Essa piedade é certamente a mais tocante das traições. Não são os restos da *Aufklärung* que temos de preservar: é a própria questão desse acontecimento e do seu sentido (e a questão da historicidade do pensamento do universal) que precisamos manter e guardar no espírito como aquilo que deve ser pensado. (FOUCAULT *apud* ROUANET, 1987, p. 197).

Na sequência passamos a relacionar mais diretamente esta discussão acerca da proximidade de pensamento entre Foucault e a Escola de Frankfurt (primordialmente sob a primeira Teoria Crítica com Adorno e Horkheimer) na base de um projeto de esclarecimento, com a efetividade de uma educação que, conceitualmente e teoricamente sustentada, possa dar conta de problematizar a realidade moderna sob a crise da racionalidade de modo a estabelecer uma crítica capaz de romper com a menoridade das relações de poder. Uma tarefa pedagógica, certamente.

3.3 O Esclarecimento como base para a Educação

Finalmente atingindo o ponto de fechamento para este trabalho dissertativo, buscaremos articular algumas das questões e dos conceitos até então analisados, frente a uma perspectiva pedagógica que, sobremaneira, sirva de subsídio para que se possa pensar, - em termos de teoria ou de prática pedagógica – numa educação fundamentada a partir da crítica e elaboração de uma teoria sustentável que auxilie não apenas educadores e educadoras, porém, que vá ao encontro da tarefa da viabilidade de um projeto de *Aufklärung* que dê conta de captar tanto a crítica foucaultiana da Modernidade, juntamente à apresentação de uma Teoria Crítica que se liguem à idéia de desmenorização através da razão crítica defendida por Kant, conforme já exposto nas seções anteriores.

Ora, fundamentalmente, - e esta tem sido uma constante neste trabalho – compreendemos a idéia de esclarecimento como ponto de partida para toda e qualquer empresa pedagógica que, julgando-se emancipadora, apregoe a necessidade de uma educação renovada e renovadora, não exatamente no que esta pode oferecer em termos de atividade prática (por exemplo, no cotidiano da relação professor/aluno e ensino/aprendizagem), mas, mais que isto, no que ela pode sustentar em nível de teoria, ou seja, de elaboração de conceitos e perspectivas que, num primeiro momento, não geram ações práticas diretivas, mas servem acima de tudo de elemento reflexivo para eventuais interposições práticas. Nestes termos, trata-se aqui não de se estabelecer receitas ou fórmulas, mas de se ampliar a base conceitual pela análise e crítica de situações e conceitos que estão diretamente ligados à lógica da Modernidade discutida e problematizada através de Foucault, Adorno, Horkheimer e Kant.

Entendida enquanto processo de desmenorização dos seres humanos a partir do constante e sempre reflexivo exercício da razão em prol da liberdade e autonomia, não é ilícito afirmar que antes de tratar-se apenas de uma prática metódica de transmissão de conteúdos historicamente acumulados, a educação é também uma atitude de coragem que, sendo urgência primeira do indivíduo, vai exatamente ao encontro da máxima do *Sapere Aude* e demanda para si não necessariamente posturas engajadas e ações, mas diz respeito muito mais ao estabelecimento de uma autoconstrução do sujeito a partir de sua atividade crítica pela ampliação da teoria que expande o seu leque de possibilidades analíticas. Em termos freudianos, assim, poderíamos falar de um fortalecimento do Ego a partir a relação entre indivíduo e cultura, não de uma relação morta mediada via ideologia ou pelas relações de poder, mas de uma relação afirmativa de controle e refreamento das pulsões destrutivas de vida ou de morte. Trata-se assim, portanto, de uma efetiva educação fundada a partir da autoformação que se dá a partir do indivíduo e não de vias exteriores a ele (como ocorre, por exemplo, pela semiformação). Muito antes de ser um ato compreendido como ação prática, diz respeito muito mais a uma disposição do espírito, ou seja, uma expansão da consciência que é a verdadeira idéia de *Aufklärung* postulada por Kant e, em boa parte, ratificada tanto por Foucault como pela Teoria Crítica através de Adorno e Horkheimer. Assim, conforme as palavras de César Candiottto:

O *Sapere Aude* kantiano é indissociável do projeto crítico. Trata-se de estabelecer a idéia justa dos limites do conhecimento, em conhecer o conhecimento. A partir de tais limites o princípio da autonomia é ressaltado como o âmbito a partir do qual a obediência privada é fundada. Se emancipação implica o desassujeitamento em relação ao jogo do poder e da verdade que mantinha a humanidade em estado de menoridade, conhecer o conhecimento volve-se tarefa primeira de qualquer *Aufklärung* presente, porquanto a humanidade está em contínuo processo de *Aufklärung*. (CANDIOTTO, 2006, p. 74).

