

Amanda Forner

**ENTRE AS SOMBRAS DA RAZÃO E AS FERIDAS EMOCIONAIS:
IMPLICAÇÕES SOBRE A SEMIFORMAÇÃO COMO ESFERA DO
RESSENTIMENTO NO CAMPO EDUCATIVO**

Marília/SP

2020

F727e	Forner, Amanda ENTRE AS SOMBRAS DA RAZÃO E AS FERIDAS EMOCIONAIS : IMPLICAÇÕES SOBRE A SEMIFORMAÇÃO COMO ESFERA DO RESSENTIMENTO NO CAMPO EDUCATIVO / Amanda Forner. -- Marília, 2020 97 p. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília Orientador: Sinésio Ferraz Bueno 1. Teoria Crítica. 2. Memória. 3. Educação. I. Título.
-------	---

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

Amanda Forner

**ENTRE AS SOMBRAS DA RAZÃO E AS FERIDAS EMOCIONAIS:
IMPLICAÇÕES SOBRE A SEMIFORMAÇÃO COMO ESFERA DO
RESSENTIMENTO NO CAMPO EDUCATIVO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Filosofia e Ciências – Universidade Estadual “Júlio de Mesquita Filho” – UNESP, Campus de Marília como requisito para a obtenção do título de Mestre em Educação.

Linha de pesquisa: Filosofia e História da Educação no Brasil

Orientador: Prof. Dr. Sinésio Ferraz Bueno

Marília/SP

2020

AMANDA FORNER

ENTRE AS SOMBRAS DA RAZÃO E AS FERIDAS EMOCIONAIS:
IMPLICAÇÕES SOBRE A SEMIFORMAÇÃO COMO ESFERA DO RESENTIMENTO NO
CAMPO EDUCATIVO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Filosofia e Ciências – Universidade Estadual Paulista —Júlio de Mesquita Filho – UNESP, Campus de Marília, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Educação. Linha de Pesquisa: Filosofia e História da Educação no Brasil.

BANCA EXAMINADORA

Orientador:

Prof. Dr. Sinésio Ferraz Bueno (UNESP-FFC/Marília)

2º Examinador:

Prof. Dr. Ari Fernando Maia (UNESP-FC/Bauru)

3º Examinador:

Prof. Dr. Alonso Bezerra de Carvalho (UNESP-FFC/Marília)

Marília, 06 de março de 2020

A vida e as suas possibilidades...

(...)

Uma flor nasceu na rua!

Passem de longe, bondes, ônibus, rio de aço do tráfego.

Uma flor ainda desbotada

ilude a polícia, rompe o asfalto.

Façam completo silêncio, paralisem os negócios,

garanto que uma flor nasceu.

(...)

É feia. Mas é uma flor. Furou o asfalto, o tédio, o nojo e o ódio.

A Flor e a Náusea, Carlos Drummond de Andrade

Desconfiai do mais trivial, na aparência do singelo.

E examinai, sobretudo, o que parece habitual.

Suplicamos expressamente: não aceiteis o que é de hábito
como coisa natural, pois em tempo de desordem sangrenta, de
confusão organizada, de arbitrariedade consciente, de
humanidade desumanizada, nada deve parecer natural nada deve
parecer impossível de mudar.

Nada é impossível de mudar, Bertolt Brecht.

Ao meu amor incondicional,
Carol.

Agradecimentos

Agradecer enquanto gesto de lembrança, é retribuir mesmo que rapidamente algo ao outro. Ser grato e reconhecer toda a ajuda e conforto que trouxeram para nossa vida em algum momento. Nesta seção, que se destina a lembrar dos cuidados e do amor que transformaram de alguma forma os caminhos percorrido, agradeço infinitamente aos que possibilitaram essa realização pessoal e profissional.

Começo agradecendo ao meu grande amor e companheira de vida Carol. Com certeza absoluta sem seus cuidados esse trabalho não existiria. Devo a você cada momento dessa realização, cada palavra, cada vírgula. Devo ao seu amor o que sou hoje e agradeço imensamente pelos cuidados, pelo companheirismo, por todas as vezes que colocou suas dores no bolso pra me levantar e, principalmente, pela disposição e honestidade em dividir uma vida ao meu lado. Sem sua presença Carol, nada disso teria sentido e com toda certeza não se realizaria. Obrigada imensamente por toda transformação e crescimento que experimentamos ao longo desses anos. O que me faz sentir é imensurável, seguimos!

Agradeço a minha mãe, que mesmo continuando a não entender minhas inconstâncias, nunca me deixou desistir de um sonho a 600km de distância, obrigada por sempre estar de peito aberto para me receber, você é uma mulher incrível. Ao meu irmão, por possibilitar que essa loucura que é morar longe de casa se realizasse e por seguir cuidando da pessoa mais importante das nossas vidas. Amo vocês e sinto saudade todos os dias!

Agradeço aos amigos e colegas, por sempre estarem dispostos a tomar uma cerveja e desabafar sobre a vida. Sem esses momentos com toda certeza seria impraticável viver esses dois anos.

Agradeço aos servidores da Unesp, terceirizados e os não terceirizados por possibilitarem uma estrutura tanto física, quanto burocrática digna para todos os estudantes.

Agradeço a todos os professores e professoras, tanto aos que honraram sua profissão e me mostraram honestidade e comprometimento frente à formação crítica e reflexiva de seus alunos, quanto aos que me ensinaram a nunca ser como eles.

Agradeço em especial ao professor e orientador Sinésio Ferraz Bueno, que por mais dois anos teve toda paciência e cuidado pelo nosso trabalho e principalmente pela nossa trajetória acadêmica. Agradeço imensamente por seguir ao meu lado durante esses cinco anos, você não imagina o quão significativo foi esse tempo. Nada é por acaso!

Agradeço imensamente a banca examinadora, Alonso e Ari, pela disposição e pelo interesse em compor um dos dias mais significativos da minha vida acadêmica. Obrigada pela disposição e pelo comprometimento.

Agradeço ao PIBID – Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência, por acender o meu amor pela sala de aula e por me fazer enxergar que ainda há infinitas possibilidades frente à educação.

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

RESUMO

Aprofundando-se nas análises do empobrecimento da razão e na falta de possibilidades do indivíduo em desenvolver uma autorreflexão crítica, Theodor W. Adorno em seus escritos de 1960, intitulado como Teoria da Semiformação, nos apresenta o conceito de formação, que perpassa toda a época iluminista até chegar à contemporaneidade, na qual se transforma em semiformação. Diante das reflexões precedentes, Adorno chama a nossa atenção para um fato psicossocial dinâmico, o fenômeno do ressentimento, que funcionaria como um verniz formativo, tendo como pressuposto o ódio pelo que se mostra diferenciado e, ligado ao declínio da individualidade, intensificaria a incapacidade de autorreflexão, tanto no sentido intelectual quanto no sentido emocional. Assim, diante de tais revelações, alguns anos depois, em seus escritos sobre educação, o filósofo enfatizou a necessidade de elaboração do passado no campo educativo, entendida como compreensão e dissolução desses elementos de frieza subjetiva. Visto como uma tarefa ética o ato de elaborar o passado fundamenta essencialmente os cuidados com a memória pressupondo a autorreflexão crítica. Desse modo entendendo a semiformação como esfera do ressentimento, o declínio do indivíduo como seu principal motivador e as interações entre passado e presente os objetivos do presente estudo é investigar os mecanismos subjetivos do movimento de ressentir-se e, por meio da sua relação com o campo educativo, as possibilidades preventivas contra tal afeto.

Palavras-chave: Semiformação; Ressentimento; Teoria Crítica.

ABSTRACT

Deepening in the analysis of the empowerment of reason and the individual's lack of possibilities to develop a critical self-reflection, Theodor W. Adorno in his 1960 writings, entitled *Theorie der Halbbildung*, introduces us to the concept of formation, which runs throughout the Enlightenment era until contemporaneity, in which it transforms into semiformation. Observing the preceding reflections, Adorno calls our attention to a dynamical psychosocial fact, the phenomenon of resentment, which would work as a formative varnish, having as premise the hatred for what is different and, tied to the decline of individuality, would intensify the incapacity of self-reflection, both in the intellectual as in the emotional sense. Thus, in the face of such revelations, a few years later, in his writings on education, the philosopher emphasized the need for elaboration of the past on the educational field, understood as comprehension and disintegration of the elements of subjective coldness. Seen as an ethical task, the act of elaboration of the past underlies essentially the care for memory, assuming the critical self-reflection. This way, understanding the semiformation as part of the resentment sphere, the individual decline as its main motivator and the interactions between past and present the purpose of the present study is to investigate the mechanisms of feeling resentful, and through its relationship with the educational field, the possibilities of preventing such drive.

Keywords: Semiformation; Resentment; Critical Theory.

SUMÁRIO

Introdução	12
Capítulo 1 – DA FORMAÇÃO À SEMIFORMAÇÃO	16
1. Sobre a constituição da Bildung: uma possível tradução	16
2. Halbbildung: um réquiem para a formação	26
 Capítulo 2 – (DES)INDIVIDUALIZAÇÃO - ASCENSÃO E DECLÍNIO DO INDIVÍDUO NA MODERNIDADE	 34
1. Razão objetiva x razão subjetiva	35
2. Sobre a ascensão do indivíduo e a constituição da sua individualidade	44
2.1 O indivíduo e a perda da sua individualidade	48
2.2 O declínio do indivíduo na modernidade e seu caráter coisificado	54
 Capítulo 3 - RESENTIMENTO, MEMÓRIA E EDUCAÇÃO	 63
1. Ressentimento nosso de cada dia: o peso das promessas não cumpridas	64
2. “Educação para quê?”: a volta da consciência verdadeira	76
2.1 “O que significa elaborar o passado?”: o papel da memória na luta contra o ressentimento no campo educativo	84
 CONSIDERAÇÕES FINAIS	 92
 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	 96

INTRODUÇÃO

“O cisco em teu olho é a melhor lente de aumento”, escreveu de maneira provocativa Theodor Adorno em seu aforismo *Frutas anãs* que compõe o livro *Mínima Moralia*. O cisco no olho causa incômodo, irrita a vista, nos causa dor e, principalmente, nos impede de ver da mesma forma. Nessa perspectiva, diante da mudança e do incômodo causado por um cisco, que iniciamos essa pesquisa de mestrado. O ânimo para estudar o tema do ressentimento está presente em nossa trajetória acadêmica desde 2015, onde sob o título *Educação como desbarbarização: a crítica ao fascismo nas reflexões filosófico-educacionais de Theodor w. Adorno*, o tema compõe o segundo capítulo de nossa monografia, *Indústria cultural e ressentimento*. O tema do ressentimento surgiu como uma necessidade de aprofundar o conceito de impostura trabalhado por Adorno, este que se caracterizava para o autor como um envolvimento emocional de caráter farsesco que se desenvolveria por meio da relação entre os coletivos e o líder, que teria um papel fundamental para explicar a adesão a movimentos de massa. O ressentimento age como potencializador dessa condição de vida falsa, uma vez que o mesmo se manifesta como um verniz formativo, afastando o indivíduo da realidade e conhecimento que necessita. Dessa forma, diante da necessidade de aprofundar esse tema demos um passo a mais e nos propusemos a transformar o que antes era um capítulo em uma dissertação.

Para que o nosso novo estudo se efetivasse e tivesse sustentação científica, o delimitamos através da hipótese: a pseudoindividação é o elemento que permite que a semiformação seja a esfera do ressentimento no campo educativo. Nesse sentido surgiram dois objetivos, compreender as implicações da semiformação como ressentimento no campo educativo e investigar os mecanismos subjetivos do ressentimento e sua relação com a pseudoindividação. Dessa forma, a fim de construir um embasamento teórico consistente, os procedimentos metodológicos empregados nesta pesquisa consistem nas análises das obras de Theodor W. Adorno e de seus comentadores da área da educação.

Afinal, de que padece um ressentido?

O conceito de ressentimento trabalhado por Adorno nos direciona para duas reflexões. Partindo das reflexões nietzschianas, que destaca a expressão do “ódio

impotente veiculado pela moral cristã contra valores aristocráticos inacessíveis a indivíduos inferiores” (ADORNO, 1995, 150), ligando-se a uma moral do ressentimento; e complementando-se com as reflexões freudianas ligadas a um mal estar cultural.

Para Nietzsche o próprio fenômeno do ressentimento seria o possível criador de valores na modernidade, resultante das severas cobranças dirigidas aos indivíduos nos séculos XIX e XX. O autor destaca a inversão de valores, como no caso a dicotomia entre fraco e forte, o primeiro visto como algo bom e o segundo visto como algo ruim. Nessa perspectiva, Nietzsche enfatiza o contexto da má consciência como impulsionadora dessa inversão, atribuindo tais contrapostos como dissimuladores da realidade. Assim, o autor destaca que nenhuma moral possui valor por si. Prioritariamente o ressentimento configura-se como afeto reativo em favor do ódio, do rancor, da vingança, da inveja e da suspeita, caracterizando essencialmente os homens fracos. Nesse sentido, um dos aspectos mais preocupantes do homem ressentido é a sua incapacidade de agir de forma autêntica no mundo. Para o autor, tal indivíduo vive em constante encenação para si mesmo, encontrando-se em um ciclo vicioso “do não esquecimento, da espera, do momento do apequenamento e da humilhação própria” (NIETZSCHE, 1998, p.63). Sempre precisando de algo externo para elaborar a sua imagem, em grande medida como “bom”, o indivíduo ressentido afundando-se em uma condição de dependência, em uma condição de “moral escrava”, submete-se a preferir ser prejudicado, mas protegido, do que ser livre, porém desamparado. Como resultado, o homem ressentido remete-se a uma criança que espera que os pais cuidem dela.

Já por meio do afã psicanalítico, Freud nos chama a atenção para o doloroso investimento psíquico que o indivíduo sofre em condição de ressentido, resultante da negação de si mesmo, por meio da renúncia pulsional frente ao ajuste social. Nesse sentido, o ressentimento traduzido de acordo com a psicanálise freudiana se ligaria, como supracitado, ao um mal estar cultural, isto é, diante das excessivas pressões sociais trazidas pela modernidade, o ressentimento atuaria como uma espécie de válvula de escape, uma vez que as saídas que poderiam agir como objeto de descarga afetiva são fechadas. O ressentimento, dessa forma, serviria para recompensar, de maneira irracional, a impotência do indivíduo diante da esfera econômica e da falseabilidade da promessa de individuação e autonomia.

Assim, para que possamos compreender de forma efetiva o ressentimento como uma formação reativa, que se caracteriza como destaca Adorno em seu texto “*Educação --- para quê?*” (1995, p.150), um “mecanismo de defesa” pelo qual o indivíduo renega seu desejo frente tudo aquilo que lhe é diferente, o nosso trabalho que aqui se apresenta será composto por três capítulos.

O primeiro capítulo terá como ponto de partida a constituição do conceito alemão de formação cultural (*Bildung*), logo em seguida buscamos compreender o processo da sua transformação em Semiformação (*Habbildung*), esta que se apresenta como um fenômeno social caracterizado pelos impeditivos da vida administrada.

No segundo capítulo buscamos destacar como a semiformação se potencializa pelo declínio do indivíduo através da modernidade que, imerso no labirinto da pseuindividualidade, passa a pertencer a uma esfera sintomática, na qual a prioridade é a produção cada vez maior de determinadas opiniões que possibilitam justificar o seu posicionamento contra o conhecimento do qual verdadeiramente necessita. As reflexões desenvolvidas nesse momento, primeiramente, terão como base o desaparecimento da razão objetiva em detrimento da razão subjetiva e, logo após, a ascensão e a queda da categoria de indivíduo, dando ênfase à perda da sua base econômica no capitalismo tardio, destacando seu declínio como resultado do processo de coisificação.

No terceiro e último capítulo, teremos o grande desafio de compreender, primeiramente, os mecanismos subjetivos do ressentimento e sua relação com a pseudoinviduação. Nessa perspectiva nos atentaremos, especialmente, em como o ressentimento intensificaria a incapacidade de autorreflexão, tanto no sentido intelectual quanto no sentido emocional, criando dessa forma impeditivos para o indivíduo, fazendo com que ele experimente qualquer argumentação crítica como uma agressão narcísica. Dessa forma, para finalizar o capítulo, traremos à luz a responsabilidade da educação frente ao modo ressentido que a sociedade moderna organiza a cultura. Destacando assim a educação como uma exigência política e ética, responsável por conduzir elementos emancipatórios, voltaremos nossa atenção para a ação de elaborar o passado, como propôs Adorno em seu texto “*O que significa elaborar o passado*” que compõe sua obra *Educação e Emancipação*. Nesse sentido, o papel da memória se apresentaria como uma possibilidade de estabelecer uma relação com o passado oprimido, possibilitando ao indivíduo a elaboração das promessas não cumpridas. Uma educação que se apoia na elaboração do passado se torna uma possibilidade efetiva para

o retorno de uma consciência reflexiva que possa revelar os mecanismos que animaram tais comportamentos ressentidos

Capítulo 1- DA FORMAÇÃO À SEMIFORMAÇÃO.

De caráter dinâmico e complexo, o conceito de formação, elaborando todo um sistema axiomático e ideológico, marcou ao longo da história diferentes reflexões direcionadas à questão da constituição do sujeito por meio da sua relação com a cultura. Fixando sua singularidade conturbada na filosofia moderna alemã, entre os séculos XVIII e XIX, contexto que comportou as maiores preocupações, tanto no sentido da tarefa da filosofia, quanto de formulações de novas estruturas pedagógicas, o tema da formação sempre teve suas preocupações voltadas para as potencialidades humanas. Tendo como porta voz as filosofias de Kant, Hegel, Schiller, Herder, Humboldt, Goethe, Nietzsche, os pensadores de Frankfurt, entre outros, o conceito assumiu um caráter que vai além de métodos performáticos, formulações superficiais ou técnicas engessadas. O conceito de formação, precisamente, vai ao encontro das transformações humanas de caráter subjetivo (BOLLE, 1997, p.13)

Dito isto, fugindo da pretensão de dar conta, por completo, da complexa evolução do conceito de *Bildung*, trabalho este que demandaria uma análise mais extensa e detalhada, as primeiras investigações ora apresentadas, tem como objetivo principal mapear, minimamente, parte de uma análise filosófica, visando à apreensão da *formação cultural* por meio das suas mudanças histórico-conceituais. Para que esse objetivo se torne efetivo, serão colocadas em destaque tanto as transformações semânticas, quanto as transformações epistemológicas que o conceito sofreu ao longo da História, para que posteriormente seja possível refletir sobre socialização da Semiformação (*Halbbildung*).

1. Sobre a constituição da *Bildung*: uma possível tradução.

Diante de um cenário de evolução político-social, a Alemanha norteou os hábitos e os costumes da sociedade europeia ao final do século XVIII, até o século XIX, ainda não unificada, tomou para si o dever de ditar os caminhos para a burguesia em contrapartida aos poderes absolutistas. A fim de se distinguir de um conhecimento

utilitário reforçado por uma aristocracia, a burguesia alemã passou a difundir um ideal de um conhecimento cultural de potencial revolucionário, mais enobrecido e transformador. Diante desse contexto emancipatório e de superação o conceito de *Bildung* começou a emergir em solo alemão.

(...) Utilizamos *Bildung* para falar do grau de formação de um indivíduo, um povo, uma língua, uma arte: e é a partir do horizonte da arte que se determina, no mais das vezes, *Bildung*. Sobretudo, a palavra alemã tem uma forte conotação pedagógica e designa a formação como processo. Por exemplo, os anos de juventude de Wilhelm Maister, no romance de Goethe, são seus *Lehrjahre*, seus anos de aprendizado, onde ele aprende somente uma coisa, sem dúvida decisiva: aprende a formar-se (*sichbilden*) (SUAREZ, 2005, p.193).

De fácil pronúncia e de morfologia simples, à primeira vista, a expressão *Bildung* nos sugere uma nitidez, um termo de fácil “manuseio”. Ledo engano! Quando nos debruçamos sobre a palavra em si, vemos que essa primeira impressão esta longe de ser verdadeira. Segundo Wille Bolle (1997), em seu texto *A ideia de formação na modernidade*, o conceito moderno de Formação (*Bildung*) era responsável por destacar “uma carga filosófica, estética, pedagógica e ideológica sem igual”, passando a ser indispensável nas reflexões que se voltavam, essencialmente, para as questões “do homem e a humanidade, sobre a sociedade e o Estado” (BOLLE, 1997, p14).

Dessa forma, segundo Bolle, para além da questão semântica, um dos pontos centrais se relacionava à difícil tradução, pois se tornou inviável encontrar equivalentes para o conceito em outras línguas. No caso das expressões: francesa e inglesa (*formation*), não coincidem com nenhum uso social, ou seja, apenas serviriam para designar reproduções mecânicas. Já às palavras *éducation* e *education*, a questão se acentua na tradução livre das mesmas, ambas as expressões se vinculariam à educação (*Erziehung*), da qual a *Bildung* propositalmente se emancipou. Referente à tradução em português, a mesma não alcança a riqueza semântica da palavra, pois mesmo chegando bem perto do entendimento do que seria a *Bildung*, por meio das obras: de Caio Padro Jr, Celso Furtado e Antônio Candido, a expressão Formação encontrada em suas obras¹, se vincularia mais a uma ideia de “vir a ser histórico”, remetendo a uma relação de causa e efeito diante do contexto atual.

¹Formação do Brasil contemporâneo (1942), Formação econômica do Brasil (1959) e Formação da Literatura brasileira (1959)

Meados do século XVIII, a palavra *Bildung* era empregada no sentido “primitivo medieval”, em linhas gerais se relaciona com imagem, contorno, mais precisamente, *forma*. Precisamente, no sentido de “imagem” se direcionaria para uma reprodução por meio da semelhança. Nesse sentido, a expressão *Bildung* prendia-se a um sentido plástico, tanto no que se refere ao âmbito artístico (*BildendeKünste* “artes plásticas”), quanto à formação de “minerais, vegetais e animais, na natureza”, no sentido biológico (BOLLE, 1997, p17). Assim, por meio da tradição cristã, o modelo de fazer artístico passou ser representado por um Criador, este que posteriormente formaria o homem à sua imagem e semelhança. Tal potencial cristão, destacado por Bolle, se manteve firme a toda “secularização alemã e por via do pietismo entrou para o ideário da *Aufklärung*”. Como resultante desse devir, a *Bildung* tem sua semântica transmutada, ela passaria a significar uma construção interior, ou seja, a *Bildung* ao invés de pertencer a um sentido de produção exterior ela passa a condizer a uma produção mental, psíquica e espiritual (BOLLE, 1997, p16).

Todavia, na tradição idealista da *Aufklärung* as palavras *Bildung* e *Erziehung* (educação) vinham entrelaçadas, destacando sempre a primeira em detrimento da segunda. Nesse sentido, o que se disseminou, pelas mãos dos *Aufklärer*, se caracterizaria mais como “uma vontade de educar”, reduzindo dessa forma toda a complexidade que o conceito carregava em si. Tal tendência culminou no imperativo categórico de Kant, como veremos mais adiante. Consequentemente dirá Bolle (1997, p.16):

Na Alemanha da época, surgiu a figura híbrida do pensador semi-religioso e semi-racionalista, semi-obediente e semi-rebelde. Como pano de fundo, tinha-se Estados pequenos e médios, regidos pela fórmula do absolutismo tardio ou “despotismo esclarecido”. As autoridades aristocráticas, que continuavam adaptar-se às necessidades do século da razão. Cada súdito-cidadão deveria receber o tipo de formação mais adequado para poder tornar-se útil e dar os melhores rendimentos possíveis para o sistema econômico e bem estar social. Acentuando-se, portanto, os aspectos pragmáticos da educação, no sentido de canalizar todas as energias para os interesses do Estado²

Entre a intelectualidade burguesa semi-obediente e semi-rebelde, as maiores tendências da época se centralizaram sobre dois nomes, foram Friedrich Schiller e

²Segundo o autor, tais intelectuais, apesar de semi-obedientes e semi-rebeldes, impulsionaram os investimentos maciços na organização de um bom sistema de escola pública primária, já que convenceram os soberanos que além de direito a educação seria um dever de todos.

Johann Wolfgang von Goethe - representantes do movimento *Sturm und Drang*³ reconhecidos através do teatro da formação e romance da formação (*Bildungsroman*) - ambos por meio de uma educação estética e, por meio de modelos alternativos “imaginaram a emancipação político-social, dentro dos parâmetros do Idealismo alemão e de uma utopia não sangrenta” (1997, p.18) sobre o conflito entre classes burguesia *versus* nobreza⁴, como uma resposta à Grande Revolução. Dessa forma, segundo Bolle (1997, p.19), a *Bildung* juntamente com a ideia de formação estética, faz parte da mesma moeda, que seria o ideário burguês de emancipação, segundo o autor, “elas atingem seus limites toda vez que um ideal universalista sucumbe ao interesse de classe”.

Mesmo sem pretensões de dar conta das grandes obras goetheanas, até porque essa não é nossa intenção, vale a pena destacar como seus maiores romances provocaram um melhor entendimento sobre os seus questionamentos referentes à Revolução Francesa, o acontecimento mais decisivo da História, ocorrido em 1789. Através das obras *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister* (1795-1796), *A missão teatral de Wilhelm Meistere Os anos de andanças de Wilhelm Meister* (1821-1829). Trabalhando o lado irônico do personagem, Goethe consegue colocar na vista a contradição fundamental de seu projeto de formação, que se mostra ao mesmo tempo burguês e anti burguês, ou seja, “o narrador goetheano representa uma aguçada consciência social burguesa, refletindo criticamente sobre si”. Segundo Bolle (1997, p.25):

A mentalidade burguesa é mostrada como algo que se firmou e tem sua razão de ser histórica: um dever de “produzir e criar” e uma necessidade de “tornar-se útil”. Ou seja, como plano de fundo, vislumbram-se as condições de produção da sociedade capitalista na transição do mercantilismo para industrialização, impondo a necessidade de divisão de trabalho e da especialização. (...) Com o surgimento do homem especializado e fragmentado, não há mais lugar para harmonia.

Destacando a máxima, em carta destinada a seu cunhado Werner, “forma-me a mim mesmo, tal como sou”, o herói goetheano expõe a intenção principal do seu programa de formação. A frase destaca, essencialmente, a ação de formar a si mesmo,

³*Sturm und Drang* (tempestade e ímpeto) foi um movimento literário romântico alemão, que ocorreu no período entre 1760 a 1780.

⁴No que diz respeito a Goethe, segundo Bolle, Walter Benjamin classificou toda obra goetheana como “utopia regressiva”, uma vez que a utopia que se apresentava por meios de seus escritos, apontava para uma crítica e para uma prepotência da classe vigente, burguesa, e à sua recusa e fomentar a emancipação das classes subalternas.

de uma forma reflexiva que coloca em cheque a autonomia do indivíduo no seu processo de autodesenvolvimento. O processo formativo de Wilhelm debruça-se, simultaneamente, no consciente e no inconsciente, ou seja, na intenção e no desejo, uma vez que o desejo de “formar-se a si mesmo” o acompanharia desde a infância. Dessa forma, na referida carta a Werner, o protagonista se ocupa em expor tanto as condições favoráveis, quanto desfavoráveis de uma formação a partir da premissa burguesa. Assim, afirmando que a formação plena é um privilégio acessível somente ao estamento superior, portanto ela está intrinsicamente ligada à condição social.

Contudo, segundo tais lados expostos, encontra-se uma contradição, a condição burguesa implicaria, para além de deter os meios para alcançar uma formação, no fundo em uma “deformação”(*Bildungsbürgertum*), pois um burguês, segundo o autor, quando muito, adquire uma “formação parcial”. Em suma, a *Bildung*, segundo o romance de formação gothiano, não é equivalente a um amontoado de saberes que a pessoa carrega consigo, como ocorre na versão *bildungsbürgertum*, da burguesia do século XIX, que por meio da sua fixação pela posse, considerava a formação como propriedade e também na padronização de comportamentos.

Não sei como é nos países estrangeiros, mas na Alemanha só a um nobre é possível uma certa formação geral, e pessoal, se me permites dizer. Um burguês pode adquirir méritos e quando muito formar seu espírito, mas sua personalidade se perde, faça ele o que quiser (GOETHE p.657; p.286 *apud* BOLLE, 1997, p.23)

Nesse sentido, caracterizando a fundo o período Iluminista e assumindo uma forma fundamentalmente filosófica, a *Bildung* se configura como ideário de esclarecimento. Através da questão “*O que é a Aufklärung?*”, representada por grandes nomes como Immanuel Kant e Johann Gottfried von Herder, seu sentido semântico começa a destacar um modo de construção do interior do indivíduo e não mais uma produção provinda do exterior, dessa forma a *Bildung* começa a desenvolver uma relação com os conceitos de “cultura”, “espírito” e “humanidade”, superando assim o seu uso apenas pragmático (BOLLE, 1997, p.18). Dessa forma, a *Bildung*, genericamente, começa a significar cultura, promovendo uma aproximação com a palavra de origem latina *Kultur*. Contudo, é importante destacar que apesar da articulação entre esses dois conceitos a *Kultur* tende a se aproximar das relações humanas objetivas, enquanto a *Bildung* se direcionaria para as transformações humanas

de caráter subjetivo. Dito isto, o termo *Bildung* ao impulsionar o desenvolvimento das potencialidades humanas subjetivas, acrescenta a si uma dinamicidade e passa se definir como prática, passando a ser empregada como Formação Cultural (SUAREZ, 2005, p.193).

Segundo Bolle, a emancipação da *Bildung* teve seu ápice com o filósofo e escritor alemão Herder (1744-1803), que alertando sobre o caráter da articulação dos conceitos anteriores, estabelece uma oposição da *Bildung* referente à educação e ao ensino, uma vez que agora entra em “jogo o cuidado, o desenvolvimento e o desabrochar das forças psíquicas e as energias do coração e do bom gosto” (BOLLE, 1997, p. 17), destacando assim, o contexto da “autoformação” e “atuação viva”, colocando a *Bildung* em relação com a cultura. Dessa forma, a *Bildung* não mais se reduziria aos indivíduos isolados, mas passaria a englobar povos inteiros, de maneira genérica, da mesma humanidade. Dito isto:

Bildung, segundo Herder, é o conceito central para todos os que estão empenhados no desenvolvimento físico, psíquico e intelectual do ser humano. (...) O desenvolvimento espiritual e ético do indivíduo é visto em analogia com o caminhar da humanidade. Herder concebe a história como um processo de formação da humanidade como espécie (BOLLE, 1997, p.18).

Kant em seu escrito de 1784, intitulado como “*Resposta à Pergunta: Que é esclarecimento?*”, destaca em suas reflexões a constituição da razão. O autor afirma a necessidade de tornar os indivíduos senhores de si, capazes de fazer uso da própria razão, livrando-os das amarras da ignorância e da irracionalidade. Configurando assim, o esclarecimento como a saída do homem de sua menoridade, da qual o próprio é culpado (KANT, 1985, p. 100).

Contudo, segundo Kant, o uso do esclarecimento não é um processo fácil. Por ser um processo histórico e pessoal, o autor enfatiza que para atingí-lo necessita-se de cautela e paciência, pois a menoridade destacada por Kant compõe a natureza do homem, assim a saída dessa condição não é imediata, o conhecimento não basta para livrar os indivíduos do estado de menoridade: “Por isso são muito poucos aqueles que conseguiram, pela transformação do próprio espírito, emergir da menoridade e empreender então uma marcha segura” (KANT, 1985, p.102). Todavia, a autonomia da razão não deve ser restrita ao indivíduo, o esclarecimento para Kant tem como pressuposto se realizar enquanto uma mudança profunda, isto é, no sentido de ser aplicada no espírito de um povo, como uma nova moral e um novo modo de pensar.

Assim a liberdade de pensamento deve estar ligada ao espírito do povo, pois sugerir apenas que a liberdade seja vinculada ao homem individual e empírico, coloca em xeque o destino da humanidade.

Nesse sentido, caracterizando a contradição entre a liberdade do homem e o uso da sua razão o esclarecimento kantiano é defendido por meio da diferenciação entre “Razão Privada” e a “Razão Pública”. O uso privado da razão seria guiado pela obediência, isto é, o indivíduo faz uso dela diante de um cargo ou de uma função específica que lhe é confiado. Nesse processo, o indivíduo acaba, em grande medida, se limitando e interrompendo o processo de esclarecimento. Já a razão pública se direciona a qualquer indivíduo. Enquanto detentor de qualquer forma de conhecimento, o indivíduo toma liberdade de compartilhá-lo com o mundo diante da intenção de servir como função social. O uso público da razão, segundo Kant, se entrelaçaria às inquietações pessoais do indivíduo, o mesmo se colocaria naquilo que pensa, para o autor, o uso da razão pública dispõe de aptidão e coragem. *Sapere aude!*⁵Em questionamento, Kant reforça a ideia de Formação:

Se for feita então a pergunta: <<Vivemos agora em uma época esclarecida [Aufklärtem]? A resposta será: não, vivemos em uma época de esclarecimento [<<Aufklärung]. Falta ainda muito para que os homens, nas condições atuais, tomados em conjunto, estejam já numa situação, ou possam ser colocados nela, na qual em matéria religiosa sejam capazes de fazer o uso seguro e bom de seu próprio entendimento sem serem dirigidos por outrem. Somente temos claros indícios de que agora lhes foi aberto o campo no qual podem lançar-se livremente a trabalhar e tornarem progressivamente menores os obstáculos ao esclarecimento [Aufklärung] geral ou a saída deles, homens de sua menoridade, da qual são culpados (KANT, 1985, p.112).

Dentre o Classicismo, Romantismo e o idealismo alemão fica evidente que a problemática das transformações pelas quais passa a *Bildung*, exposta até o momento, se direciona cada vez mais para a exigência de uma independência, liberdade e autonomia, tendo como objetivo um “autodesenvolver-se”, em contraste com o ciclo vicioso de “conduzir a aprendizagem do próximo”, por meio de ação utilitária e pragmática. Segundo Britto (2010, p.2), em seu artigo *Sobre o conceito de educação (Bildung) na filosofia moderna alemã*, o vínculo que se estabelece entre o termo

⁵Importante frisar que o uso público da razão, como destaca Kant, não se limita ao contexto teórico, para além, tal uso se completa como prática política, contudo essa relação entre prático e político, enfatizando a busca pelo conhecimento, se mostra como responsabilidade do Estado, sociedade civil e do indivíduo, nesse sentido é dever do último *Sapere aude*, atrever-se a conhecer para superar sua menoridade.

Bildung, a teoria pedagógica e a filosofia da cultura, é bem caro para as reflexões. Contudo, se direcionarmos nossa energia unicamente para explicar os valores que estão em jogo nesse movimento, ou, até mesmo, os resultados que tal movimento deve tornar legítimos, é fácil constatar que seria praticamente impossível estabelecer uma base conceitual universal, absoluta. Pois, a complexidade, segundo o autor, já estaria presente no próprio termo *Bild*, traduzido precisamente por *forma*, termo este que nunca promoveu um acordo entre o campo da filosofia e o campo da ciência.

O termo *forma*, segundo o autor, ganha notoriedade pela filosofia de Nietzsche, em seu texto intitulado como *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*, que foi apresentado originalmente como uma série de cinco conferências, proferidas pelo autor entre janeiro e março de 1872 na Basileia, Suíça. De modo amplo, a temática dessas conferências abarca problemas da educação e da cultura que trazem explicitamente à tona as preocupações pedagógicas do autor. Mesmo nos alertando, já no título escolhido, que não pretende indicar a intenção de realizar sugestões ou intervenções nas escolas específicas da Basileia e, muito menos, pretende colocar-se como oráculo ao falar sobre os futuros de tais estabelecimentos, o tema-chave que explicita toda a tradição da *Bildung* através da época do Idealismo alemão e os programas de modernização do século XX, se direciona justamente para o diagnóstico do que seria “verdadeiro” e “falso” referente às “formas” que compõe a sociedade (BRITTO, 2010, p.3). Contudo, é necessário apontar, antes de prosseguirmos, que a crítica de Nietzsche, mesmo denunciando o vínculo utilitário entre a *Bildung* e os valores burgueses de acumulação de dinheiro e de propriedade, não tem como ponto central a formação das massas e dos operários, como meio de protesto contra a mesquinha formação burguesa, como defendia Walter Benjamin por exemplo. Nietzsche em seus escritos defende, essencialmente, uma formação apenas para um pequeno grupo de pessoas, os aristocráticos da sociedade de massa do sec. XX. O autor tinha uma concepção elitista sobre a educação.

Ademais, a crítica nietzschiana lança luz, segundo Bolle, a uma tendência defendida por Hegel, de “subordinar todos os esforços de formação aos fins do Estado prussiano”, ou seja, denunciando a “aliança entre inteligência e posse”, o autor refutava o ideal de decretar a *Bildung* como privilégio de um estamento, relacionando-a a uma cultura-de-lucro. Mostrando a trama viscosa que liga a exploração, obediência absoluta e os exames excessivamente cansativos, o diagnóstico nietzschiano coloca sobre a mesa

um dos princípios da escola moderna: fazer dos estudantes depósitos de informações mortas, utilitárias, momentâneas, tendo como pressuposto “estudar ao máximo, encher a cabeça até o limite para evitar o ato de pensar” (BOLLE, 1997, p.13).

As denúncias de Nietzsche acertam em cheio a “estreita especialização dos nossos eruditos”, ou melhor, “*fachidioten*” (especialistas idiotas) (NIETZSCHE, 2004, p.75), nivelando seus comportamentos e os movimentos mecânicos dos operários de fábrica, demonstrando que formação e erudição, não são sinônimas. Toda educação que, segundo Nietzsche, visa o ganho de bens, um emprego, um ganha-pão, nunca educará para uma formação, e sim apenas educará para satisfazer as necessidades do mundo capitalista moderno e seu imperativo de ser útil o tempo todo.

Portanto, meus amigos, não confundam esta cultura, esta deusa etérea, delicada de pés ligeiros, com esta útil escrava que se costuma chamar as vezes também de “cultura”, mas que é somente a criada e a conselheira intelectual das carências da vida, do ganho, da miséria. Além disso, toda educação que deixa vislumbrar no fim de sua trajetória um posto de funcionário ou um ganho material não é uma educação para a cultura tal como a compreendemos, mas simplesmente uma indicação do caminho que podem percorrer para o indivíduo se salvar e se proteger na luta pela existência (NIETZSCHE, 2004, p.122)

A *Bildung* estaria para além das meras preocupações profissionais. Nesse sentido, os estabelecimentos que deveriam ser direcionados para verdadeira formação não existem, pois os ginásios oferecem uma formação danificada, não são possíveis de formar verdadeiramente, o máximo que os estabelecimentos de ensino proporcionam é a redução da cultura, alastrando por aí uma “cultura mentirosa” vinculada a uma finalidade utilitária (NIETZSCHE, 2004, p.54).