Logo, conforme ressalta esta passagem, a questão educacional – que é acima de tudo uma questão da *Aufklärung* – não consiste efetivamente numa encarnizada luta do indivíduo contra as regras do jogo ou contra uma noção verticalizada de poder. Foucault ao longo de sua obra já demonstrara a inutilidade de uma estratégia tal, salientando que, nesta relação, não se trata absolutamente de se combater um inimigo único e invisível que totalize o poder (pois ele de fato não existe), mas de se gerar contrapoderes, ou seja, se

fazer de outras formas que não aquela que já está consolidada como a única possível. E também esta é a visão de Adorno e Horkheimer que, sobretudo por uma influência inicial de Lukács, abortam o projeto revolucionário marxiano em favor de um retorno à teoria como forma de resistência (daí a idéia de uma revisitação crítica da bagagem cultural burguesa, exatamente a postulação de um retorno ao conhecimento como atitude crítica de ligação viva com este, e não apenas de mera aquisição). Nestes termos, não se trataria a educação e o projeto de *Aufklärung* de uma questão de conformação ou anulação do indivíduo frente às regras do jogo, porém, de uma relação que não é política em sentido estrito de engajamento ou atividade prática, mas que diz respeito muito mais a uma ética do poder que vai exatamente ao encontro dos conceitos de liberdade pública e liberdade privada dispostos por Kant e cujo corolário é a efetividade é o próprio Esclarecimento. A implicação da aceitação dessa teoria, portanto, não está no combate direto contra o poder do qual somos todos nós agentes e vítimas ao mesmo tempo, mas no desvelamento da realidade subjetiva que se conforma historicamente como realidade totalizada do indivíduo. Nas palavras de Peter Dews, fazendo menção a uma das raízes da Teoria Crítica:

A crítica de Adorno sobre o sujeito moderno, portanto, é tão implacável quanto a dos pós-estruturalistas e se baseia em fundamentos não dissimilares; contudo – em contraste com Foucault, Deleuze ou Lyotard –, ela não culmina numa conclamação à abolição do princípio subjetivo. Em vez disso, Adorno sempre insiste em que nossa *única*³ opção é “usar a força do sujeito para romper o engodo da subjetividade constitutiva”. (DEWS, 1996, p. 59).

Como “força do sujeito”, aqui, podemos compreender, segundo as idéias de Adorno – que contrastam de fato com a coragem do sujeito de fazer uso da sua razão defendida por Kant – não uma forma de integração ou de aquisição de consciência de classe – como se dá, por exemplo, através do marxismo –, mas justamente o contrário disso, ou seja, de uma involução do indivíduo sobre si mesmo, de uma coragem de solidão capaz de fomentar um solo propício para o amadurecimento da reflexão crítica, da análise racional da própria

³ Grifo nosso.

racionalidade das formas subjetivas e objetivas de controle, enfim, de um fortalecimento do sujeito através de uma relação viva com a teoria e, sobretudo, com a cultura.⁴

Assim, a idéia aqui compreendida de educação amplia-se um tanto mais como uma questão filosófica *a priori*, para além de uma abordagem meramente pedagógica e pragmática se compreendida esta como excelência de um ramo científico do saber educacional. Então, retornamos ao conceito de resistência simbólica que, já num trabalho anterior, havíamos desenvolvido e que parece bastante pertinente ao caso.⁵

Sem grandes volteios, podemos chamar de “resistência simbólica” a própria resistência individual e autônoma dos homens aplicada contra as forças de manipulação totalizantes que permeiam o tecido social e que conduzem o ser humano à escravidão, à heteronomia e à barbárie e que sustentam a conformidade e o niilismo dentro do capitalismo avançado na Modernidade através de uma relação morta estabelecida entre o indivíduo e a cultura. Esta forma de resistência, antes de se tratar de uma forma de engajamento, diz muito mais respeito a uma ética simbólica que o sujeito estabelece tanto na sua relação com os outros como, também, na sua relação com a natureza (algo que pode ser bem vislumbrado, por exemplo, quando falamos de consciência ambiental ou postura profissional [uso público da razão]). Por trata-se de uma resistência solitária, a resistência simbólica se dá exatamente no plano da consciência e coragem individual de cada sujeito, insere-se plenamente nos mecanismos mais autônomos de seu pensamento e, acima de tudo, vem à tona pela ação simbólica que é fruto de sua atividade crítica, atividade esta que age intimamente através de pequenas conexões, de pequenos gestos, que embora não reflitam no contexto das massas uma atitude verdadeiramente concreta, podem, no entanto, ver a concretizar uma nova forma de se pensar a realidade, uma espécie de “utopia concreta” (conforme o conceito de Ernst Bloch), num estado de tresvaloração do próprio princípio de realidade que nos impulsiona através da história.

Logo, esta resistência não representa nenhuma novidade em termos conceituais e está univocamente relacionada ao projeto de uma Teoria Crítica, bem como à idéia de

⁴ Neste sentido, pode-se afirmar que tanto a abordagem foucaultiana do estabelecimento de contrapoderes, bem como a apologia da teoria efetuada por Adorno e Horkheimer tem muito mais a ver com o conceito nietzscheano de “super-homem” que, necessariamente, com uma tradição marxista de luta de classes em favor do estabelecimento de uma sociedade socialista.

⁵ Trata-se este trabalho da monografia de Trabalho de Conclusão de Curso em Pedagogia defendida em 2007 no campus da FFC da UNESP de Marília e que se intitula *A instituição escolar, saber e poder: subsídios para uma resistência simbólica*.

Aufklärung fundamentada por Kant (e que sustenta o conceito de “atitude crítica” para Michel Foucault). Por outro lado, a resistência simbólica diz respeito unicamente a coração de uma busca interminável do homem pela aquisição um verdadeiro estado de liberdade e autonomia. Como fragmentos do poder sob o qual estão atravessados e interligados como peixes presos a uma tarrafa, os homens não têm forças suficientes para modificar a própria essência do poder, porquanto esta essência se sustenta sobre dois princípios fundamentais, exatamente os princípios de vida e de morte conforme dispõe Freud. Contudo, embora aparentemente frágeis e impotentes, os homens têm em suas mãos, senão a força para transmutar a essência do poder, ao menos a resistência para não soçobram diante dele, ou seja, têm a possibilidade de transformar sua aparência que, embora ainda plena de mesmo princípio de força, pode vir a ser numa realidade menos desumanizante e mais solidária (e aqui ressaltamos a necessidade de um retorno vivo da relação do homem com a cultura nos seguintes termos: da Arte, da História e da Moral).

Resistir simbolicamente, portanto, mais que lutar abertamente contra o poder, contra suas formas concretas de existência de coerção e amoldamento, significa assumir com coragem uma postura essencialmente crítica frente a realidade, uma posição de confronto infatigável e solitário que vise a possibilidade de uma condição humana mais digna e menos predatória da própria natureza da qual somos parte integrante e seus elementos ativos. Resistir simbolicamente significa municiar-se da cultura, não como forma de se contraideologizar, mas como possibilidade de fortalecimento do Eu pela análise crítica subsidiada pela teoria. Resistir simbolicamente significa desbarbarizar, “[...] e desbarbarizar tornou-se a questão mais urgente da educação hoje em dia”. (ADORNO, 2006, p. 155).