No mesmo ano pelas mãos de Wilhelm von Humboldt, em seu escrito intitulado *Ideias para uma tentativa de determinar os limites da ação do Estado*⁶, o sentido da *Bildung* passou a ser equiparado ao processo axiomático, especificamente, ao florescimento das plantas – traduzido para o alemão como *Blüthe* – passando a ser aplicado, segundo Britto, indistintamente tanto para indivíduos, quanto para outras criaturas. Nesse sentido, sintetizando uma nova forma de pensar, Humboldt mudou a

⁶“A relação entre as demandas da cultura e a interferência política do Estado na esfera da educação foi um dos temas mais importantes do debate intelectual na Alemanha desde o final do século XVIII até a unificação de 1871. A curva descrita por esse período, que tem Nietzsche e Wilhelm von Humboldt como seus dois extremos, constitui, em última análise, a própria trajetória do liberalismo no sistema de ensino alemão do século XIX” (BRITTO, 2011, p. 302)

direção conceitual da *Bildung*, organizando-a como axioma, o termo passou a questionar todo o processo entre a formação individual e da espécie.

Em seu novo processo dinâmico a *Bildung* passa a se desvincular das teorias da espécie difundidas pelas perspectivas cosmopolitas da *Aufklärung*, que a desenhava como um significado imutável da história da humanidade. A elaboração filosófica neo-humanista empreendida por Humboldt, como destaca Britto, substituiu o modelo cosmopolita kantiano e, inversamente, direcionou a dinâmica da *Bildung* à interioridade do *Geist*, que em tempos iluministas vinha a se adequar a toda forma de exterioridade, incluindo a da própria história humana. Dessa forma, a partir da nova perspectiva, substituir “a organicidade global dos indivíduos pela racionalidade da cidadania cosmopolita” e “transferir o universal íntimo do homem para o universal da espécie”, contribuiria para a retaliação do espírito (BRITTO, 2010, p. 11). Assim, como coloca Britto, o conceito da *Bildung* passaria a se dedicar a corrigir dois erros: primeiro se mostraria como ampliação da atividade espiritual dos indivíduos e, posteriormente, de sua espécie; segundo, por consequência dessa ampliação, abriria as portas para a entrada do extra-racional no campo semântico, estrutural do próprio conceito.

Uma nova disposição se consolidou, a partir das suas teses, atribuindo à *Bildung* e à *Kultur* um lugar muito mais definido e central que aquele que ocupavam na *Aufklärung*, deixando o uso do termo *Erziehung* em segundo plano (...). Não se trata, obviamente, de reduzir esses conceitos, e seus tão diferentes destinos nesse período, ao ato intelectual de um só homem. (...) a distinção do homem reside exatamente na realização de sua *Bildung* enquanto processo de desenvolvimento pleno de suas forças e potencialidades individuais, e a sociedade funciona como *meio* desse processo (...) aqui se dissocia, ao menos epistemologicamente, o elo entre *humanidade e sociedade* que ainda estava presente no tratamento da história de Kant. Desse modo, a humanidade não é a antítese do indivíduo, mas sua realização mesma, sua elevação, através da *Bildung*, a um patamar existencial mais elevado- pois o “conceito de humanidade” está “em nossa Pessoa” (BRITTO, 2010, p.9)

Por fim, entre as diversas modificações e a complexidade do próprio termo, fica evidente que as reflexões acerca da urgência da *Bildung* como identidade e grandeza do povo alemão direcionaram o discurso predominante em todos os círculos que, segundo Britto, se preocupou com a relevância da ideia de cultura ao longo do século XIX. Como sustentação teórica para as próximas discussões, que diz respeito à crítica estabelecida por Theodor Adorno à necrose da *Bildung* e à socialização da *Halbbildung*, traduzida por ele como Semiformação que, como veremos, se apresenta como um fenômeno social caracterizado pelo processo da vida administrada, difundido a partir do

declínio dos ideais iluministas na sociedade moderna e pela crença cega no progresso tecnológico como único meio possível de formação cultural deixamos, portanto, delineadas as direções significativas que a *Bildung* sofreu ao longo da História até sua chegada à sociedade contemporânea.

2. *Halbbildung*: um réquiem para a formação.

Em sua obra *Dialética do Esclarecimento*, escrita juntamente com Max Horkheimer em 1944, Theodor W. Adorno coloca em xeque todo o otimismo progressista nascido com as Luzes. Nesse sentido o autor frankfurtiano, compreende que a tradição germânica *Bildung* se aproximaria principalmente das apropriações da esfera subjetiva, vinculando-se a um processo de formação cultural. A *Bildung*, compreendida por Adorno seria uma formação que se apresentaria através e para cultura, esta que, para além de estar relacionada ao espírito, estaria vinculada a uma produção do social, cumprindo um papel de mediadora entre homem e sociedade por meio de um caráter formativo.

Possuindo uma conotação pedagógica densa, para o autor, *Bildung* possui um duplo caráter: primeiro se destacaria como desenvolvimento das potencialidades humanas, destacando estas, essencialmente, enquanto prática, segundo se caracteriza como conjunto de criações espirituais – intelectuais, artísticas e religiosas – que, ao mesmo tempo, traria a exigência de formar indivíduos que sejam consumidores e produtores da cultura. Dessa forma, o conceito revelaria a tensão entre duas dimensões: autonomia e adaptação, momento este que deve permanecer em perfeito equilíbrio, sem que um adquira preponderância sobre o outro. Isso pois, segundo Adorno (2010), se o campo da adaptação se sobressai, a cultura se transforma imediatamente em valor, caracterizando assim uma fetichização. Assim, de forma impotente, a cultura passa a se entregar ao mundo objetivo, prendendo os homens em relações estritamente materiais. Dessa maneira é desencadeada a dominação progressiva do homem sobre o homem e, por meio da lógica da submissão, da reificação dos objetos culturais e da consciência, tanto a autonomia, quanto a liberdade dos indivíduos é mutilada.

Em suma, como coloca Adorno, o imperativo da formação pressupõe sujeitos livres e autoconscientes, mesmo atuando no meio social e sublimando os suas pulsões.

A exigência é categórica, como destaca Bruno Pucci (1997, p.90), ser autônomo sem deixar de se submeter, e submeter-se sem perder a autonomia; negar o mundo objetivo, ao mesmo tempo, que você o aceita continuamente. A emancipação da formação se deu pela burguesia, sua relação tinha que corresponder com uma sociedade de seres livres e iguais. A mesma se tornou objeto de reflexão e, consciente de si mesma, foi devolvida e purificada aos homens. Contudo, a formação entra em conflito com os fins da sua função, assim:

A formação devia ser aquela que dissesse respeito - de uma maneira pura como seu próprio espírito - ao indivíduo livre e radicado em sua própria consciência, ainda que não tivesse deixado de atuar na sociedade e sublimasse seus impulsos. A formação era tida como condição implícita a uma sociedade autônoma: quanto mais lúcido o singular, mais lúcido o todo. Contraditoriamente, no entanto, sua relação com uma práxis ulterior apresentou-se como degradação a algo heterônomo, como percepção de vantagens de uma irresolvida *bellumomnium* contra *omnes*. Sem dúvida, na ideia de formação cultural, necessariamente se postula a situação de uma humanidade sem status e sem exploração. Quando se denigre na prática dos fins particulares e se rebaixa diante dos que se honram com um trabalho socialmente útil, trai-se a si mesma. Não inocenta por sua ingenuidade, e faz-se ideologia (ADORNO, 2010, p. 13).

Através do desenvolvimento do capitalismo monopolista e da técnica industrial, os produtos culturais tornam-se valor de troca, produzidos em larga escala como qualquer outra mercadoria. A formação cultural perde a energia vital, passando a privilegiar o momento da adaptação em detrimento do momento de autonomia; a formação se converte dessa maneira em semiformação. A integração impossibilita a autonomia do sujeito, dificultando uma visão crítica da vida e favorecendo manifestações irracionais. Dessa forma, aprofundando-se nas análises da impossibilidade do indivíduo desenvolver consciência crítica frente à estrutura moderna, Adorno retoma em seus escritos de 1960, por meio do texto intitulado *Teoria da Semiformação*, o conceito de formação cultural, que perpassa, como analisamos, toda a época iluminista até chegar à contemporaneidade, a qual veremos agora, se transformando em semiformação.

Quando o campo de forças a que chamamos formação se congela em categorias fixas – sejam elas do espírito ou da natureza, de transcendência ou de acomodação –, cada uma delas, isolada, se coloca em contradição com seu sentido fortalece a ideologia e promove uma formação regressiva. (ADORNO, 2010, p.9)

Brevemente, antes de prosseguirmos, análogo ao capítulo anterior apresentaremos pontos importantes sobre a origem do termo e as possibilidades do conceito. A semiformação, *Halbbildung* traduzida para o alemão, é composta pela junção dos termos *halb* e *bildung*, estas que se forem traduzidas separadamente nos direciona para a seguinte situação: *Halb* se apresentaria como metade e *bildung* como formação e cultura. Contudo, semelhante ao conceito *Bildung*, a tradução dessa união se torna deficitária quando nos propomos a vinculá-la diretamente ao português ou demais idiomas. Utilizadas cotidianamente, ambas as palavras, *halb* muitas vezes é utilizada para certas situações como: meio kilo (*halbesKilo*), meio ano (*einhalbesjahr*) e semi-automática (*halbautomatisch*) e, em grande medida, para composição, como vimos, dos termos *Halbbildung* e *Halbgebildet*, que se referem, respectivamente, a pseudo-formação e pseudo-formado.

Dessa forma, Adorno nos chama a atenção para a problemática da nomenclatura “pseudo”, esta que se apresentaria apenas como “um momento de falsidade”. Segundo o autor, “pseudo” marcaria somente o momento falso do conceito e do processo da *Halbbildung*, mas ele não é totalmente falso, porque é um momento de sua verdade” (ADORNO, 2010, p.11), ou seja, da ciência da sua falsidade é que a *Halbbildung* adquire um momento de verdade, destacando assim a potencialidade do momento negativo, este que nos escritos adornianos ganha fundamental importância. Dessa forma a *Halbbildung* não é totalmente falsa, uma vez que a mesma expressa as contradições da cultura, como veremos mais adiante.

Diante das considerações precedentes, a nomenclatura mais indicada para dar conta da complexidade do conceito se pautou no prefixo “semi”. Todavia, para que não ocorra nenhum equivoco tradutório, o uso da nomenclatura “semi”, não está vinculada a uma formação incompleta, pela metade, pois como nos alerta Adorno (2010, p. 23) “o entendido experimentado medianamente – semientendido e semiexperimentado – não constituiu o grau elementar da formação, e sim seu inimigo mortal”. Ou seja, a complexidade da escolha se debruça na complexidade do processo, existe uma formação que se opõe intensamente a uma formação perversa, ameaçadora e falsa, mesmo partilhando do mesmo processo de apropriação subjetiva, enquanto a formação cultural postula uma apropriação viva dos bens culturais, para que possível, haja “a libertação da imposição dos meios e da estúpida e mesquinha utilidade”, a semiformação é compreendida como “a conquista do espírito pelo caráter do fetiche da mercadoria”

(ADORNO, 2010, p.25) predominando dessa forma como compra e venda de produtos, provendo a falsa ilusão aos seus consumidores de indivíduos “cultos”.

Portanto, quando se trata da experiência formativa, não existe meio termo, não existe meia verdade. O que não é compreendido em sua inteireza, no que diz respeito a atividades do espírito, não representa os pressupostos de uma formação cultural. Tudo que é intermediário de utilidade mesquinha se configura como semiformação.

A formação cultural agora se converte em uma semiformação socializada, na onipresença do espírito alienado, que, segundo sua gênese e seu sentido, não antecede à formação cultural, mas a sucede. Deste modo, tudo fica aprisionado nas malhas da socialização. Nada fica intocado na natureza, mas na sua rusticidade – a velha ficção- preserva a vida e se reproduz de maneira ampliada. Símbolo de uma consciência que renunciou à autodeterminação, prende-se, de maneira obstinada, a elementos culturais aprovados. Sob seu malefício gravitam como algo decomposto que se orienta à barbárie (ADORNO, 2010, p.9).

A problemática apresentada por Adorno, logo no início de seus questionamentos, é de que a crise da formação não pode ser entendida como sinônimo de uma crise educacional. O autor nos revela que pensar a crise da formação está além das propostas pedagógicas, pois pensar dessa maneira seria caricato, simplista, perto de uma análise tão ampla que é pensar a formação na constituição de uma subjetividade na condição de fazer uso de uma autonomia, ou seja, por mais que as propostas pedagógicas isoladas tivessem as melhores intenções, não trazem contribuições substanciais ou ainda análises satisfatórias frente os sintomas do colapso da formação cultural que se fazem observar por toda parte. Visto que, como aponta Adorno, a situação de crise que presenciamos da formação, mesmo entre as pessoas cultas, não se finda com a insuficiência do sistema e dos métodos da educação, sob a crítica das sucessivas gerações. Como dirá Adorno, podendo até, em certas ocasiões, reforçar a crise, “porque abrandam as necessárias exigências a serem feitas aos que devem ser educados e porque revelam uma inocente despreocupação diante do poder que a realidade extra pedagógica exerce sobre eles” (ADORNO, 2010, p.8).

Dessa forma, como ponto de partida, para que a teoria posta se torne efetiva, a ideia de cultura não pode ser idolatrada – já que a sua sacralização a converteria em valor. Vista como inquestionável isolada e fixa a cultura deixa de lado a sua conexão com o social e com os homens, tornando-se, como afirma Adorno, um fim em si mesmo. A cultura se conforma à vida real destacando “unilateralmente o momento de adaptação, e impedindo assim que os homens se educassem uns aos outros” (ADORNO,

2010, p.11). Assim segundo o autor, antes de tudo, a cultura teria que ser compreendida pelo seu duplo caráter, este que remete a sociedade, intermediando esta e a semiformação. A intenção do autor consiste em nos mostrar, que a cultura em si já carregaria uma parcela de barbárie ao longo do seu processo histórico⁷.

Max Frish observou que havia pessoas que se dedicavam, com paixão e compreensão, aos chamados bens culturais, e que, no entanto, puderam se encarregar tranquilamente da práxis assassina do nacional socialismo. Tal fato não apenas indica uma consciência progressivamente dissociada, mas sobretudo dá um desmentido objetivo ao conteúdo daqueles bens culturais – a humanidade e tudo o que lhe for inerente – enquanto sejam apenas bens com sentido isolado, dissociado da implantação das coisas humanas. A formação que se esquece disso, que descansa em si mesma e se absolutiza, acaba por se converter em semiformação (ADORNO, 2010, p.10)

Como ponto nevrálgico, diante da semiformação, tanto a tradição, quanto a experiência, pressupostos essenciais para a formação – juntamente com a autonomia, dedicação, liberdade, ócio, tempo, criatividade e curiosidade – entram em estado de carência. A tradição, segundo o autor, possibilitaria aos indivíduos sentido, imagens, significados e modelos; já a experiência seria identificada por Adorno como a “única mediação capaz de fazer na consciência aquela síntese da experiência que caracterizou a formação cultural em outros tempos” (ADORNO 2010, p.33). A experiência possibilita que os elementos supracitados coexistam de forma ativa, uma vez que ela tem como princípio a assimilação do “diferente”, por meio do contato com o não idêntico, com as contradições; tanto no sentido de se reconhecer, quanto no sentido de se opor frente a alguma situação. Impossibilitando dessa forma uma mera adaptação ao superficial, uma repulsa cega, acrítica, ações estas que servem unicamente para inflar reações furiosas, estereotipadas - pressupostos tipicamente fascistas. Em suma, tanto a tradição, quanto a experiência para Adorno, seriam as grandes responsáveis pela apropriação viva dos objetos culturais.

Contudo, ao ser vinculada à fraqueza em relação ao tempo e à memória, a semiformação substitui tudo por uma condição informativa pontual. Segundo Adorno, tanto as relações sensoriais, quanto as relações intelectuais ficam em um contexto desconectado, intercambiável e efêmero ao dispensar a continuidade que sustenta a elaboração dos conhecimentos. Diante da perda da tradição, que segundo o autor, se apresenta como efeito do desencantamento do mundo, resultando “num estado de

⁷O caráter trágico de autoaniquilação se sustenta pelo fato de diversas culturas terem nascido e morrido ao longo da história.

carência de imagens e formas, em uma devastação do espírito que se apressa em ser apenas um meio, o que é, de antemão, incompatível com a formação” (ADORNO, 2010, p. 21) e da perda experiência, os indivíduos em condição de semiformados se satisfazem por quaisquer clichês prontos, estabelecendo uma integração ao imediato, com o “aqui e agora”, passando a viver no interior de uma redoma de cristal e por meio da ilusão de liberdade, os mesmos continuam seguindo, como insetos em volta da lâmpada, o “brilho da falsa racionalidade vazia” (ADORNO, 2010, p.12).

A cultura apropriada sem a exposição da negatividade, encontrada nas contradições, não humaniza, a negatividade se configura como uma resistência diante do peso da adaptação. A formação se dá por meio do confronto ativo com o mundo.

“Em lugar do *temps duré*, conexão de um viver em si relativamente uníssono que desemboca no julgamento, coloca-se um “É assim” sem julgamento, algo parecido à fala dos viajantes que, do trem, dão nomes a todos os lugares pelos quais passam como um raio, a fábrica de rodas o de cimento, o novo quartel; sempre prontos para dar respostas inconsequentes a qualquer pergunta (ADORNO 2010, P.33)

Faz-se necessário reforçar a diferenciação entre “não estar formado” e estar “semiformado”. Segundo Adorno, a semiformação não é um mero desconhecimento, e o indivíduo semiformado não é semelhante aquele sujeito que não teve o acesso a alguma informação ou desconhece algo, como no caso o sujeito inculto. Anão- cultura é capaz de uma certa astúcia, que por sua vez permite uma relação imediata com o objeto. Dessa forma a ignorância pura e simples, não coincide com o diagnóstico da semiformação, pois esta não é meio caminho andado ou uma formação dada pela metade, como vimos. Diante da semiformação o sujeito se julga senhor de si, arrogado do que ele já sabe, que na verdade não passa de um amontoado de informações que, por meio da sua fluidez vazia, não se consolida na memória, pertencendo logo ao campo do esquecimento. A ausência de formação se veste de características mais interessantes, como a desconfiança e a curiosidade.

A semiformação atrofia nos indivíduos aquelas capacidades que abririam as portas para a formação, ou seja, os indivíduos semiformados se fecham para qualquer possibilidade de sabedoria, pois os mesmo julgam-se sabedores, descartando a tendência de buscar o saber para além daquilo que os confortam. Nesse sentido, tais indivíduos não estabelecem uma relação verdadeira como objeto, eles passam a ser traídos pelas suas próprias consciências, recaindo em um contexto de domesticação e

conformismo, refutando assim quaisquer pressupostos formativos ligados aos objetos culturais (ADORNO, 2010, p.33). Dessa forma, o contexto da semiformação, para Adorno, teria como ponto central a transformação da cultura em valor, colocando-a em uma dimensão fetichista, os indivíduos que experimentam a condição de semiformados acabam não entendendo o valor da experiência verdadeira, perdendo a assimilação do seu valor histórico e do potencial crítico que o mesmo carrega (ADORNO, 2010, p.10).