O nosso conhecimento historicamente acumulado não possui valor algum ao menos que os produtos da sua incessante reflexão frente às atitudes críticas da nossa racionalidade sejam elementos estimulantes para uma afirmação da vontade de vida, vida esta não compreendida como um *moto perpetuo* do sofrimento pela infinitude dos estados de volição da natureza [humana], porém, vida como vontade de potência e de superação dos estados de anemia racional, de passividade política, ética e, sobretudo, cultural. Nestes termos, não nos importa a moral na perspectiva da vontade de potência, pois toda moral é passível de uma contínua autossuperação pelo *ethos*. O verdadeiro Esclarecimento diz respeito muito mais

ao avançar da defesa da vida na preservação da sua individualidade pelo Eu autônomo para além dos imperativos do Eu orgânico social. Não importa se o jogo da vida é vencido por vezes pela razão, pela força imobilizante ou pelas estratégias mais singulares de uma ética unamente egocêntrica e individual, pois se trata, sobretudo, de uma espécie de maquiavelismo de afirmação da potência, e este jamais se interessa por uma noção de finalidade, ou seja, por um destino a se cumprir. Os meios importam, isso é claro, mas não há nesta relação nenhuma teleologia, antes disso, apenas um imperativo da força que é sempre a poeira do combate do vir-a-ser. Esta é decerto uma visão um tanto embrutecida e até bárbara, mas sempre um testemunho de afirmação da potência. O Eu da vida é sempre aquele que está acima de tudo e pelo cuidado de si é que se estabelece uma verdadeira relação de alteridade. Só quem sabe cuidar de si com amor e sabedoria é capaz de doar com prazer algum cuidado para o outro. Só pode haver Esclarecimento verdadeiro enquanto atitude de autoafirmação pela crítica. Enquanto ato de coragem do *Sapere Aude* kantiano, assim, também a educação é fundamentalmente *Aufklärung*, exatamente uma inspiração e ousadia que parte do sujeito de não querer ser tutelado por outrem, de não estar fadado à condição de autômato. E nestes termos fazem-se bem justas as palavras de Marcuse a este respeito quando ele nos fala que: “Homens e mulheres podem ser computadorizados, transformando-se em robôs, sim – mas eles também podem se recusar a isso”. (MARCUSE, 1999, p. 154).

Ora, mas uma questão pode ser inscrita nesta discussão acerca da figura do educador enquanto agente desse processo de esclarecimento, logo, deve o professor deixar de lado qualquer intenção prática no sentido de promover a *Aufklärung*, visto que esta deve ser, antes de tudo, um ato de coragem do sujeito interessado, ou, por outro lado, ele tem sim participação fundamental na promoção e execução deste processo enquanto profissional da área relativa ao ensino e aprendizagem escolar?

Respondendo a este questionamento, salientamos, segundo a perspectiva kantiana da razão pública que, não só o professor tem por função primordial a promoção e execução da *Aufklärung*, como, também, é seu dever acima de tudo levar a cabo estratégias significativas que garantam o bom exercício da sua profissão. Assim, se um educador é pago para ensinar conteúdos, promover discussões, garantir o processo de aprendizagem dos seus educandos, esta condição gera para ele um dever que, antes de tratar-se de um

imperativo categórico é sim uma atitude ética. Enquanto “especialista”, é de sua inteira responsabilidade zelar por uma perfeita prática no que esta compete às suas funções públicas, ou seja, à sua profissão. Como *aufklärer*, por outro lado, a perseguição contínua de uma atitude crítica diante do conhecimento sustenta sua própria formação humanista e, nestes termos, ele educa um tanto mais pelo exemplo. Isto não significa separar o “humano” do profissional, mas zelar para que o humano não se sobreponha ao profissional, talvez uma das grandes contribuições da ética kantiana à educação.

Um educador esclarecido, portanto, não precisa de forma alguma amar todos os seus alunos, aceitar a sua profissão como ato de altruísmo e revestir-se de discursos bem intencionados e pertinentes ao engodo de certas propostas democráticas. Mas, por outro lado, ele deve saber-se humano o suficiente para reconhecer os seus limites e, dentro do exercício da sua profissão, promover com a maior retidão possível as suas tarefas, mesmo que, por vezes, a alguns aspectos não lhe sejam aprazíveis e suas pulsões pessoais se inclinem para o lado contrário, como diria Nietzsche⁶. Isto nos recorda uma passagem bastante pertinente de Adorno e que esclarece sucintamente esta discussão. Ele nos diz:

Não quero pregar o amor. Penso que sua pregação é vã: ninguém teria inclusive o direito de pregá-lo, porque a deficiência de amor, repito, é uma deficiência de *todas* as pessoas, sem exceção, nos termos em que existem hoje. Pregar o amor pressupõe naqueles a quem nos dirigimos uma outra estrutura do caráter, diferente da que pretendemos transformar. Pois as pessoas que devemos amar são elas próprias incapazes de amar e por isto nem são tão amáveis assim. [...] O amor não pode ser exigido em relações profissionalmente intermediadas, como entre professor e aluno, médico e paciente, advogado e cliente. Ele é algo direto e contraditório com relações que em sua essência são intermediadas. O incentivo ao amor – provavelmente na forma mais imperativa, de um dever – constitui ele próprio parte de uma ideologia que perpetua a frieza. (ADORNO, 2006, p. 134, 135).