“A formação cultural é justamente aquilo para o que não existem à disposição hábitos adequados; ela só pode ser adquirida mediante esforço espontâneo e interesse, não pode ser garantida simplesmente por meio da frequência de cursos, e de qual quer modo estes seriam do tipo “cultura geral”. Na verdade ela nem ao menos corresponde ao esforço, mas sim à disposição aberta, à capacidade de se abrir a elementos do espírito, apropriando-os de modo produtivo na consciência, em vez de se ocupar com os mesmos unicamente para aprender, conforme prescreve um clichê insuportável (ADORNO, 1995, p.64)

A formação é confronto, semiformação é conforme. A semiformação trabalha no sentido de formar indivíduos idênticos, pseudoindivíduos. Os indivíduos passam a se enganar quanto à sua determinação como sujeito, distorcendo, assim, o olhar para aquilo que os poderia fazer diferentes. Nessa perspectiva: “é só porque os indivíduos não são mais indivíduos, mas meras encruzilhadas das tendências do universal, que é possível reintegrá-lo totalmente na universalidade” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.145). Nesse sentido, o impulso da identificação, e consequentemente da autodeterminação, nutriente para a formação, volta-se contra ela. A identificação, para Adorno, é justamente o suporte para a sua própria superação, ou seja, ao identificar a si mesmo como e no outro, no “diferente” que o indivíduo se individualiza. No ritmo da semiformação, o momento da superação fica em detrimento da identificação e da assimilação, ou seja, tudo que se assimila como modelos e ideais, não alcança o momento da superação. “Submeter-se sem perder a autonomia”, como posto anteriormente, é substituído por modelos heterônomos.

a totalitária figura da semiformação não pode explicar -se simplesmente pelo dado social e psicológico, mas inclui algo potencialmente positivo: que o estado de consciência, postulado em outro tempo na sociedade burguesa, remeta, por antecipação, à possibilidade de uma autonomia real da própria vida de cada um - possibilidade que tal implantação rechaçou e que se leva a empurrões como mera ideologia. Porém, aquela identificação tende a fracassar, porque o ser singular nada recebe em relação a formas e estruturas

de uma sociedade virtualmente desqualificada pela onipotência do princípio de troca - nada com o qual, sob certa proteção, pudesse identificar-se de alguma forma, nada sobre o qual pudesse formar-se em sua razão propriamente dita (...). O que antes estava de tal modo configurado que os sujeitos podiam conseguir aí sua imagem, problemática que fosse, tem essa origem; porém eles estão tão destituídos de liberdade que sua vida conjunta não se articula como verdadeira, pois lhes falta o necessário apoio em si mesmo. Fato que fica expresso em palavras fortes como ideal ou modelo, nas quais vem inscrita sua própria impossibilidade. (...) Fica evidente o pesar pela ausência de uma totalidade justa conciliada com o singular (ADORNO, 2010, p.20)

Fica claro que, diante das contradições e das regressões supracitadas, a promessa de autonomia, individualidade e universalidade, que um dia norteou a relação entre o sujeito e a cultura não se cumpriu. Nesse sentido, toda confiança que em primeiro momento, se direcionou para civilização, para o conhecimento e, principalmente, para uma educação, foi brutalmente substituída pela sensação de impotência diante dos processos contemporâneos de tecnificação da razão, deixando expostos rancores, magoas e violências, incapacitando o indivíduo para reconhecer o verdadeiro provocador de todo seu sofrimento. Nessa perspectiva, Adorno nos alerta para um fenômeno psicodinâmico imanente ao ódio por tudo àquilo que foi negado ao indivíduo: o ressentimento. Destacando como slogan que “a própria semiformação é a esfera do ressentimento puro” (ADORNO, 2010, p.34), dessa forma Adorno evidencia o elevado potencial destrutivo das condições de semiformação, juntamente com a pseudoindividação, como veremos mais detidamente no próximo capítulo, identificada pelo autor como um massagedor egóico para os indivíduos, tendo como força motriz a ilusão de uma escolha autônoma, expressando assim o desenvolvimento de personalidades e de culturas propícias às condições geradoras do fascismo.

Capítulo II – (DES)INDIVIDUALIZAÇÃO - ASCENSÃO E DECLÍNIO DO INDIVÍDUO NA MODERNIDADE

Até aqui, frente às diversas modificações e toda complexidade do conceito alemão de formação (*Bildung*), pudemos compreender passo-a-passo sua urgência para o povo alemão. Diante de um debate denso entre vários autores, vimos que para o filósofo alemão Theodor Adorno, a *Bildung* relaciona-se intrinsecamente com a esfera subjetiva do indivíduo, manifestando-se dessa forma como um desenvolvimento da singularidade do sujeito, ou seja, o imperativo da formação adorniana pressupõe sujeitos livres e autoconscientes, mesmo atuando no meio social e sublimando suas pulsões. A formação cultural mediante esforço espontâneo postularia uma “apropriação viva” dos bens culturais.

Ainda mediante suas transformações vimos também a sua falência. Presa em um contexto efêmero, intercambiável e desconectado, a *Bildung* por meio do desenvolvimento do capitalismo tardio se transforma em Semiformação (*Haillbbdung*). Como apontado anteriormente, a semiformação vai preconizar um estado de carência de imagens e formas, além de uma devastação do espírito, fazendo com que os indivíduos em condição de semiformados se satisfaçam por quaisquer clichês prontos, estabelecendo uma relação cega ao imediato. Em tese, a semiformação se caracteriza pela falta de continuidade da memória, transformando todo conhecimento em um conjunto de informações pontuais.

Dito isto, propomos como objetivo geral deste segundo capítulo enfatizar como a semiformação potencializa-se pelo movimento da pseudoindividualidade, ou melhor, pelo declínio do indivíduo frente à modernidade. Contudo, para que nosso pressuposto seja efetivado, se faz necessário em primeiro momento, destacar as reflexões sobre o desaparecimento da razão objetiva à luz da razão subjetiva. Logo após daremos mais destaque à ascensão da categoria de indivíduo, dando ênfase a sua base econômica liberal e seu declínio pelo processo de coisificação.

1. Razão objetiva x razão subjetiva

Torna-se evidente que o processo de esclarecimento, articulado ao poder, recai em sua sombra. Toda crítica dialética existente revelou que a racionalidade estritamente instrumental, torna-se incapaz de viabilizar e sustentar verdades universais, colocando em segundo plano uma vida justa para os indivíduos. Ganhando novas coordenadas, a transformação da razão culmina, no capitalismo tardio, em sua redução e toda esperança e otimismo depositados no progresso declinam. Nessa perspectiva, Max Horkheimer em sua obra *Eclipse da Razão* (1944), organizada por meio de cinco conferências, especificamente no texto *Meios e Fins*, articula as aporias da crítica à razão, que revela toda sua radicalidade no percurso entre progresso e regressão na modernidade.

Preocupado em desvendar as transformações drásticas sofridas pela secularização do pensamento ocidental, Horkheimer aponta dois sentidos relacionados ao termo razão (*Vernunft*): o primeiro sentido expressa uma faculdade de classificação, alheia a pressupostos vinculando-se essencialmente ao “funcionamento abstrato do mecanismo de pensamento” (HORKHEIMER, 2015, p.11). Essa é denominada como razão subjetiva, forma racional que prioriza os meios em detrimento dos fins, ou seja, essa expressão racional não trabalha no sentido de determinar os fins das ações dos indivíduos, muito menos em questionar sua racionalidade, ela se movimenta no sentido de realizar os objetivos almejados pelos indivíduos, isto é, ela coordena os interesses de autopreservação dos indivíduos, seja no âmbito particular ou no da comunidade em que o mesmos se encontram. Por outro lado, o segundo sentido orienta uma dimensão capaz de demarcar tais fins das ações, os mesmos que foram ignorados pela razão anterior.

Colocando-se acima de demandas utilitárias imediatas e dedicando-se as reflexões sobre a ordem social, a expressão objetiva da razão historicamente ocupava o centro do pensamento segundo qual, visando construir um sistema abrangente, relacionava os fins a uma totalidade. Nesse sentido, segundo Horkheimer, a teoria objetiva da razão não se restringia a uma “força da mente individual”, para além, a expressão racional é uma força no mundo objetivo, “nas relações entre os seres humanos e entre as classes sociais, em instituições sociais e na natureza e em suas manifestações” (HORKHEIMER, 2015, p.12). Assim:

Grandes sistemas filosóficos, como os de Platão e Aristóteles, a escolástica e o idealismo alemão, foram fundados sobre uma teoria objetiva da razão.

Visava-se construir um sistema abrangente, ou uma hierarquia, de todos os seres, incluindo o homem e seus objetivos. O grau de razoabilidade da vida de um homem poderia ser determinado de acordo com sua harmonia em relação a essa totalidade. A sua estrutura objetiva, e não apenas o homem e seus propósitos, era a régua dos pensamentos e ações individuais (HORKHEIMER, 2015, p.12)

A razão objetiva relaciona-se, essencialmente, à determinação dos fins aos quais as ações se orientam⁸. Nessa perspectiva, segundo Horkheimer (2015, p. 13) a razão objetiva possui uma estrutura inseparável da realidade e em sua essência exige um modo específico de comportamento tanto prático, quanto teórico. Nesse sentido, o esforço do pensamento dialético que compõe o todo estrutural da expressão racional objetiva faz com que a mesma anseie refletir a sua própria ordem. Em suma, a manifestação do conceito se interliga a duas dimensões: a de estrutura operante, que fundamenta as ações individuais, orientando-as para realização de fins últimos na sociedade, e a de sistema filosófico, que possibilita a reflexão da sua própria estrutura, sustentando assim uma verdade objetiva acessível aos indivíduos. A situação é categórica: a ênfase está nos fins e não nos meios.

Por mais que as duas noções de razão soem diametralmente opostas, o conceito de razão objetiva não exclui cegamente a razão subjetiva. Mesmo considerada tão somente como uma expressão limitada, parcial de uma totalidade racional, a razão subjetiva era responsável pela coordenação das ações, estas que tinham como objetivo realizar os conceitos de base ética e política formulados pela razão objetiva. Ou seja, pela adequação entre meios e fins, a razão subjetiva pode ser considerada, segundo Horkheimer (2015, p.15) como “dimensão complementar da razão objetiva”. Assim, podemos entender que a razão objetiva e a razão subjetiva são componentes da razão universal.

A relação entre esses dois conceitos de razão não é meramente de oposição. Historicamente, ambos os aspectos da razão, o subjetivo e o objetivo, estiveram presentes desde o princípio e a predominância do primeiro sobre o segundo foi alcançada no curso de um longo processo. A razão, no seu sentido próprio de *logos* ou *ratio*, sempre foi essencialmente relacionada ao sujeito, a sua faculdade de pensar. (...) A faculdade subjetiva do pensar foi o agente crítico que dissolveu a superstição. Mas, ao denunciar a mitologia como falsa objetividade, isto é, como uma criação do sujeito, ela teve que

⁸Para Horkheimer, o maior modelo de sociedade que se organizava a partir de fins definidos por uma razão objetiva era a Grécia Antiga, pois a razão objetiva nesse contexto guiava os homens na busca de uma vida bem sucedida e próspera. Tanto as questões racionais, quanto as questões metafísicas do mundo grego se orientavam por instâncias éticas e políticas.

usar conceitos que reconhecia como adequados. Assim, ela sempre desenvolveu uma objetividade própria (HORKHEIMER, 2015, p.15).

Segundo a citação anterior, podemos perceber que a distinção entre as manifestações da razão surge posteriormente anunciando não o desaparecimento da razão como um todo, mas sim um “eclipse” sofrido por uma de suas partes. A crise, segundo o autor, destaca-se fundamentalmente na incapacidade de conceber o aspecto objetivo da razão, ocasionando a negação da mesma como ilusão. Nesse sentido, a expressão máxima do enfraquecimento do aspecto objetivo da razão como estrutura inerente à realidade é protagonizado, segundo Horkheimer, pela disputa entre religião e filosofia. Assim, como resultante de uma convicção de que se pode descobrir uma estrutura abrangente do ser, e o destino humano que dela deriva, todo sistema filosófico da base objetiva tinha como princípio fundamental o combate às mitologias sustentadas pela religião.

O ataque à religião e a crítica às crenças sociais por parte da razão objetiva configura, em relação à razão subjetiva, um aspecto mais “portentoso”, uma vez que a razão subjetiva, abstrata e formalista, inclina-se a abandonar a luta contra a religião, “estabelecendo dois registros diferentes, um para a ciência e filosofia e outro para a mitologia institucionalizada” (HORKHEIMER, 2015, p.21), ou seja, a razão subjetiva reconheceria ambos os registros. Já a razão objetiva, ao defender o conceito de verdade objetiva assume uma postura racional, negativa ou positiva, frente ao conteúdo da religião. Dessa forma, na modernidade, o conceito de razão objetiva adquire uma nova conotação e, impulsionado pela dissolução do seu próprio conteúdo objetivo, tomou para si o significado de uma “atitude conciliadora”, de aspecto mais humano, contudo mais vulnerável aos interesses econômicos. A razão abre-se para o relativismo. Assim:

É verdade, que na França do século XVI, o conceito de uma vida dominada pela razão como agência última foi novamente proposto (...). Esse conceito de razão era, sem dúvida, mais humano, porém também mais fraco, que o conceito de verdade, mais flexível aos interesses dominantes, mais adaptável à realidade como ela é e, portanto, desde o princípio corria o risco de render-se ao “irracional”(HORKHEIMER, 2015, p.21).

A resolução desse conflito, na realidade, foi que ambas as partes envolvidas foram afetadas e a “atitude conciliatória” teve seu ultimato na época das Luzes. Pelas mãos dos filósofos iluministas a eliminação da religião em nome da razão foi para além do ataque à Igreja. Os filósofos iluministas, no fim, mataram a própria metafísica, o

próprio conceito objetivo da razão, este que era fonte de todos os seus esforços. Consequentemente, a razão tornou-se alvo e passou a ser encarada como decrépita. Segundo Horkheimer (2015, p.26) “a razão liquidou-se como agência de conhecimento ético, moral e religioso”.

No século XVIII diante das revoluções francesas e americana, ao se tornar princípio orientador, o conceito de nação trouxe à tona as suposições políticas da metafísica racionalista. Nessa perspectiva, a religião foi concebida como motivo supraindividual absoluto da vida humana, ou seja, o conceito de nação extrai toda sua autoridade da razão, esta que passa ser entendida como um “agregado de conhecimentos fundamentais, inatos ou desenvolvidos pela especulação” (HORKHEIMER, 2015, pp. 28). Assim, na era moderna o ideal de autointeresse passou a suprimir motivos indispensáveis para o funcionamento da sociedade. Segundo Horkheimer, tal desempenho revela as próprias contradições entre a teoria do autointeresse e da ideia de nação. Dessa forma, podemos perceber que o ideal de comunidade nacional (*Volksgemeinschaft*) difundida pelos interesses intelectuais e políticos do liberalismo, inclina-se para o fascismo, uma vez que tal ideal deriva das contradições internas entre o princípio subjetivista e da ideia de razão, pois toda a política que um dia foi pensada por meio da expressão objetiva da razão, diante de ideais de justiça, igualdade, felicidade, democracia e propriedade, não emana mais razão, ao contrário, elas foram rebaixadas a uma mera parte, fazendo com que o particular se sobressaia ao universal.

Assim a razão torna-se instrumento ao abrir mão de sua autonomia e se declara incapaz de direcionar os pressupostos da vida, passando a se concentrar em reduzir tudo o que encontra a uma mera ferramenta. A forma subjetiva, nesse momento, alcança seu estágio de independência e com ele se inicia o processo operacional da razão e a dominação do homem e da natureza. A “perpetuação de sua atividade coordenadora”, esta que outrora se atribuía ao sujeito autônomo, mesmo afetando todas as categorias filosóficas não as relativiza e nem as preserva “em uma unidade de pensamento mais estruturado”, pelo contrário, as reduz a “um status de fatos a serem catalogados” (HORKHEIMER, 2015, p. 29). Todos os conceitos básicos, à medida que são esvaziados de seu conteúdo, assumem apenas carapaças formais.

No aspecto formalista da razão subjetiva, acentuado pelo positivismo, enfatiza-se sua falta de relação com o conteúdo do objetivo, no seu aspecto instrumental, acentuado pelo pragmatismo, enfatiza-se sua rendição a conteúdos heterônimos. A razão foi completamente mobilizada pelo processo

social (...). Denotando uma similaridade, os conceitos eliminam o incomodo de enumerar qualidades e, assim, melhor se prestam em organizar o material do conhecimento. Eles são pensados como meras abreviações dos itens aos quais se referem (HORKHEIMER, 2015, p.29)

A expressão subjetivista da razão, enquanto restrita ao modo de pensar individual, é em si uma instituição pela qual os homens organizam suas ações de forma logística, técnica e calculável, ou seja, a razão subjetiva vincula-se com uma certa habilidade de planejar possibilidades e ordenar os meios corretos com um fim específico. Segundo Horkheimer, na concepção subjetiva da “razão” se prioriza a ideia em detrimento do ato em si.

Fica claro diante das exposições precedentes que a subordinação da razão há tempos vem contrastando com a ideia dos pioneiros da civilização burguesa, que, por meio de seus representantes políticos e espirituais da classe média em ascensão entendiam a razão como uma entidade, um poder espiritual que vivia em cada homem. A ideia de razão sempre foi concebida como universal, indo além de uma mera ação regularizadora entre meios e fins. Para, além disso, a razão sempre foi encarada como caminho orientador para compreender e determinar os fins. Contudo, de maneira relativista, como destaca Horkheimer, pouco importa se a discussão é leiga ou científica, a razão passa a ser reduzida a uma mera faculdade intelectual de gerenciamentos, na qual sua eficiência é elevada pelo uso sistemático e pela “redução de quaisquer fatores intelectuais, tais como emoções conscientes e inconscientes” (HORKHEIMER, 2015, p.17). A razão passa a ser excluída de qualquer tendência ou preferência específica.

Toda ideia provinda dos interesses calculados se torna instrumentalizada, efêmera e pontual. O pensamento por trás das ideias não promove mais um questionamento, uma elaboração sobre o meio, o seu sentido próprio deixa de existir e é suplantado pelas funções e pelos eventos em si. As ideias passam a ser consideradas como coisas. Cada conteúdo e cada conceito passam a ser moldado para uma finalidade definida diante do processo social, agora o seu dever é automatizado, analogamente às linhas de produções fabris que são programadas para cumprir determinadas funções.

Segundo Horkheimer, a própria linguagem se reduz a um apetrecho na sociedade moderna, isto é, no mundo das coisas as palavras precisam ser usadas para determinar, de modo simples, um efeito e as probabilidades que sejam relevantes para os propósitos práticos, se essa dinâmica não acontece como esperado, as palavras são vistas como

incapazes de determinar a finalidade prevista das coisas. Como dirá Horkheimer, uma vez que a verdade não é um fim em si mesmo, elas correm o risco de ser entendidas como ‘conversa fiada’. Na era da mecanização, a linguagem se torna um reservatório dos elementos intelectuais da produção. Ela passa a se destacar como uma comunicação dirigente das massas e, de modo correspondente, sob o controle social, a busca pela verdade é sufocada.

De fato a mecanização é o elemento substancial para a expansão da indústria, contudo ao se tornar qualidade característica da mente, a razão instrumentalizada torna-se fetiche, adaptando-se a certa materialidade e cegueira. Eis a nova fase mitológica, a razão é concebida agora como entidade mágica que exclui sistematicamente e efetivamente a experiência intelectual. Como dirá Horkheimer:

A diferença entre pensar e agir é considerada nula. Assim cada pensamento é considerado um ato; cada reflexão é uma tese, e cada tese é uma palavra de ordem. Cada um é intimado a dar explicações sobre o que diz e o que não diz. Tudo e todos são classificados e rotulados. A qualidade do humano que não permite identificar o indivíduo a uma classe “metafísica” e não tem lugar na epistemologia empirista. O escaninho no qual um homem é enfiado circunscreve seu destino. Uma vez que um pensamento ou uma palavra torna-se uma ferramenta, pode-se abrir mão de “pensá-los” verdadeiramente, isto é, percorrer os atos lógicos envolvidos na formulação verbal deles (HORKHEIMER, 2015, p.31).

Tolerância, justiça, igualdade e felicidade, ideais que nos tempos passados eram considerados inseparáveis da razão, segundo Horkheimer, perdem suas raízes intelectuais. Mesmo movimentando uma relação entre objetivo e fins, não são mais orientados por uma agência racional autorizada, capaz de avaliá-los e relacioná-los a realidade objetiva, mesmo representando certa responsabilidade e prestígio em documentos históricos, tais conceitos, diante do sentido moderno da razão, carecem de validação racional. Como destaca Horkheimer, soa um tanto quanto inútil afirmar que qualquer um desses ideais se relaciona mais com a verdade que seu oposto, uma vez que, por exemplo, segundo a filosofia do intelectual médio moderno, é cientificamente inverificável afirmar que tanto a justiça, quanto a liberdade em si são melhores que a injustiça e a opressão. Em suma, se as afirmações não passam pelos crivos científicos, não sendo constatadas por meio de classificações e cálculos, as mesmas sempre vão soar como carentes de sentido. Quanto mais castrado torna-se o conceito de razão, mais suscetível à manipulação ideológica ele está. Dogmatismos, mentiras e superstições encarecem a dissolução dos aspectos objetivos da razão, na era esclarecida o que mais

se mostra é o obscurantismo. A razão subjetiva assume aspectos irracionais e todos os interesses de ordem particular contrastam com os ideais humanitários. O apelo agora é por uma “razão neutralizada, impotente em nome do “senso comum”” (HORKHEIMER, 2015, p.32).

Diante das colocações precedentes, podemos apontar como ápice da mecanização da razão subjetiva a Indústria Cultural, que surge no século XX como um dos mais efetivos mecanismos para a manutenção do *status quo*. No capítulo “A indústria cultural: o esclarecimento como mistificação das massas” que compõe a obra *Dialética do Esclarecimento* (1985), escrita em conjunto com Adorno, diante da panorâmica contradição entre a formação cultural e a sociedade do consumo, os meios tecnológicos, tanto de produção, quanto de reprodução, passam a ser destinados como os novos catalisadores de afetividade e de posicionamento diante das coisas e do mundo em geral.

Já de início, fica claro perceber frente à junção dos termos “indústria” e “cultura”, a impossibilidade de ambos os conceitos se realizarem em sua totalidade. A expressão “indústria”, ultrapassando o sistema restrito de produção, segundo os autores, destaca-se acima de tudo como um sistema de standardização, ou seja, passa a se referir a um sistema de padronização, este que é intrinsecamente guiado por uma produção tecnológica de distribuição de produtos culturais. Nesse sentido, a cultura, atrelada a essa produção sistemática, deixa de ter um papel formador, passando a uma função tendenciosamente destinada à diversão e ao entretenimento, nas palavras do autor: “o denominador “cultura” já contém virtualmente o levantamento estatístico, a catalogação, a classificação que introduz a cultura no domínio da administração” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.108). Ou seja, a cultura perde todo o seu poder formativo, no sentido estético, literário, filosófico, como expressado nos grandes clássicos, passando a servir à ordem social imposta, insere irreduzivelmente o indivíduo em um processo de deformação intelectual.

Nessa perspectiva, conduzindo uma nova forma de realidade cultural diante da “sutil” relação entre os produtos consumidos e a identidade dos indivíduos – de modo que cada um é avaliado por aquilo que consome ou não – o campo ideológico da indústria cultural tem como finalidade substituir a razão objetiva pelo conformismo ao existente via uma adaptação subjetiva. Segundo os autores frankfurtianos, “a irracionalidade da adaptação dócil e aplicada à realidade torna-se, para o indivíduo,

mais racional que a própria razão” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.180). Por meio de luzes e cores vibrantes, a indústria cultural garante que as pessoas estejam prontas para aceitar sem questionar. O afastamento, a desconfiança, o inconformismo e a crítica não encontram nem tempo e nem condições existenciais para se desenvolver no drama moderno.

A adaptação, em grande medida, cega à realidade é sustentada e modulada por meio de três dimensões indispensáveis para a indústria cultural: a primeira dimensão é a da glamourização dos conteúdos transmitidos, que tem como prerrogativa o realce das qualidades, ou seja, o espetáculo é a ponte que liga a vontade do indivíduo e o produto oferecido. O indivíduo, pelas vias da glamourização, começa a enxergar o objeto como algo indispensável, pouco importa se o mesmo é medíocre sob o ponto de vista formativo, o importante é que ele esteja disponível para suprir uma necessidade momentânea. A segunda dimensão é a standardização. Guiada pela lógica do mercado a standardização coloca todo o valor de troca do objeto em detrimento ao seu valor de uso; a regra é a padronização dos bens culturais. A última dimensão, não menos importante, funciona como um massageador egóico para os indivíduos: intitulada como pseudoindividação tem o dever de destacar um lisonjamento permanente, ou seja, por meio da ilusão da livre escolha a pseudoindividação garantiria aos indivíduos pseudogratificações, por meio do adestramento dos desejos individuais, os indivíduos são direcionados a achar que seus desejos mais íntimos estão sendo devidamente atendidos⁹.

Nesse sentido, para além dessa ilusão impulsionada pela previsibilidade dos produtos anunciados, a diluição do indivíduo ao ser reforçado pelo ressentimento, como veremos, modela uma condição confortável para ele, isto é, separando-o da sua individualização, o indivíduo ressentido se livra de qualquer responsabilidade frente às situações, que são muitas vezes causadas por ele próprio. Assim:

Concentração e controle, em nossa cultura, escondem-se em sua própria manifestação. Se não fossem camuflados, provocariam resistências. Por isso, precisa ser mantida a ilusão e, em certa medida, até a realidade de uma realização individual. Por pseudo-individação entendemos o envolvimento da cultura de massas com uma aparência de livre-escolha. A padronização musical mantém os indivíduos enquadrados, por assim dizer, escutando por eles. A pseudo-individação, por sua vez, os mantém enquadrados, fazendo-os esquecer de que o que eles escutam já é sempre escutado por eles, “pré-digerido” (ADORNO, 1986, p. 123).

⁹*Sobre Música Popular* (1941).

Podemos compreender dessa forma que o indivíduo é cada vez mais empurrado para não sentir necessidade de um pensamento próprio, pois o produto cuidaria de prescrever toda sua reação frente à realidade. O monopólio cultural promoveu a incapacidade de distinção entre o que o indivíduo pensa e o que é pensado para ele. Reduzido a uma razão instrumentalizada e alienada, o pensar reifica-se num processo automático, imitando a máquina que ele próprio produz.

O efeito narcotizante da indústria cultural e da “psique feliz” é categórico: vale mais a ilusão de liberdade e independência, do que a dolorosa tomada de consciência de que as coisas não são bem como gostaríamos que fossem. Todas as possibilidades de frustração podem ser “rapidamente atenuadas quando realizamos nossa “vontade”, ao adquirir um produto que possui “nossa cara” ou o nosso “jeito de ser”” (ZUIN, 1998, p.126). Nesse sentido:

“Uma indústria cultural exacerbada acaba por lhes vedar a visão num contexto ofuscante; trava o doloroso esforço em busca de um conhecimento que poderia enriquecer suas vidas. A necessidade dessa adaptação, dessa identificação com o existente, com o dado, com o poder como poder, cria o potencial do totalitarismo” (ZUIN, apud Ramos-de-Oliveira, 1992, p.33)

Enquanto a massificação e a padronização se instalavam na sociedade vigente, a apatia e a frieza nas relações individuais se consolidaram. A razão obscurecida levou à regressão da humanidade, vinculando-se a um estado de violência, opressão e dominação. Assim, para Adorno e Horkheimer essa regressão do pensamento consolidou o retorno ao estado de barbárie. Essa barbárie se estabeleceria essencialmente por meio da repetição e imitação dos sons, gestos e palavras de outrem. Dessa forma, diante do repasse de verdades prontas, conceitos acabados e estereotipados, as projeções da razão instrumentalizada compuseram o cenário totalitário da Segunda Guerra Mundial e o regime nazista presente no sistema da Alemanha no século XX, difundindo de forma mais agressiva a manipulação da razão; impulsionado por um desejo, de forma automática e irreflexiva, Auschwitz abriu suas portas.

2. Sobre a ascensão do indivíduo e a constituição da sua individualidade

Desde a sua origem a categoria de indivíduo foi concebida como algo fixo, acabado e pronto, possuindo uma característica de natureza dada, formando-se como uma categoria extrassocial. Em sua obra *Temas Básico da Sociologia* (1956), especialmente através do ensaio sobre o *Indivíduo*, por meio de inúmeras tendências filosóficas, Adorno e Horkheimer destacam que a partir do século XVII, por meio das reflexões do filósofo francês René Descartes o conceito de indivíduo passa a ser pensado como um ser lógico, isto é, pensado essencialmente como indivíduo autônomo e fechado em si mesmo. Nessa perspectiva, como destacam os autores, a certeza do *cogito* passa a dar voz à noção de indivíduo e, através da primazia do “*Cogito, ergo sum*”, o mesmo vai se moldando como uma natureza racional e fixa. Posteriormente, em Kant e por meio da sua concepção transcendente, emerge o que seria o “eu transcendental”, que por sua vez destacaria um indivíduo provido de uma razão fundamentada por princípios anteriores à experiência, que teria como função estabelecer uma autonomia moral para os homens. Nesse mesmo viés, encontramos ainda, como destacam os autores, mais dois pensadores, Fichte e Husserl, ambos que concebiam a noção de indivíduo como algo absoluto e como consciência pura.

Contudo, esse protótipo de indivíduo como unidade e autossuficiência surgiu muito antes da filosofia moderna. No século V, através das reflexões de Boécio, teólogo italiano, a noção de *Individuum* foi aplicada como “aquele que não pode ser subdividido, de modo nenhum, como Unidade ou Espírito” (HORKHEIMER; ADORNO, 1956, p.46). Nesse sentido a característica predominante relacionada ao indivíduo fixou o ser individual como algo isolado e puramente lógico.

“Desde seu aparecimento, o conceito de indivíduo quis sempre designar algo concreto, fechado e autossuficiente, uma unicidade que se caracteriza por propriedades peculiares que só a ele se aplicam. Mas, primordialmente, e numa acepção puramente lógica, sem referência a pessoa humana, Indivíduo é tradução latina de *atomon* materialista de Demócrito” (HORKHEIMER; ADORNO, 1956, p.46)

Essa definição de um eu fechado em si e indivisível, perdurou por longo tempo. Conforme argumentam Adorno e Horkheimer, nesse ínterim, a exploração do indivíduo singular e particular encontra em Duns Escoto, representante da escolástica, sua maior significância. Ao firmar uma crítica frente o universalismo medieval, Escoto emerge com a noção nominalista de indivíduo, ou seja, o autor tenta mediar a natureza humana

geral com a pessoa individual. Como resultante, agora o princípio de individuação poderia se livrar do vínculo com a comunidade e por meio do conceito de hecceidade (*haecceitas*) caracterizou o indivíduo como um ser próprio, individual, particular e que se diferencia de outros.

Nessa mesma linha podemos destacar a teoria das mônadas de Leibniz que acaba por oferecer um modelo expressivo para a emergência do capitalismo na Modernidade, uma vez que essa teoria oferece uma visão individualista do homem na sociedade burguesa do século XIX. Segundo a teoria leibniziana, as mônadas ao mesmo tempo em que se diferem uma das outras não se comunicam entre elas, nesse sentido os indivíduos seriam entendidos como substância pura, categoria natural que permaneceria imutável em relação ao exterior, contudo mutável em relação a si mesma, como destaca Adorno, por possuir um princípio regulador interno. Dessa forma, o indivíduo representaria uma manifestação “*a priori*”, uma expressão da totalidade que o compõe. Nesse sentido:

“Que uma substância particular não atua sobre uma outra e ainda menos a sofre, se considerarmos que tudo o que acontece a cada uma delas é tão só a consequência de sua ideia ou da sua noção completa, pois essa ideia já encerra todos os predicados ou eventos e expressa todo o universo” (HORKHEIMER; ADORNO, 1956, p.46)

Contudo, a partir da conversão da filosofia, nos tempos individualistas, em um tipo de ciência da sociedade, o conceito de indivíduo, tal como se entende hoje na Modernidade, só ganha poder efetivamente em meados do século XVIII. Nesse sentido o homem entendido como indivíduo autoconsciente, autônomo e singular só pode ser pensado empiricamente após o florescimento do Renascimento e do ideal iluminista e, especialmente através do desenvolvimento do Liberalismo, que ao prever a organização da economia por linhas essencialmente individualistas, ofereceu o grande *boom* para a percepção do homem como indivíduo independente, tanto da sua comunidade, quanto da sua religião, existindo apenas a partir das suas próprias vontades e exigências. Na relação de livre mercado e pelas necessidades ideológicas do liberalismo o indivíduo autossuficiente atingiu seu ápice, assim, “quanto mais o indivíduo é reforçado mais cresce a força da sociedade, graças à realização de troca em que o indivíduo se forma” (HORKHEIMER; ADORNO, 1956, p.15).

Representando a base econômica do indivíduo, o movimento liberal enfraquece as bases da teoria outrora defendida por Leibniz e por outros idealistas, estes que direcionaram as explicações sobre a natureza humana para um plano abstrato que, para

tanto, reforçou o distanciamento entre o indivíduo e a concepção concreta de sua constituição. Em linhas gerais, a teoria defendida especialmente por Leibniz, previa que tanto os determinantes objetivos, quanto a própria subjetividade do ser individual não se determinariam por meio da sociedade, ou seja, as mônadas não se modificariam por meio de um contato ou por uma comunicação com o exterior, mas sim por um princípio interno subentendido a todas elas, que garantiria a sua unicidade e a sua diferenciação. Dessa forma, podemos perceber que o liberalismo faz com que a noção de indivíduo se separe da sua característica de ser extrassocial, de substância pura, que o transformou em uma categoria alheia da base material da sociedade. Segundo Adorno e Horkheimer, ao relatar as relações entre indivíduo e sociedade:

“A vida humana é, essencialmente e não por mera causalidade, convivência. Com essa afirmação, põe-se em dúvida o conceito de indivíduo como unidade social fundamental. Se o homem, na própria base de sua existência, é para os outros, que são seus semelhantes, e se unicamente por eles é o que é, então sua definição última não é a de uma indivisibilidade e unicidade primária mas, outrossim, a de uma participação e comunicação necessária com os outros. Mesmo antes de ser indivíduo o homem é um de seus semelhantes relacionando –se com os outros antes de se referir ao eu, é um momento das relações em que vive, antes de poder chegar, finalmente a autodeterminação” (HORKHEIMER; ADORNO p.1956, p.47).

A existência do homem é essencialmente convivência, não existem indivíduos que não sejam mediados socialmente, pois o homem só se define enquanto tal a partir da convivência com outros indivíduos. Tal convivência começa a se expressar sob a figura da pessoa¹⁰ humana. Ignorada anteriormente, a concepção de indivíduo como pessoa humana, através da análise de Adorno e Horkheimer, torna-se indispensável para entendermos o que ele é de fato.

A definição do homem como pessoa implica, essencialmente, na interação entre indivíduo e sociedade, na qual antes mesmo de ter consciência de si, o mesmo precisa representar alguns papéis determinados socialmente, ou seja, frente aos papéis sociais e em convívio com seus semelhantes o homem se transforma no que ele é: “filho de uma mãe, aluno de um professor, membro de uma tribo, praticante de uma profissão”

¹⁰ “*Persona* era o termo romano para a máscara de teatro clássico. Em Cícero, a palavra foi sublimada para designar a máscara do personagem com que alguém se apresenta diante dos outros; o papel que alguém, por exemplo, o filósofo representa na vida, portanto, o titular do papel; e a dignidade particular como o representa, como se fosse um autor. Deste último significado o conceito passou a designar o cidadão nascido, livre, como pessoa jurídica, em contraste com o escravo” (HORKHEIMER, ADORNO, 1956, p.47).

(HORKHEIMER, ADORNO, 1956, p.48). Dito isto, como coloca os autores, pode-se destacar que a cultura urbana contém em seu ápice o equilíbrio das forças psicológicas, isto é, se todo morador da cidade é indivíduo por excelência, logo todo o antagonismo que surge a partir dessa relação – tanto a individualidade, quanto as condições econômicas e sociais da sua existência – denota o elemento essencial da própria individualidade (HORKHEIMER, 2015, p.147), ou seja, os indivíduos incorporam em si todas as contradições da base material da sociedade, o mesmo não é mais uma categoria a priori, como postulavam os idealistas, mas sim expressão tanto das relações, quanto de objetos empíricos.

Nessa perspectiva, a categoria de indivíduo não deve ser entendida como elemento que ultrapassa a “existência sensível e espaço temporal de um membro particular da raça humana”, como previam as concepções filosóficas pré-capitalistas, que denotavam o indivíduo como um ser irreduzível em si mesmo e, portanto, absoluto. Quando falamos do conceito de indivíduo, falamos, sobretudo, de uma consciência sobre a própria individualidade, a uma percepção sobre a própria identidade, ou seja, do homem consciente que tem capacidade de diferenciar a si mesmo dos interesses e ponto de vista dos outros, que faz substância de si mesmo estabelecendo como norma a autopreservação e desenvolvimento próprio. O surgimento do indivíduo como entidade histórica ocorre quando o homem estabelece “o seu eu e eleva o seu ser-para-si, a sua unicidade, à categoria de verdadeira determinação” (ADORNO; HORKHEIMER, 1956, p.52) e o contexto da sua individualidade, pressupõe por meio da autoconsciência, um sacrifício voluntário diante das satisfações imediatas tanto da manutenção material e espiritual, quanto pelo bem da segurança da própria existência.

Em última análise, na relação entre indivíduo e sociedade, como vimos até aqui, é impossível compreender o primeiro como uma categoria isolada da sua representação social. Como afirma Adorno (2009, p.62) em seu ensaio “*Tempo Livre*”, não é cabível traçar uma divisão entre indivíduos em si e seus papéis sociais, uma vez que esses intervêm profundamente nas características dos indivíduos. Assim, diante da integração social, é difícil acessar o que resta nas pessoas para além do que já é determinado pelas suas obrigações socialmente impostas. Nessa perspectiva, através da máscara do social se mantém o isolamento e a atomização dos homens e, como veremos a seguir, através da forma universal da mercadoria o indivíduo é obrigado a possuir uma função para sua

autopreservação. Por fim o ser consciente, autônomo e dono das suas próprias vontades, se transformou em um aglomerado de coordenadas, números e frustrações.