Nestes termos, parece unívoca a postura de Adorno em relação à ética kantiana no que esta proclama acerca da distinção entre razão pública e razão privada. E com toda a proficiência, porquanto o exemplo maior de toda a Teoria Crítica (bem como ocorre também em relação a Foucault sob o conceito de “atitude crítica”) está justamente na

⁶ Sobre este assunto e sua relação à perspectiva nietzscheana recomendamos a leitura do aforismo “Educação superior e grande número” da parte VIII de *Crepúsculo dos ídolos* e diversos aforismos de *Aurora*, entre eles “A comédia da compaixão”, parte integrante do Livro IV.

proclamação de uma ética individual que deve ser levada a cabo pelo indivíduo, não por amor, por compaixão, por sentimentos pastoris e cristãos (como é o caso da “filosofia do amor” de Gabriel Chalita, por exemplo), mas, sobretudo, por respeito à vida em tudo aquilo que ela possui de antagônico, sempre se tendo por base, acima de tudo, o bom senso e a razão em primeiro lugar. Eis portanto a contribuição que podemos inferir, ao final deste trabalho, no que concerne à educação compreendida como projeto incessante de Esclarecimento em detrimento da menoridade que nos assola. *Sapere Aude!* Eis a verdadeira divisa de atualidade em nossos dias!

Considerações Finais

A constituição do indivíduo moderno tem sido uma preocupação filosófica desde há muito e esta problemática remonta aos tempos de Platão. Acerca dessa questão, Adorno e Horkheimer na sua afamada obra *Dialética do esclarecimento* identificam na figura heróica de Ulisses um emblema que sintetiza a passagem exata do que se trataria da secção entre o mito da antiguidade e a constituição do indivíduo moderno. Segundo suas colocações, a personagem de Odisseus, cantada por Homero, constituía-se em si mesma o preâmbulo da personificação do burguês moderno; por um lado, porque Ulisses permanece ao longo de sua jornada de volta para Ítaca num intermitente processo de produção da sua própria identidade e, por outro lado, porque ao saber de sua impotência diante das forças da natureza, utiliza-se de estratégias e artifícios racionais no sentido de não mais imitar esta natureza para apaziguá-la, mas, sobretudo, para dominar-se a si próprio no que tange à sua vontade de capitular a ela, ou seja, sua luta trava-se em favor da constituição de uma cultura que depende do refreamento de suas próprias paixões e pulsões mais íntimas, exatamente a mesma perspectiva adotada por Freud quando este descreve o processo civilizador como um processo de violência que o indivíduo lança sobre si em favor do fortalecimento da sua identidade e subjetividade em consonância com a ordem social para a qual está fadado a assumir como forma de resistência contra as forças da natureza que podem simplesmente varrê-lo caso insista em permanecer sozinho no combate.

No trecho específico da passagem de Ulisses pelos domínios das sereias, este “varão industrioso” usa de um artifício bastante singular para que não capitule ao canto dessas lindas personagens: ele ordena aos seus marinheiros que tapem os ouvidos com cera e que o amarrem ao mastro do navio de modo que, enquanto ele escutasse o canto maravilhoso, mais e mais seus marinheiros remassem surdos aos seus apelos de liberdade. Assim fazendo, Ulisses não abre mão de estabelecer o conhecimento do canto fatídico que desperta as paixões e a loucura aos homens que o escutam, mas, impotente para entregar-se, ouve a sua melodia debatendo-se contra si mesmo enquanto seus camaradas remam para longe, mesmo a despeito de suas injúrias lançadas contra eles (lembramos: os marinheiros estão surdos e olham apenas para a frente enquanto remam e nada há que os demovam desta faina: não há perigo pois eles não conhecem os melífluos chamados das sereias).

Como salienta Adorno e Horkheimer na sua obra conjunta, outrora, durante o período mítico, os homens imitavam a natureza para assim tentar apaziguar as suas potências contrárias ao homem, daí ser a relação entre mito e natureza uma relação de mimese. Por outro lado, a partir da constituição do indivíduo pelo abandono desta mimese e, logo, pelo desencantamento da natureza, o que temos então é o próprio estabelecimento do princípio da identidade quando não mais se tenta apaziguar as forças naturais pela mimese encantada, mas, contrariamente, tenta-se sim dominar a natureza pela sujeição do indivíduo a esta através do refreamento subjetivo das suas pulsões naturais estabelecendo-se assim a razão como meio para mediar este processo de refreamento em detrimento das paixões da alma. Nestes termos, trata-se portanto de um abandono do estado de natureza (dir-se-á, do próprio Paraíso adônico), em que o homem se encontra mesclado à natureza como parte indistinta desta, em favor de um mundo iluminado pela razão, justamente esta mesma razão que demanda ao indivíduo identitário uma violência contra si mesmo, ou seja, o abandono do gozo e do princípio do prazer. A contrapartida do Esclarecimento é a raiz de toda a melancolia do indivíduo. Nas palavras de Descartes: “[...] o Iluminismo, no sentido mais amplo do pensamento em contínuo progresso, sempre teve por alvo tolher o medo aos homens e torná-los senhores. Porém, toda a terra inteiramente iluminada brilha sob a luz de uma triunfante desventura”. (DESCARTES *apud* MATOS, 1999, p. 155).

Ora, esta passagem de Descartes parece bastante pertinente ao caso quando se trata de justificar uma reflexão acerca dos limites do conhecimento e da razão. Porque ela corrobora, de fato, toda a nossa discussão sustentada até o presente momento no que diz respeito a se firmar o Esclarecimento como saída para os próprios abusos gerados pelo seu excesso de racionalidade.

Conforme pudemos acompanhar, tanto Adorno como Horkheimer, Foucault e Kant acenam para a necessidade de se estabelecer a crítica como ferramenta sustentável contra todo o irracionalismo gerado pelo excesso de razão (seja contra a administração moderna do tempo e dos corpos das pessoas, seja contra os dispositivos de poder que reduzem o ser humano à condição de coisa, condição esta instrumentalizada através de discursos próprios de condicionamento dos indivíduos à lógica da Modernidade sob o capitalismo avançado).

O sofrimento que assola o indivíduo desligado da natureza é exatamente o sofrimento de todo o processo civilizador. A razão demanda cada vez mais racionalidade e,

vítima desta, o indivíduo sucumbe numa armadilha que ele mesmo criou e contra a qual não consegue lutar para realizar-se num estado pleno de liberdade. Eis aí a desventura de Fausto na sua busca da eterna juventude e o mal estar de Joseph K ao tentar se defender de um processo que ele mesmo não sabe as causas – um crime que ele não conhece.

Fundamentalmente, neste trabalho, nosso exemplo de problematização se sustenta primordialmente no desvelamento dessas questões: como tornarmo-nos, enquanto indivíduos, mais esclarecidos sem que o excesso desse esclarecimento paralise em nós a nossa capacidade de reflexão (o que se dá em termos de racionalidade subjetiva ou utilitária segundo Horkheimer)? – Mais que isso, como trazer para os nossos domínios pessoais a oportunidade e potência suficientes para um rompimento com a desmenorização dos nossos dias que se integraliza, sobretudo, pelo excesso de racionalidade das relações e, por excelência, num abuso desta racionalidade contra a própria liberdade e autonomia que subjaz na vontade individual de cada um de nós? Como sermos de outra forma que não aquela que já está pensada para nós? Como restabelecer o elo entre indivíduo e natureza intensificado ao longo da nossa história por um processo intermitente de desencantamento do mundo que, ao invés de nos tornar mais senhores de si, nos tem submetido à barbárie e à heteronomia, ou seja, ao contrário da *Aufklärung* que é o estado de tutela?

Seguindo assim tanto as contribuições da ética kantiana como também as proposições de Foucault e da Escola de Frankfurt com Adorno e Horkheimer, cremos poder encontrar, senão uma solução para estes questionamentos, ao menos uma possibilidade de resistência diante do irracionalismo que medra na Modernidade a partir dos próprios usos e abusos da razão.