2.1. O indivíduo e a perda da sua individualidade

O conceito de indivíduo está essencialmente interligado ao percurso histórico do conceito de esclarecimento. Mesmo as Histórias não se confundindo entre si, o conceito de esclarecimento ao surgir como o “sentido mais amplo do progresso do pensamento” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.19), destaca sua pretensão de livrar os homens dos medos e fazer deles senhores tanto da natureza externa, quanto da sua própria natureza. Quando interligamos esses dois conceitos, conseguimos destacar as condições necessárias que consolidaram um ideal de indivíduo capaz de ser livre e independente. Contudo, vimos até certo ponto que a problemática da razão se torna nociva. Uma vez que a razão se encontra sufocada pelo falso ideal de progresso – que propaga incansavelmente estabilidade, liberdade e autonomia – acaba se transformando em seu oposto, ou seja, a razão se mostra incapaz de declarar os fins últimos de seus objetivos, movimentando apenas atividades essencialmente coordenadora, mecânicas e calculistas.

Como destacado anteriormente, o processo de subjetivação da razão, ao mesmo tempo em que afeta todas as categorias filosóficas, não preserva a capacidade de elaboração frente a uma unidade de pensamento mais estruturado, a base subjetiva da razão ao reduzir todo o processo intelectual a um simples fator de funcionalidade condenou toda a origem filosófica do pensamento, ou seja, a razão tornou-se uma mera ferramenta logística, renegou toda a verdade que visava transcender o mundo dos fenômenos empíricos e toda consciência dos sujeitos, que tinham como finalidade agir moralmente a partir das regras da razão. Assim, como resultante do século XX, a sociedade, as instituições e os indivíduos abandonam todo ideal de formação.

Da mesma forma como toda a vida tende hoje, cada vez mais, a ser sujeitada à racionalização e à planificação, também a vida de cada indivíduo, incluindo seus impulsos mais ocultos, que constituíam antes seu domínio privado, deve agora levar em conta as demandas da racionalização e da planificação: a autopreservação do indivíduo pressupõe seu ajustamento às exigências de preservação do sistema (HORKHEIMER, 2015, p.109).

A razão no momento de sua consumação tornou-se irracional. Em vista dessa condição sua crise vincula-se essencialmente à crise do indivíduo, este que se

desenvolveu ao longo de todo processo como seu agente. Nesse sentido, a crítica social de Horkheimer e Adorno referente à relação entre indivíduo e sociedade é norteada pelo caráter totalitário, ou seja, diante dos aspectos semiformativo, esvaziamento dos fins humanos de ordem objetiva e da frieza e violência das relações, os autores destacam que o apequenamento e anulação do indivíduo, assim como sua própria emergência, vincula-se à onipotência dos grupos econômicos e políticos vigentes. O levante da razão subjetiva, coordenadora, mecânica e formalizada, confronta o sujeito como algo absoluto, como um poder esmagador. Todo antagonismo entre individualidade e as condições políticas, sociais e econômicas é substituído na mente do indivíduo pelo desejo de ajustar-se à realidade, caracterizando assim um processo sintomático da crise do mesmo, que entra em desacordo com o próprio projeto tradicional de modernidade (HORKHEIMER, 2015, p.147).

Dessa forma, a situação cultural moderna é categórica: o ajustamento em si torna-se padrão do comportamento subjetivo.

O ideal antifeudal de autonomia do indivíduo compreendia a autonomia da decisão política dos indivíduos; no contexto econômico, porém, transformou-se numa ideologia que exigia a manutenção da ordem vigente e o constante recrudescimento da capacidade de realização produtiva. Assim, para o indivíduo totalmente interiorizado, a realidade converte-se em aparência e a aparência em realidade. Ao proclamar como absoluta a sua existência solitária, dependente da sociedade e, inclusivamente, tolerada e revogável por esta, torna-se frase absoluta, à maneira do único (...). O meio ideal da individuação, a Arte, a Religião, a Ciência retrai-se e depauperar-se como posse privada de alguns indivíduos, cuja subsistência só ocasionalmente é garantida pela sociedade. A sociedade, que estimulou o desenvolvimento do indivíduo, desenvolve-se agora, ela própria, afastando-se de si o indivíduo, a quem destronou. Contudo o indivíduo desconhece esse mundo, de que intimamente depende, até julgar coisa sua (ADORNO; HORKHEIMER, 1956, p.55).

É inegável que o desenvolvimento produtivo, assim como qualquer outro desenvolvimento, é de suma importância para a humanidade como um todo. A era do liberalismo, considerada como a era do próprio individualismo, como vimos, por meio da sua teoria pautada na “livre concorrência”, caracterizou-se principalmente pela existência de um glomerado de empreendedores independentes, que cuidavam de suas propriedades e as defendiam contra forças sociais contrárias. Tanto a tendência geral da produção, quanto o movimento do mercado, compunham as tendências econômicas de seus empreendimentos. O contexto liberal exigia de seus membros um preparo para com as formalidades, econômica ou política, tanto os comerciantes, quanto o manufatureiro

tinham que aprender com o passado tudo o que podiam, como proteção e garantia de um futuro promissor. Nesse sentido, diante de tais necessidades, os indivíduos tinham que pensar por si mesmos e “embora sua tão celebrada independência de pensamento não fosse até certo ponto nada mais que uma ilusão, ele tinha objetividade suficiente para servir aos interesses da sociedade” (HORKHEIMER, 2015, p.155).

Nesse sentido, o dever central da sociedade de proprietários de classe média era encorajar o pensamento independente. A individualidade do homem de negócios sempre foi de provedor, no sentido de fazer planos para seus herdeiros, dessa forma seus horizontes empresariais se estendiam para além do seu próprio período de vida. Assim, por meio do orgulho de si e dos seus, o homem moderno se adequava aos desafios de um mundo ganancioso e que “expressava-se em seu forte, ainda que sóbrio, ego, resguardando os interesses que transcendiam suas necessidades imediatas”. Pode-se afirmar assim, segundo Horkheimer, que o liberalismo promoveu uma utopia que se tornara verdade (HORKHEIMER, 2015, p.155).

O princípio do liberalismo levou à conformidade por meio do princípio nivelador do comércio e da troca, que mantinha unida a sociedade liberal. A mônada, um símbolo do século XVII do indivíduo econômico atomizado, da sociedade burguesa, tornou-se um tipo social. Todas as mônadas, embora isoladas pelo fosso do autointeresse, tendiam não obstante a tornar-se cada vez mais parecidas por meio da busca desse mesmo autointeresse. Na nossa era de conglomerados econômicos e da cultura de massas, o princípio de conformidade emancipa-se de seu véu individualista, é abertamente proclamado e elevado à posição de um ideal per se (HORKHEIMER, 2015, p.154).

A relação entre o indivíduo contemporâneo e seus ancestrais liberais, apesar de destacar um contexto de mais oportunidades, andava em desacordo com as perspectivas concretas do indivíduo moderno, ou seja, a questão do futuro deixa de fazer parte das suas transações. Diante da situação coercitiva perante as condições sociais trazidas pela nova era, o indivíduo passa ser condenado a uma autopreservação com um fim em si mesma, em outras palavras, a dominação da natureza que em outros tempos previa sua transformação e simultaneamente a do homem ao modificá-la, alterou significativamente o próprio ideal de liberdade pressuposto nesse movimento.

Mesmo tendo à sua disposição uma maior gama de bens consumíveis, o indivíduo moderno, comparado ao antigo artesão, não dispõe de liberdade no processo de criação desses bens. Ele não participa do momento da idealização e nem da escolha das ferramentas apropriadas para a realização do seu trabalho; o trabalhador de hoje, mesmo produzindo muito, deve apenas por meio de uma ação impensada escolher quais

interruptores pressionar. Nessa perspectiva, a espontaneidade é substituída por uma espécie de moldura mental, que tem o dever de descartar tudo que possa atrapalhar “às exigências impessoais que nos assaltam” ¹¹. O grau de liberdade não representa mais o verdadeiro estado de consciência do indivíduo, a liberdade agora é controlada pelas instituições externas a ele (HORKHEIMER, 2015, p.112).

Assim, paralelamente e de forma paradoxal, o aumento de independência do indivíduo acompanhou o aumento de sua passividade. Mesmo alcançando, por meio do modo de produção capitalista, uma flexibilidade maior para suas demandas materiais, o preço a pagar pelo seu ajustamento é alto, pois quanto mais dispositivos o homem inventou para dominar a natureza, mais submisso aos dispositivos é a sua condição de vida se quiser sobreviver. Nesse sentido, a doutrina de todo o progresso e a relação entre indivíduo e a dominação da natureza, destaca uma espécie de mitologia estática e derivada, ou seja, todo movimento enquanto tal é subtraído do seu contexto social e de sua finalidade humana, transmutando-se assim em uma ilusão de movimento. O progresso visto como ser supremo desconsidera suas contradições e a oficialização da razão subjetiva transforma-o em barbárie. Como dirá Horkheimer, “tanto a ontologia estática quanto a doutrina do progresso – ambas as formas objetivista e subjetivista de filosofia – esquecem o homem” (HORKHEIMER, 2015, p.146).

Por mais eficientes que se tenham tornado os cálculos do homem referentes ao seu meio, para orientação dos fins – estes ligado antigamente à razão objetiva – isso não impediu que ele se tornasse (des)ajustado. Assim, a fuga da mitologia da razão objetiva o transfere para as condições padronizadas gerais de uma adaptação. A insensibilidade moderna em relação à natureza reflete a história da própria dominação do homem, isto é, quanto mais a natureza é subestimada, vista como “uma confusão de coisas variadas”, como mero objeto descartável para os sujeitos humanos, este que outrora supostamente era autônomo, é esvaziado de qualquer conteúdo, tornando-se um “mero nome que nada domina” (HORKHEIMER, 2015, p.106).

O indivíduo podia manter-se como um ser social apenas ao perseguir seus próprios interesses de longo prazo, à custa de gratificações efêmeras imediatas. As qualidades da individualidade forjadas pela disciplina ascética do cristianismo foram assim reforçadas. O indivíduo burguês não se via necessariamente como oposto à coletividade, mas acreditava, ou foi persuadido a acreditar, ser membro de uma sociedade que poderia alcançar o

¹¹“Graus diferentes de liberdade estão envolvidos em montar um cavalo e dirigir um automóvel moderno” (HORKHEIMER, 2015, p.111)

mais alto grau de harmonia apenas por meio da concorrência irrestrita de interesses individuais (HORKHEIMER, 2015, p.154)

Fica claro que o sujeito individual da razão reside em uma condição contrária da que foi proposta para ele, pois no lugar da independência, da liberdade e da autonomia, o indivíduo contemporâneo, cada vez mais tende a transformar-se em um “ego atrofiado, cativo de um presente evanescente”, anulando dia após dia o uso das funções intelectuais pela quais ele outrora foi capaz de superar sua efetiva posição na realidade. Essas funções foram agora reduzidas pelas grandes formas econômicas e sociais. Na era do individualismo, como destaca Horkheimer, o ego aparece entrelaçado às funções de comando, organização e dominação, uma vez que o princípio do eu se empenha em lutar contra a natureza, interna e externamente, contra seus próprios impulsos e contra as outras pessoas em particular (HORKHEIMER, 2015, p.119). O indivíduo perdeu a base econômica da sua individualidade.

O princípio do ego está cravado no braço estendido do senhor, o mesmo que conduz os homens na marcha ou condenando-os à execução. Nesse sentido, o princípio de dominação baseado ao longo do tempo na força bruta, adquiriu um caráter mais espiritual, ou seja, a voz interna toma o lugar do senhor na emissão das suas ordens. Segundo Horkheimer (2015, p. 120), o ego em cada sujeito, ao longo de toda a história da civilização ocidental, “tornou-se a encarnação do líder”, ele estabeleceu um vínculo racional entre diferentes pessoas e suas variadas experiências, dessa forma, como um líder divide seus soldados entre infantaria e cavalaria, analogamente o ego separa experiências em categorias ou espécies e planeja o destino do indivíduo. Isso explicaria como na época do Nacional-Socialismo, os nazistas souberam manipular os desejos reprimidos do povo alemão. Por meio da identificação com o “ego social oficial”, as massas desprovidas de sua individualidade e com suas pulsões naturais reprimidas foram passíveis de serem moldadas por falsas projeções impulsionadas pelas imposições externas.

Desse ponto de vista, o líder e a elite poderiam ser descritos como aqueles que efetivaram a coerência e a conexão lógica entre as diferentes transações da vida cotidiana. Eles impuseram a continuidade, a regularidade e mesmo a uniformidade no processo produtivo, mesmo que este fosse primitivo (HORKHEIMER, 2015, P.120).

Em suma, mesmo lutando pela autopreservação, não existe qualquer eu para ser preservado. Pelo contrário, ao dominar a natureza por vias da ideologia moderna as finalidades do ego contaminam o próprio conceito de ego; a relação entre natureza e ego é de pura tirania. Assim, por um lado temos um ego abstrato esvaziado de toda substância, menos de sua sede de transformar tudo em meios para preservação, do outro uma natureza degradada, vista como mera coisa a ser dominada.

A sociedade industrial faz com que a autorrenúncia do indivíduo não tenha finalidade e que transcenda a própria sociedade industrial, gerando dessa forma uma racionalidade referente aos meios e uma irracionalidade direcionada para a existência humana. Toda vez que a sujeição da natureza avança sem motivo efetivo, a natureza não passa pelo processo de reconciliação e nem é transcendida, a natureza passa a ser sempre reprimida. Desde o dia de seu nascimento o indivíduo é induzido a seguir apenas um caminho pra se “dar bem” nesse mundo, mesmo que esse caminho signifique “desistir da esperança de autorrealização absoluta”, ou seja, para o homem comum contemporâneo a autorrealização só é alcançada pela imitação, assim tudo o que ele percebe sobre o mundo e sobre si mesmo provoca uma reação continua, não apenas conscientemente, mas com todo o seu ser, através dos traços e atitudes vindas da coletividade de que faz parte (HORKHEIMER, 2015, p.157). Como destaca Horkheimer, na mesma velocidade que o indivíduo se adapta mimeticamente ao seu entorno, ele sacrifica suas potencialidades desfazendo todo elemento da sua singularidade. Temos sempre que nos programar para fazer o movimento correto, estar sempre prontos.

Da mesma forma como uma criança repete as palavras de sua mãe, e o jovem os modos brutos dos mais velhos nas mãos de quem ele sofre, também o imenso alto-falante da indústria cultural, ressoando recreação comercializada e publicidade popular, reduplica incessantemente a superfície da realidade. Todos os engenhosos dispositivos da indústria do divertimento reproduzem repetidamente as cenas banais da vida, não obstante ilusórias, já que a exatidão técnica da reprodução encobre a falsidade do conteúdo ideológico ou a arbitrariedade da introdução desse conteúdo (HORKHEIMER, 2015, p.157).

Assim, diante da inversão de valores e de percepções, da situação do homem em uma cultura de autopreservação como um fim em si, da internalização da dominação pelo desenvolvimento do sujeito abstrato, o eu, a inversão dialética do princípio de dominação, que fez do homem uma ferramenta daquela mesma natureza por ele

subjugada e do impulso mimético reprimido, servindo-se de uma força destrutiva explorada pelos sistemas mais radicais de dominação social, a reconciliação entre a natureza e a sociedade contemporânea não é algo elaborado pelo homem.

O resultado desse impasse se configura segundo Horkheimer (2015, p.112), como uma revolta, ou seja, a natureza ao perder sua “qualidade oculta”, perde automaticamente sua oportunidade de ser ouvida através das mentes dos homens. Nessa perspectiva, o olhar lançado sob a natureza se destorce, o homem de negócio moderno não vê na paisagem o “caráter fabuloso da natureza”, pelo contrário, vê apenas uma oportunidade para erguer anúncios comerciais. Nesse sentido a repressão da natureza, que caminha *pari passu* com o processo civilizatório desde seus primórdios, vem se manifestando em forma de resistência e repulsa, tanto na forma de rebeliões sociais, quanto de crime individual e da perturbação mental, como veremos no próximo capítulo tais manifestações têm, entre outros atos¹², o movimento de ressentir-se.

2.2. O declínio do indivíduo na modernidade e seu caráter coisificado.

No contexto moderno, a humanidade adota o processo de ajustamento, não como uma criança que tem pra si uma confiança natural na autoridade em sua primeira infância, mas como um adulto que abre mão da sua autocrítica e individualidade já adquirida. As contradições e os ideais individuais destacados anteriormente foram institucionalizados. Dessa forma, diante da sociedade moderna e sua infame divisão do trabalho toda a expressão do indivíduo foi reduzida a meros instrumentos usados a serviço da indústria; a individualidade nunca desaparece de fato, contudo se transmuta conforme as exigências e agências sociais. Contudo, o declínio do indivíduo na modernidade não se detém apenas na tecnologia, ou no ímpeto cego da autopreservação, não é apenas responsabilidade das conquistas técnicas do homem, nem do próprio homem, pelo contrário, o declínio da individualidade é essencialmente vinculado à passividade das pessoas em aceitar ideais das agências de cultura como se fossem delas próprias. O mal da época está em venerar a nacionalidade, a ideologia, a indústria, a tecnologia, de um modo fugaz, sem nenhum “princípio que pudesse dotar essas categorias de sentido”, como destaca Horkheimer, a novo individualismo se espelha na pressão de um sistema econômico intolerante a qualquer insulto e escapatória.

¹² Pois, evidentemente, tais manifestações não se limitam apenas no ressentimento, ou seja, os indivíduos para além de ressentir-se podem se encontrarem em condições depressivas, deprimidas, ansiosas etc...

Nesse sentido para apontar o quão nocivo é o declínio da individualidade, Adorno nos alerta para o fenômeno da coisificação no mundo administrado. O termo utilizado por Adorno foi desenvolvido por György Lukács intelectual marxista da era stalinista. O conceito de coisificação se liga a dois conceitos anteriores o da Fetichização e da Reificação.

Segundo o capítulo dedicado ao *Caráter fetichista da mercadoria e seu segredo* do livro I do *O Capital* (1867), Karl Marx enfatiza que todo modo de produção capitalista, necessariamente, impulsiona um tipo de determinações ontológicas, que moldam tanto as formas de ser, quanto as formas de existência (MARX, 2014). Diante disto, temos como expressão máxima da reflexão econômica marxista do fetichismo os bens de consumo, ou melhor, as mercadorias, estas que tem seu valor proveniente tanto do tempo, quanto do trabalho investido em sua produção. Assim nesse sentido, segundo Marx, o valor econômico da mercadoria é essencialmente trabalho humano cristalizado. Contudo, tal trabalho aplicado sobre esses bens de consumo apresentam seu valor econômico como uma propriedade natural, que está por trás de toda naturalidade, fazem aparecer como relações impessoais e objetivas, as relações sociais em que o valor foi produzido, ou seja, toda mercadoria produzida aparece dotada de um valor econômico que não mostra nenhum traço do verdadeiro trabalho humano.

A relação entre trabalho, bens de consumo e indivíduo, não é tão simples e natural como se mostra. Segundo Marx (2014), o vínculo dessa relação esconde uma contaminação que age sobre a consciência do homem, sob os aspectos do fetiche da mercadoria, o autor afirma que o valor das mercadorias aparece de forma objetiva e se reflete socialmente, transformando assim todas as relações sociais em relações entre coisas, fazendo com que as relações econômicas apareçam como relações independentes dos indivíduos. O que se torna específico nesse processo é o predomínio do objeto sobre o homem.

“A forma-mercadoria e a relação de valor dos produtos do trabalho em que elas se representam não tem, ao contrário, absolutamente nada a ver com sua natureza física e com as relações materiais [*dinglichen*] que dela resultam. É apenas uma relação social determinada entre os próprios homens que aqui assume, para eles, a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. Aqui, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, como figuras independentes que travam relação uma com as outras e com os homens. Assim se apresentam, no mundo das mercadorias, os produtos da mão humana. A isso eu chamo de fetichismo, que se cola aos produtos do trabalho tão logo eles são produzidos como mercadorias e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias” (MARX, 2014, p.148)

Segundo Lizaga (2011, p.181), por meio do consumo dessas mercadorias os indivíduos acreditam que o ato da compra é regido puramente por leis econômicas, nas quais as coisas são simplesmente trocadas em “proporções estabelecidas impessoalmente pelo mercado (dinheiro pela mercadoria)”, contudo o que se oculta nesse processo é muito mais nebuloso, no ato da compra o indivíduo não possui o discernimento do fato do valor da mercadoria estar intrinsicamente ligado ao trabalho humano, ele incorpora em si a relação social da dominação e da exploração na qual ocorre sua produção. Nesse sentido, a teoria econômica do fetichismo de Marx, deu o primeiro passo que desvendou que a sociedade burguesa é, essencialmente, uma opressão normalizada que, segundo Lizaga, encobre e vela as opressões por meio de processos econômicos impessoais.

Em sua obra *História e Consciência de Classe* (1923), no capítulo *A reificação e a consciência do proletariado*, Lukács aprofunda a análise marxista do fetichismo da mercadoria. O conceito de reificação, pra o autor, teria sua origem tanto nas formas de objetividade, quanto nas formas de subjetividades na sociedade capitalista. Nesse sentido, para além de normalizada, a opressão velada se caracteriza agora como opressão generalizada. Assim, segundo Lizaga, quando a produção dos bens de consumo passa a coordenar toda e qualquer atividade econômica de uma sociedade, automaticamente ela também coordena todo e qualquer fenômeno social. Dessa forma, se alastraria a coisificação das relações sociais, ou seja, toda a expressão que parte de tais relações é condicionada pelas relações de troca.

“A coisificação se torna a própria subjetividade, logo é indissociável do trabalho assalariado: o trabalhador se percebe como objeto, na medida em que vende sua força de trabalho como sendo uma mercadoria a mais. A mercantilização da subjetividade se estende para as relações intersubjetivas, estas que passam a se adaptar igualmente através do caráter mercantil, reduzidas assim, basicamente, a transações econômicas” (LIZAGA, 2011, p.183)

Nesse sentido, a forma de mercadoria expressa uma totalidade do mundo objetivo, subjetivo e intersubjetivo. A coisificação imprime toda sua estrutura na consciência dos indivíduos, transformando assim suas qualidades e necessidades em exemplares utilitários, manipulados simplesmente como coisas, deixando de se realizar como unidade orgânica.

Dessa forma, apoiando-nos, como fez Adorno, no conceito de coisificação e compreendendo os indivíduos a partir da sua relação intrínseca e indissolúvel com a sociedade, podemos enfatizar que todas as relações sociais objetificadas se apresentam, necessariamente, como um ser em si. Ou seja, a divisão do trabalho projeta no mundo “a falsa consciência, que é ao mesmo tempo correta: a vida interna e a vida externa estão cindidas uma da outra” (ADORNO, 2015, p.79) e, mesmo que o indivíduo receba todas às gratificações prometidas pela razão calculadora, ele fica imerso em um ciclo vicioso e não consegue usufruir delas plenamente, pois, como consumidor assíduo, aceita para si uma adaptação já predeterminada socialmente. Assim, podemos destacar que os indivíduos se apresentam como:

“Uma mônada no sentido estrito, ao representar o todo com suas contradições, mas sem dele estar consciente. Mas na forma de suas contradições, ele não se comunica sempre e universalmente com o todo; tal forma não provem imediatamente de sua experiência. A sociedade o marcou com a singularização, e esta participa em seu destino como uma relação social” (ADORNO, 2015, p.88)

Como vimos, a elaboração do indivíduo como mônada, no sentido de substância pura, ganha força a partir do enfraquecimento das instituições que modelavam a individualidade no mundo medieval e, a partir do desaparecimento do vínculo entre os indivíduos e a Igreja, o leva a cair sob o campo impessoal das leis do mercado. Segundo Adorno (1994), o contexto liberal e sua exaltação pela autossuficiência impulsionou um individualismo desenfreado, que significou acima de tudo a queda da própria individualidade e de uma possível resistência ao heterônimo. A emancipação que outrora parecia se realizar por meio dessa mesma autossuficiência, não passou de uma mera ilusão, ao invés de libertar os indivíduos, acabou roubando toda sua energia de ser livre.

Encontramos, especialmente no aforismo 97 – *Mônada* que compõe o livro *Mínima Moralia* – este em que Adorno procurou compreender a vida mutilada como resultado do mundo administrado – o autor nos chama a atenção para a forma que os indivíduos assumem na era da destruição de sua individualidade. Nessa perspectiva, reforçando sua crítica à guerra entre indivíduo e sociedade, Adorno afirma que todo indivíduo que é envolvido pela sociedade moderna capitalista transforma-se em mônadas isoladas, ou seja, enquanto “célula” isolada os indivíduos desenvolvem uma desconexão tanto com seu meio, quanto com os demais indivíduos que compõe o mesmo espaço que ele. Assim, as mônadas sociais sempre seguem agindo em defesa da

sua autopreservação e de seus interesses, todo seu comportamento prevê e reflete a lei daquele espaço que ela compõe, a saber, a lei da exploração econômica.

“O indivíduo deve a sua cristalização às formas da economia política, em particular ao mercado urbano. Mesmo como oponente das pressões da socialização ele permanece sendo seu produto mais característico. O que lhe permite resistência, cada traço de independência, tem sua fonte no interesse individual monadológico e na cristalização deste como caráter. O indivíduo reflete, precisamente em sua individuação, a lei social preestabelecida da exploração, por mais que essa seja mediatizada” (ADORNO, 1994, p. 131).

A individualidade agora passa a se expressar através da imagem e semelhança da maquinaria econômica. O todo penetra no indivíduo, logo o mesmo se transforma em nada mais e nada menos em um simples objeto social administrado. Dessa forma, o caráter coisificado da individualidade liga-se diretamente ao que Adorno chamou de “fenômeno da composição orgânica dos indivíduos” (ADORNO, 1994, p.201), este que agiria segundo o autor como prolongamento da própria composição técnica do capital. A composição orgânica do homem, como o próprio nome já diz, não se limitaria apenas a suas capacidades técnicas especializadas, para além, se liga aos aspectos de naturalidade-mesmo estes sendo para Adorno resultado da própria dialética social-, contudo aprofundando-se na reflexão acima, especificamente quando se trata do indivíduo que “deve sua cristalização às formas da economia política, em particular ao mercado urbano”, o que chamamos até então de impulsos individuais passam a configurar um *Novissimum Organum*, isto é, todos os impulsos são variantes das relações de troca, a vida passa a ser reproduzida segundo as relações de produção imperantes. Nesse sentido, tudo “o que se difere da técnica, vê-se incorporado como uma espécie de lubrificação da técnica” (ADORNO, 1994, p.201).

“A composição orgânica do ser humano não para de crescer. Aquilo através de que os sujeitos são neles mesmo determinados como meios de produção e não, como finalidades vivas crescem como a proporção das máquinas em relação ao capital variável. Os discursos habituais sobre a “mecanização” do homem são enganosos, porque o concebem como algo estático, que por influência de fora, através de uma adaptação a condições de produção a ele exteriores, sofre certas deformações. Mas não existe substrato algum dessas “deformações”, nenhuma interioridade ôntica sobre a qual mecanismos sociais atuariam de fora apenas: a deformação não é nenhuma doença no homem, e sim uma doença da sociedade, que gera suas crias com aquela “tara hereditária”, que o biologismo projeta na natureza” (ADORNO, 1994, 201)

Nessa perspectiva, podemos perceber que, de forma muito peculiar, o desaparecimento da individualidade não se dá apenas de fora para dentro, em grande medida se dá, também, como uma realização individual gerada socialmente, ou seja, a anulação do indivíduo não se fixa apenas em uma impossibilidade de desenvolver a sua própria individualidade, paralelo a isso, a anulação do indivíduo diz respeito a uma incansável manutenção que visa uma falsa ideia de individualidade, ou melhor, uma falsa ideia de independência e autossuficiência. Em suma, o precário em relação ao indivíduo não é relacionado a uma “eliminação radical” do que existiu, mesmo porque nunca existiu “um jeito de ser autêntico”, mas sim ao que está historicamente condenado e sendo “arrastado como algo morto, neutralizado, impotente, e se vê afundando de maneira ignominiosa” (ADORNO, 1994, p. 118). O indivíduo pode até perdurar em meio às unidades humanas padronizadas, contudo ele nunca vai passar de uma função utilitária dessa própria unicidade.

“Seu temperamento vivo e sem inibição, suas ideias inesperadas, sua “originalidade”, ainda que isso não passe de uma partícula feiura, até mesmo sua algaravia, transforma o que é humano em traje de *Clown*. Submetidos ao mecanismo universal da concorrência e não podendo se adequar ao mercado nem se impor nele de outra forma que não seja através da fixação de sua alteridade, mergulham de maneira apaixonada no seu próprio privilégio exagerando a tal ponto que chegam a erradicar por completo aquilo por que são tomados” (ADORNO, 1994, p. 119)

Como consequência do caráter coisificado da relação entre indivíduo e sociedade temos a inversão inexorável das relações intersubjetivas, ou seja, tais relações passam a inverter seu significado e refletirem, se olharmos atentamente, o oposto do que eles dizem ser, ou seja, para Adorno seria o desaparecimento de uma vida correta em uma vida fingida, impostora e falsa.

A distorção da vida correta e suas problemáticas se encontra no texto *No hay vida correcta em la vida falsa – La filosofia moral de Adorno* (2011), de José Luis Lizaga. O autor vai nos apresentar como a filosofia moral de Adorno não está preocupado com as virtudes morais e enunciados normativos, mas sim como os sistemas sociais coisificados frustram toda a intenção de viver e operar corretamente. A filosofia moral de Adorno vai se preocupar essencialmente com as impossibilidades de estabelecer uma única interação que não seja contaminada pela instrumentalização e pela forma de mercadoria. Nesse sentido, o ponto nevrálgico é: há alguma possibilidade de atuar moralmente em uma sociedade coisificada?

Lizaga (2011, p. 184), como ponto de partida para a análise da coisificação da intersubjetividade na sociedade capitalista, defendida por Adorno, parte da crítica da filosofia moral kantiana. Adorno adverte que o imperativo categórico kantiano, que proíbe expressamente a instrumentalização do outro, no fundo é um instrumento de dominação, ou seja, toda interação intersubjetiva participa assim, essencialmente, da opressão estrutural e anônima na sociedade capitalista. Adorno, segundo Lizaga, defende que é inconcebível a fixação de uma lei moral por excelência, que se apresente estritamente enquanto um princípio prático universal a ser seguido por todos. Para Adorno o imperativo categórico como expressão máxima de uma lei moral aplicada a todos os seres humanos não garante por si só as correções das ações e nem garante a superação da instrumentalização e da mutua violência entre os indivíduos. Assim:

“Ao contrário do que Kant acredita o indivíduo que dirige sua ação por princípios morais absolutamente rígidos pode incorrer em formas de extrema injustiça, se a realização desses princípios morais for imposta de forma esmagadora sobre os interesses legítimos dos outros. As certezas morais inflexíveis não são o traço de boa vontade, mas caracterizam uma subjetividade endurecida e implacável” (LIZAGA, 2011, p.191, tradução livre)

Nesse sentido, é humanamente impossível agir conforme uma lei moral abstrata e universal, pois quando analisamos a autonomização das ações sociais, fica claro perceber que a opressão que se propaga não se direciona apenas para as ações estratégicas conscientemente orientadas para a instrumentalização de outros sujeitos, mas também “as ações desinteressadas, e incluindo aquelas que se propõem a oferecer resistência à opressão existente” (LIZAGA, 2011, p.186). As leis morais nas sociedades capitalistas dançam conforme a músicas da instrumentalização das relações.

Dessa forma, diante das colocações precedentes podemos sintetizar que através do caráter coisificado das relações somos tanto oprimidos, quanto opressores. Nesse caso o que se deve chamar a atenção é para as falsas participações sociais, sejam elas relacionadas às cordialidades ou relacionadas às atitudes desinteressadas, pois, ate nas tentativas de solidariedade e superação da indiferença frente o outro se percebe, mesmo que sutil, uma forma instrumentalizada. Como destaca Lizaga (2011, p.185), toda solidariedade que é impulsionada por uma sociedade que sustenta sua verdade por meio de cálculos, se parece mais como uma estratégia para que nada fuja do imperativo da instrumentalização universal. Permanecer indiferente ou dar mais importância do que se

deve para convenções sociais, que no fundo não tem nenhuma relevância moral, escondem em seu íntimo uma secreta afinidade com a opressão.

Na sociedade coisificada não se tornam viáveis relações humanas que não estejam amarradas pela lógica da instrumentalização e muito menos uma forma de liberdade individual que não participe da opressão imposta. Toda cordialidade e amabilidade são corrompidas, estas são capturadas irredutivelmente pelo imperativo categórico da socialização. Não existe mais um tempo que permita abandonar-se aos pequenos e simples momentos de futilidade, uma vez que esses momentos, até então inofensivos, já tem participação marcada na injustiça social, o ingênuo ou até mesmo o inconsequente já escondem um interesse geral de não aprofundar o contato vivo com o próximo. A polidez forçada é a própria máscara da coisificação, todo interesse vem disfarçado de bondade, toda deformação vem à luz sobre a forma de alegria alvoroçada ou pela ausência de nervosismo encoberto por uma calma plena. Agora toda relação intersubjetivas assume um caráter funcional. Como destaca Adorno, a doença da nossa época reside na normalidade, a miséria permanece, já que não podemos suprimi-las, a escondemos,

“É de bom alvitre desconfiar de tudo o que é ingênuo, descontraindo de todo descuidar-se que envolva condescendência em relação à prepotência do que existe (...) A própria sociabilidade é participação na injustiça, na medida em que finge ser este mundo morto um mundo no qual ainda podemos conversar uns com os outros, e a palavra solta, sociável, contribui para perpetuar o silêncio, na medida em que as concessões feitas ao interlocutor o humilham de novo na pessoa que fala” (ADORNO, 1994, p.19)

Em última análise, como exemplificamos até aqui as relações de troca aparecem infiltradas tanto nas relações subjetivas, quanto nas relações intersubjetivas. Todos os comportamentos refletem a interiorização dos imperativos funcionais da sociedade. Nesse sentido a sociedade capitalista promove, segundo Lizaga (2011, p.190), uma afinidade entre a formação da personalidade moral e o acúmulo de uma fortuna material. Nesse sentido a possibilidade de uma vida correta, no sentido moral que distingue entre bom e mau, o bom sempre será aquele que domina a si mesmo igual domina sua posição, ou seja, toda sua autonomia depende da sua disposição material, pois só uma subjetividade que se autoafirma frente ao mundo e consegue subjuga-lo é capaz de formar uma personalidade moral. Assim, os indivíduos que tem mais possibilidade de viver corretamente, no sentido de serem bons, são as pessoas mais poderosas. Isso explicaria por que no mundo moderno toda atitude calorosa e íntima

toda felicidade e bondade (fingida), geralmente vem daqueles cuja existência é sustentada. Dessa forma, segundo Lizaga:

“Com base na exploração bruta e instrumentalização dos outros: o guarda dissolve os grevistas com seu bastão de borracha; o filho do fabricante pode, de tempos em tempos, beber um uísque com o escritor progressista. a atitude altruísta e gentil é, portanto, inseparável das relações de dominação” (LIZAGA, 2011, p.186, tradução livre).

Assim, segundo Lizaga, Adorno propõe que a consciência moral não deveria ser uma instância que transmite ordens cegas e inflexíveis, ao contrário teria que ser possível determinar o que deveríamos fazer o que devemos aos outros, sem que o dever seja imposto repressivamente aos interesses, tanto do outro, quanto de nós mesmos. Em linhas gerais, a humanidade deve ser usada como fim e nunca como meio, e isso não significa submetê-la as ações dos imperativos morais rígidos, como defende Kant, ao contrário, devemos levar em conta as nossas próprias ações, os desejos e interesses dos assuntos específicos afetados por eles. Por fim, uma transformação da consciência moral só é possível se a base de tal transformação seja social, só assim poderá se estabelecer um maior contexto de igualdade e de justiça. Sem opressão externa, desapareceria a interna.

Capítulo 3 – RESSENTIMENTO, MEMÓRIA E EDUCAÇÃO.

Vimos até aqui todos os caminhos e condições que contribuíram para a decadência dos indivíduos durante a consolidação do processo civilizatório. Tivemos como ponto de partida para as nossas reflexões o complexo movimento da *Bildung* que por meio da transmutação do esclarecimento em sua sombra se transforma irredutivelmente em *Halbbildung*. Como acompanhamos no primeiro capítulo desta pesquisa, vimos que a socialização da semiformação pelo caráter fetichista da mercadoria trouxe danos profundos para a esfera intelectual, emocional e social dos indivíduos, uma vez que seu enfoque privilegia a preponderância da adaptação, em detrimento da autonomia.

No segundo capítulo, tivemos como linha condutora da reflexão a constituição e o declínio da individualidade. Para tanto, colocamos como pontos centrais da discussão o processo produtivo liberal que ascende o ideal de indivíduo na modernidade e sua decadência que procede do caráter coisificado capitalista. Esses dois pontos nos ajudaram a compreender como o ressentimento, para além de um fenômeno psíquico, se caracteriza estritamente como um fenômeno social. Nesse segundo momento, fica suficientemente claro que o ressentimento se consolida pela insuficiência do processo histórico em cumprir o que prometeu ao longo do tempo.

Desse modo no terceiro e último capítulo, diante das reflexões precedentes, chamaremos a atenção, assim como fez Adorno, para um fato psicossocial dinâmico: o fenômeno do ressentimento. Tal condição será destacada por meio das reflexões a seguir como um verniz formativo, tendo como pressuposto o ódio pelo que se mostra diferenciado. Nessa perspectiva, iniciaremos o capítulo aprofundando as motivações do ato de ressentir-se, colocando em evidência a deficiência tanto das relações sensoriais, quanto das relações intelectuais, que, envolvidas pelo ressentimento, passam a se caracterizar por um contexto desconectado, intercambiável e efêmero, dispensando toda a continuidade que sustenta a elaboração dos conhecimentos.

Logo após, nos atentaremos essencialmente aos escritos filosófico-educacionais de Theodor Adorno. O ponto de partida desse segundo momento enfatizará como a elaboração do passado, esta que se mostra como uma forma consistente das interações entre passado e presente, e pressupõe a importância de uma autorreflexão crítica, direcionando-se para a dissolução dos elementos de frieza ocasionados pelo mundo

administrado, a saber, a própria submissão ressentida. Como finalização, iremos analisar os textos “Educação para quê?” e “Educação e Emancipação” que nos direcionará para as possibilidades de resistir frente ao mundo ressentido, elucidando a volta do sujeito e uma consciência verdadeira.