Pelo que acompanhamos até aqui, o que todos estes autores têm em comum é, de fato, a sua crítica à Modernidade bem como o desvelamento das relações de poder que firmam as bases para um mundo pleno de irracionaisismos, seja ele o mundo do controle, entrevisto por Foucault, seja o mundo bárbaro do fascismo na sociedade administrada para Adorno e Horkheimer. E mesmo depois dessa jornada de reflexões, dessa visita aos conceitos e proposições desses autores, mais uma vez retornamos à velha divisa do Esclarecimento postulada por Kant e que consiste, sobremaneira, num ato de coragem que deve ser exemplo de todo indivíduo que não deseje para si a menoridade sob a tutela de outrem. Mais uma vez, e sempre, tornamos à urgência de uma educação desmistificadora

que ponha às claras as irracionalidades do conhecimento e dêem conta de demonstrar na própria racionalidade os seus antagonismos, suas guinadas para o lado oposto, seus meandros discursivos e ideológicos que sustentam o mal estar entre os homens em nome de divisas tais como “o Progresso”, “a Democracia” e “a Igualdade” entre os povos.

Nestas últimas considerações, assim, retornamos à teoria para tentar encontrar meios plausíveis e racionais de resistência, e, certamente, cremos encontrar estes meios no estabelecimento da crítica como atitude individual de sustentação para uma noção de devir. Ora, não há com toda certeza nenhuma verdade que possa ser encontrada por detrás do mundo, como diria Nietzsche. Mas há certamente a inclinação que cada um de nós pode dar a si próprio, o norte e o entendimento de que tudo depende da nossa coragem e da mudança de atitudes que formulamos a partir do contato com novos pontos de vista (logo, a teoria motiva a mudança, não a ação). “Um lance de dados jamais abolirá o acaso”, já disse Mallarmé no seu famoso poema.

Enquanto testemunho de uma preocupação educacional, inserimos nosso trabalho, assim, para além da simples delimitação artificial de um campo pedagógico, mas expandimos nossos horizontes nos enredamentos da filosofia, filosofia não compreendida como mais uma disciplina científica semelhante àquelas conceituadas por Foucault em sua análise da Modernidade positivista, (logo, filosofia com letra minúscula), mas filosofia, sobretudo, compreendida como exercício crítico e individual dos conceitos e fenômenos submetidos ao conhecimento. “Cada conceito deve ser visto como fragmento de uma verdade total em que se encontra o seu significado. É precisamente a construção da verdade a partir desses fragmentos que é a principal preocupação da filosofia”. (HORKHEIMER, 1976, p. 178). Fazemos nossas estas palavras e reiteramos assim tanto o projeto de *Aufklärung* conceituado por Kant, como também as críticas e as soluções encadeadas por Foucault, Adorno e Horkheimer as quais nos guiaram até aqui. Educação e esclarecimento são para nós uma única medida e estão indissociados de um projeto crítico que submeta o conhecimento a conhecer-se a si próprio.

Referências

- ADORNO, T. W. *Educação e emancipação*. 4. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2006.
- _____. *Mínima moralia*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- _____. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- _____. A crítica da cultura da sociedade. In: ADORNO, T. W; MARCUSE, Herbert; HORKHEIMER, Max. *Cultura e sociedade*. Lisboa: Editorial Presença, 1970.
- ADORNO, T. W; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- ALCADIPANI, Rafael. Dinâmicas de poder nas organizações: a contribuição da governamentalidade. In: *Comportamento organizacional e gestão*. São Paulo: v. 14, n. 1, 2008 (p. 97 – 114).
- ALVAREZ, Marcos César. Controle social: notas em torno de uma noção polêmica. São Paulo Perspectiva. [online]. 2004, vol. 18, no. 1. (p. 168-176). Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010288392004000100020&ln=pt&nrm=iso (Acesso em 02/06/2008).
- ARISTÓTELES. *A Política*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- BOBBIO, N; MATTEUCCI, N; PASQUINO, G. *Dicionário de Política*. 2. ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1986, p. 137.
- BRADBURY, Ray. *Os frutos dourados do sol*. São Paulo: Círculo do Livro, 1982.
- CANDIOTTO, César. Foucault: uma história crítica da verdade. In: *Revista Transformação*. São Paulo: v. 29, n. 2, p. 65 – 78, 2006.
- CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*. 3. ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997.
- DEWS, Peter. Adorno, pós-estruturalismo e a crítica da identidade. In: ZIZEK, Slavoj. *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.
- DUARTE, Rodrigo. Esquematismo e semiformação. In: *Educação e Sociedade*. Campinas: v. 24, n. 83, p. 441 – 457, agosto de 2003.
- DUMONT, M. *Traité de législation civile et pénale: extraits des manuscrits de Jérémie Bentham* Bruxelles: Société Belge de Librairie, 1840, v. 1.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 1: a vontade de saber*. 18. ed. São Paulo: Graal, 2007a.
- _____. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2007b.

_____. O que é a crítica? (Crítica e Aufklärung). In: *Cadernos da FFC* [Faculdade de Filosofia e Ciências – UNESP]. Marília: Cadernos da Faculdade de Filosofia e Ciências, 2000a, v. 9, n. 1. (p. 169 - 189).

_____. *Vigiar e punir: história da violência nas prisões*. 23. ed. Petrópolis: Vozes, 2000b.

_____. *A verdade e as formas jurídicas*. 4. ed. Rio de Janeiro: PUC/Rio, Cadernos da PUC/Rio, n. 16, 1979.

FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

GOFFMAN, Erving. *Manicômios, prisões e conventos*. 7 ed. São Paulo: Perspectiva, 2001.

GUIMARÃES, Áurea M. *Vigilância, punição e depredação escolar*. Campinas: Papirus, 1985.

HONNETH, Axel. Foucault e Adorno: duas formas de crítica da Modernidade. In: *Revista de Comunicação e Linguagens*. Lisboa: p. 171 – 181, 1995.

HORKHEIMER, Max. *Eclipse da razão*. Rio de Janeiro: Editorial Labor do Brasil, 1976.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: Que é esclarecimento? [Aufklärung]?. 2008. trad. Luis Paulo Rouanet. Disponível em: http://portal.filosofia.pro.br/fotos/File/kantiliminismo_rtf.pdf (Acesso em 12/08/2008).

_____. *Crítica da razão pura*. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

LOBROT, Michel. Por que razão está o ensino em crise? In: LOBROT, Michel. *Modifiquemos a escola: o ensino em processo*. Lisboa: Pórtico, sem data de publicação.

MAAR, Wolfgang Leo. Adorno, semiformação e educação. In: *Educação e Sociedade*. Campinas: v. 24, n. 83, p. 459 - 476, agosto 2003.

MACHADO, Roberto. Introdução. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2007.

MARCUSE, Herbert. Ecologia e crítica da sociedade moderna. In: LOUREIRO, Isabel. (Org.) *Herbert Marcuse: a grande recusa hoje*. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. 6. Ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.

MATOS, Olgária C. F. *O Iluminismo visionário: Benjamin, leitor de Descartes e Kant*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

MAUPASSANT, Guy de. Horla. In: ASIMOV, Isaac. *Imortais: o melhor da ficção científica do século XIX*. São Paulo: Melhoramentos, 1995.

NIETZSCHE, Friedrich. *O anticristo: maldição ao Cristianismo e Ditirambos de Dionísio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006a.

_____. *Para além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Martin Claret, 2006b.

_____. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004a.

_____. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004b.

_____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004c.

NUNES, Ruy Afonso da Costa. *História da Educação no século XVII*. São Paulo: EPU/EDUSP, 1981.

PUCCI, Bruno. A filosofia e a música na formação de Adorno. In: *Educação e Sociedade*. Campinas: v. 24, n. 83, p. 377, 389, agosto 2003.

ROUANET, Sérgio Paulo. *As razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia da Letras, 1987.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Da economia política. In: *Obras de Rousseau*. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1958.

SILVA, Franklin Leopoldo e. Conhecimento e razão instrumental. 1997. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S01298907689009Inpt=pthkl (Acesso em 05/03/2009).

VEYNE, Paul. *Como se escreve a História: Foucault revoluciona a história*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1967.

WIGGERSHAUS, ROLF. *A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.