1. *Ressentimento nosso de cada dia: o peso das promessas não cumpridas*

Como vimos anteriormente, o processo de individualidade teve sua forma acentuada pelo período econômico liberal, cuja promessa principal era transformar os indivíduos em sujeitos autossuficientes. Contudo, mesmo tendo esse estímulo econômico tanto para Horkheimer, quanto para Adorno, o processo natural do desenvolvimento da individualidade se daria *a priori* pela internalização da autoridade, a imagem do pai. Para ambos, a absorção da autoridade paterna contém em si dois momentos: o primeiro relacionado à internalização das regras da sociedade e, o segundo momento, se relacionaria com o movimento de superação dessas internalização experimentada pelo indivíduo, que contém em si uma promessa de autonomia individual. Contudo, segundo os autores, no decorrer do processo de internalização, o momento da superação faz com que o indivíduo jovem substitua o seu princípio de prazer pelo princípio de realidade – formação do superego –, que em si é um movimento doloroso demais para ele. Nesse sentido, quando se inicia o segundo momento, a motivação central da superação é guiada essencialmente por uma promessa, que, intrinsecamente, é estabelecida por um pacto que exige desse mesmo indivíduo uma restrição do princípio de natureza/prazer para ser aceito em mundo que o traz esperança. Contudo, o ciclo da formação da individualidade não sai como esperado, as promessas não se realizam da forma coesa, e o indivíduo passa a perceber que esse mundo internalizado é hostil e que não cumprira a expectativa que a sua esperança carrega, assim se vendo preso, em um primeiro momento, em duas opções: resistência ou submissão.

A primeira opção se relaciona diretamente com a autonomia e com a emancipação que possibilitaria ao indivíduo permanecer fiel às promessas modernas, ou seja, apesar delas não se realizarem, o indivíduo permaneceria fiel aos ideais que justificaram essas promessas. Este tipo de indivíduo leva a sério o que lhe foi ensinado, ele se volta contra a autoridade externa, contra o culto cego, a partir do momento que

ele é bem sucedido no processo de internalização. Dessa forma, o indivíduo que resiste se reconcilia racionalmente com a civilização, pois o indivíduo que resiste permanece leal ao seu superego e à imagem do pai. De certo sabendo que não podemos reduzir a resistência do indivíduo apenas ao círculo conflituoso entre ele e seu pai, contudo podemos identificar que: “só é capaz de resistência àquele que transcendeu esse conflito” (HORKHEIMER, 2015, p.127). Resistir é compreender que a realidade é falsa, que não cumprirá o que prometeu.

A segunda opção, a que iremos explorar nas reflexões a seguir, é a da submissão, relacionada essencialmente com o ressentimento. Diante da frustração causada pela promessa não cumprida, o indivíduo passa a se relacionar com o mundo como uma vítima. Os indivíduos que optam, voluntariamente, pela submissão não se reconciliam racionalmente com a natureza, pelo contrário, eles curvam-se a ela aceitando a identidade “entre razão e a dominação, entre a civilização e o ideal, não importando enquanto encolham os ombros”. Esses indivíduos voluntariamente abraçam ou forçam-se a aceitar o domínio do mais forte como uma norma eterna. Sua vida toda é um esforço contínuo para suprimir e degradar a natureza, interna ou externamente, e para identificarem-se com seus substitutos mais poderosos – a raça, a pátria, o líder, a camarilha e a tradição. Para eles, todas essas palavras significam a mesma coisa: “a realidade irresistível a qual se deve honrar e obedecer” (HORKHEIMER, 2015, p.127). O indivíduo submisso é aquele que o inconsciente permanece apoiado no estágio de rebelião reprimida contra os pais. Logo ajustar-se, em nossa época, envolve um elemento de ressentimento e fúria reprimida.

A sublimação dos desejos por meio do ego determina não só a população como um todo, mas vai além, determinando cada indivíduo. Quanto mais alta a voz da racionalidade, maior o ressentimento na mente das pessoas – consciente ou inconsciente – contra a civilização e a sua agência dentro do indivíduo. O ressentimento é diretamente ligado às frustrações, com as promessas não cumpridas ao longo da vida do indivíduo, por isso ele se caracteriza como uma criança que deve ser cuidada, numa relação infantil frente o mundo.

O cinismo bem informado é apenas outro modo de conformismo. Essas pessoas voluntariamente abraçam ou forçam-se a aceitar o domínio do mais forte como uma norma eterna. Sua vida toda é um esforço contínuo para suprimir e degradar a natureza, interna ou externamente, para identificar-se com seus substitutos mais poderosos – a raça, a pátria, o líder, a camarilha e a

tradição. Para elas, todas essas palavras significam a mesma coisa: a realidade irresistível a qual se deve honrar e obedecer (HORKHEIMER, 2015, p.127).

De certo, todo desenvolvimento do processo civilizatório que nos guiou até o estado atual das coisas é repleto de altos e baixos, contradições e rupturas. Nesse sentido, podemos perceber que, diante das discussões propostas pelos capítulos anteriores, o ressentimento surge, essencialmente, como uma necessidade idealizada de compensar um agudo sentimento de impotência causada principalmente pelo decepcionante desenrolar do avanço civilizatório e pelo esquecimento dos seus ideais de universalidade, individualidade e autonomia. Configurando-se assim como um impeditivo à sensibilidade e à abertura própria à formação cultural, veremos a seguir, como o ressentimento ganha força e, por meio de todos os afetos esforçadamente recalçados através de manifestações desorganizadas e irrefletidas, ameaça à ponderação, a argumentação e a reflexão crítica.

Em seu texto intitulado *Ressentimento – história de uma emoção* (2001), David Konstan ao se atentar para a história do termo ressentimento, destaca que o conceito passou a ser amplamente discutido apenas nos meados de do século XIX, a partir das consolidações das sociedades modernas com reivindicações democráticas. Konstan (2001, p.60) ao recorrer às escolas da Antiguidade, afirma que tanto as reflexões aristotélicas, que nos ofereceram os seus tratados sobre retórica e que contem em si a mais sistemática classificação das emoções, quanto as reflexões *estoicas*, que nos direcionaram para a descrição da taxonomia das paixões e que agrupou em inventários mais de quarenta emoções dentro das suas respectivas categorias – dor, medo, pesar e desejo – não contemplaram a altura o termo “ressentimento” nas traduções modernas. Para o autor, o pensador que chegou mais próximo do termo de fato foi Diógenes Laércio. Laércio foi um historiador da filosofia do século II d.C. que, por meio da sua descrição estoica das paixões, relacionou diretamente a dor ao ressentimento, uma vez que o destacou como uma forma de “dor sentida” como um tipo de “contração irracional”. Como afirmou o autor:

A dor é uma contração irracional; suas formas são: pena, rancor, inveja, ressentimento, pesar, sofrimento, mágoa, angústia, confusão. A pena é uma dor [sentida] por alguém que sofre sem merecer; o rancor é uma dor referente aos bens de outros; a inveja é a dor por outro possuir coisas que se deseja

para si; o ressentimento é a dor por alguém possuir aquilo que também se possui [...] (DIÓGENES LAÉRCIO, p.111, apud KONSTAN 2001, p. 60).

Nessa perspectiva, segundo Konstan (2001, p. 61) a partir da representação de Laércio o vocábulo que indicaria uma semântica aproximada à tradução moderna do termo ressentimento seria *zêlotupia*, uma palavra de origem grega que usualmente é traduzida para o inglês como “inveja”. Contudo, segundo o autor, mais uma vez a tradução direta não alcançaria a densidade do termo, pois se sentir magoado “por alguém possuir aquilo que também se possui” não caracteriza a essência do sujeito ressentido, mais sim do sujeito invejoso que nutre um sentimento de frustração e raiva diante de uma vontade não realizada de possuir algo que pertence a outrem. Konstan afirma, que por mais perto possa chegar à tradução de Laércio, ela também não corresponde essencialmente o que se entende como ressentimento nos tempos atuais.

Dessa forma, por meio de uma dimensão complexa, a noção moderna do termo ressentimento se manifestaria para além de uma simples dor ou inveja. Segundo Konstan, o ressentimento estaria ligado essencialmente tanto a uma análise dos aspectos da sociedade, quanto a uma análise da psicologia, aparecendo assim relacionado a três amplas conotações: psicológica, social e existencial. A primeira conotação traria uma noção de “ocasiões para o ressentimento”, ou melhor, traria uma noção de situações que geram o ressentimento a partir de uma ofensa ou uma injúria que alguém sofre pela ação do outro, isto é, a concepção psicológica do ressentimento remeteria, principalmente, ao cultivo de agravos providos em certas ocasiões impróprias pelas quais os indivíduos se depararam ao longo da vida. A segunda conotação, que remete ao sentido social do ressentimento, vincula-se a uma emoção que teria como origem a “percepção de que o grupo ao que se pertence está em uma posição injustamente subordinada em uma hierarquia de status” (KONSTAN, 2001, p.61), ou seja, o ressentimento analisado socialmente estaria ligado a um pertencimento grupal e a um tratamento injusto e parcial, indo além da injúria ou da raiva, ligado muito mais ao preconceito e a discriminação. Já a última conotação, e não menos importante, ao destacar a crise existencial do ressentimento liga tal afeto estritamente à sublimação e ao adiamento causado pela repressão sistemática de certos afetos e emoções que, segundo o autor, são componentes normais da natureza humana.

Nesse sentido o ressentimento, por meio dos âmbitos sociais e existenciais e psicológicos, teria como ponto nevrálgico um estado ou sentimento persistente,

diferenciando-se de um estímulo imediato e particular. Segundo Konstan, esse afeto tão conhecido pelo seu sentido popular tem como fontes energéticas a obsessão e a ruminação de um agravo. Diferentemente de um simples episódio raivoso e momentâneo, caracterizado por uma breve expressão de uma emoção, o ressentimento não se vincula a uma causa ou a um objeto específico, pelo contrário, ele se relaciona a campos de referências amplas que incluem tudo e todos. Como destaca o autor o ato de ressentir-se é “raiva do mundo em oposição a uma raiva dirigida” (KONSTAN, 2001, p.71).

[Ressentimento é] uma atitude mental duradoura (...). A repressão de qualquer emoção leva a uma tendência constante de se permitir atribuir valores incorretos e juízos de valor correspondente. As emoções e afetos primordialmente referidos são vingança, ódio, malícia, inveja, o impulso a diminuir e desprezar (SCHELER, 1998, apud KONSTAN, 2001 p.62).

Seguindo a mesma lógica, pela perspectiva filosófica moderna, o termo apareceria representado pelo verbete francês *ressentiment*, devida a inexistência, no alemão, de uma palavra que expressasse devidamente uma síntese do agrupamento de afetos. O termo ressentimento até então era expresso pelas palavras *Groll* e *Grolle*, que traduzido diretamente para o português significaria “rancor”. Dessa forma, a noção de ressentimento remeteria a um ato de “guardar rancor”, sem perder de vista a concepção de “sentimento de amargura, rancor e sede de vingança” (PASCHAL, 2014, p.30).

Nessa perspectiva o uso semântico do verbete em francês ganhou grande destaque em meados do século XIX, e sob a perspectiva filosófica, o *ressentiment* passou a ser largamente empregado por Friedrich Nietzsche que, por meio da denúncia dos valores morais acentuados pela modernidade, passou a ser o filósofo responsável por “revelar verdades acerca das motivações humanas que quase ninguém suportaria ver” (KEHL, 2011, p.33). Como ponto de partida, o autor ao trabalhar com o ressentimento¹³ nos direciona para a criação de valores, estes que usou para designar o ódio e rancor típico de uma moral escrava em contraposição as qualidades superiores e peculiares à moral aristocrática.

¹³ O termo ressentimento, por mais que seja apontado, indiretamente, nas obras *O Nascimento da Tragédia* (1970) e *O Crepúsculo dos Ídolos* (1888), foi por meio do livro *Genealogia da Moral* (1887), que o termo teve maior densidade em sua análise e, dessa forma, a partir de um viés histórico, o autor buscou enfatizar a origem dos valores morais, no qual acaba esbarrando no próprio fenômeno, destacando o mesmo como “uma possível gênese para o estabelecimento de tais valores na sociedade ocidental” (NIETZSCHE, 1998, p. 28).

Para tanto, Nietzsche (1998, p. 16) destaca que as duas maiores realizações históricas do ressentimento se concentrariam no cristianismo, cujo elogio da compaixão passou a ser traduzida como ódio a nobreza e a aristocracia; e no socialismo, que, para o autor, configurou uma espécie de redenção tendo como símbolo principal o espírito de rebanho, este que foi o grande responsável pelo nivelamento por baixo do mundo à uma moral escrava. Assim, o ponto drástico dessa percepção é o surgimento de uma postura hostil, reativa e raivosa frente a um universo de valores culturais exterior, que, em grande medida, é concebido de forma negativa pelos indivíduos. Ou seja, enquanto a moral aristocrática se consagra como os “fortes” por meio de virtudes superiores, orgulhosos de si mesmos, generosos e cheios de individualidade, a moral escrava é considerada como “fraca” composta por uma constelação não autêntica de valores, convertida em um objeto de desprezo pelos olhares acusadores¹⁴.

Esta inversão do olhar que estabelece valores – este necessário dirigir-se para fora em vez de voltar-se para si – é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto – sua ação no fundo é reação (NIETZSCHE, 1998, 16).

Nessa perspectiva, a moral escrava, segundo Nietzsche (1998, p.28), sempre vai nascer a partir de um Não a um “fora”, um “outro”, um “não eu”, já a moral nobre sempre será um triunfante Sim a si mesma. A moral escrava sempre terá o Não como seu ato criador. Segundo Nietzsche (2009), por meio da vontade de potência que expande e diferencia a organização do corpo dos indivíduos, o senhor/nobre sempre encontrara possibilidades e condições adequadas para o livre fluxo de suas forças. Forte e capacitado, o nobre dispõe de flexibilidade para se afirmar, sempre com o máximo de espontaneidade e potência. Já o escravo, imerso em condições desfavoráveis, teria, quase que completamente, sua potência de diferenciação obstruída. Amordaçado e acovardado pelos estímulos exteriores o escravo sempre vai se ver paralisado, conseguindo apenas esboçar reações mecânicas e descartáveis.

¹⁴ “Deve ficar claro, todavia, que a questão da potência e da fraqueza no âmbito da conjunção das forças vitais do ser humano, no contexto da interpretação nietzschiana, não se fundamenta segundo princípios axiológicos estanques: uma pessoa contém na sua afetividade tanto as disposições ativas (fortes e assimiladoras de vivência) como as reativas (virulentas e depressivas), sendo “nobre” quando consegue fazer prevalecer as suas disposições ativas, e sendo “fraca” quando são as disposições reativas que comandam as suas valorações pessoais. No decorrer da vida prática, a pessoa incapacitada de descarregar os seus instintos para o exterior se constitui como “fraca”, e ao perceber que outros homens são capazes de fazer tal ato, se revolta intimamente contra estes, motivado pela inveja e pelo rancor [e pelo preconceito] diante das manifestações de saúde e da beleza” (BITTENCOURT, 2008, p.159)

Assim, é nesse exato momento, por meio da incapacidade de agir, que o escravo tende a se tornar cada vez mais incapacitado, doente e cansado frente ao mundo. Segundo Nietzsche (1998, p. 29), A vida do escravo passa a ser uma eterna busca por afirmação, sob o ciclo vicioso de estratégias desesperadas, ela acaba tomando atitudes irrefletidas, ou seja, atitudes que visam simplesmente descarregar de uma vez por todas as suas energias reprimidas, assim como toda sua força. Nesse sentido, o escravo, ao buscar alívio para sua dor, se torna ainda mais frágil, ainda menor diante dos estímulos externos. Assim:

Finalmente, o ressentimento pode ser definido nesse sentido como um "redobro" da vida do escravo, uma espécie de afastamento ou distância que o poder vital desenvolve de si mesmo para se proteger do desgaste excessivo que pode ameaçá-lo ou intoxicá-lo. Mas essa estratégia acaba condenando-a a uma impotência igual àquela da qual tenta escapar (paradoxo da autoimunidade). Ao negar a vida potencial, a ação do poder, desconsiderando essa verticalidade, o absurdo elabora uma manobra para conservar que não melhora o assunto, mas enfraquece e o deixa ainda mais doente a longo prazo (CANO, 2011, p.90).

O escravo busca refúgios para seu desconforto. Sua vontade de potência insiste em caminhos para se afirmar, contudo, o que se encontra são apenas caminhos lodosos e sem saída. Como dirá Nietzsche, toda dor se contamina de ressentimento. Assim, por meio da mágoa, ira e ódio, ao “fraco” só lhe restam os caminhos que o levarão para o ressentimento. Agora, o novo homem do ressentimento passará a “entender do silêncio, do não esquecimento, da espera, do momentâneo apequenamento e da humilhação própria” (NIETZSCHE, 1998, p. 28).

Nesse momento o termo ressentimento se torna fundamental para a crítica que Nietzsche estabelece a moral. O ressentimento, para o autor, irá se desdobrar sob duas finalidades: a primeira fisiopsicológica, ligada ao homem do ressentimento, isto é, ligada a essencialmente a inibição inicial e a fraqueza que provem dessa inibição, esta que condena o ressentido à incapacidade de lidar com o material que acumulou em seu interior. O homem do ressentimento, não consegue se livrar daquele conteúdo que interiorizou, jamais esquece um abuso e muito menos se desprende do passado. Já a segunda finalidade se ligaria diretamente ao fenômeno social, ou seja, a fórmula moral do ressentimento, esta que vai além da inatividade, expressando uma vontade de poder operante. Nesse caso, segundo Paschal (2011, p. 206):

“A vingança deixa de designar um mero impulso pessoal, uma sede de revanche e, como “vontade de igualdade”, passa a associar esse impulso a um projeto político cujo propósito é construir uma ordem social que viabilize a expansão daquele tipo de homem em detrimento de qualquer outro que não seja igual a ele”.

O ressentimento para Nietzsche foi o primeiro degrau em direção ao que ele irá definir como má consciência. Tal expressão é associada diretamente à interiorização do homem. A crítica à má consciência deriva, primeiramente, da crítica à moral cristã, que segundo Nietzsche, estaria vinculada ao remorso derivado do confronto entre ações realizadas e certos pressupostos morais idealizados. Em segundo lugar, a má consciência está ligada à inserção dos indivíduos, sem normas e sem regras, em uma forma estável de convivência, ou seja, a segunda hipótese sobre a má consciência estaria imbricada ao papel do Estado na vida dos indivíduos. O Estado, segundo Nietzsche (1998, p.74) agiria como uma maquinaria esmagadora e implacável, transformando a matéria humana em um objeto desfigurado. Assim, toda transformação do homem em um animal maleável e calculável, associado à culpa e dever pelas questões religiosas, ou a equivalência e dívidas, relações básicas do comércio, configurou, impreterivelmente, todos os elementos indispensáveis para o surgimento da má consciência.

Quem pode dar ordens, quem por natureza é “senhor”, quem é violento em atos e gestos – que tem a ver com os contratos! (...) Eles não sabem o que é culpa, responsabilidade, consideração, esses organizadores natos. (...) *Neles* não nasceu a má consciência, isto é mais do que claro - mas *sem* eles ela não teria nascido, essa planta hedionda, ela não existiria se, sob o peso de seus golpes de martelo, um enorme *quantum* de liberdade não tivesse sido eliminado do mundo, ou ao menos do campo de visão, e tornado como que latente. Esse *instinto de liberdade* tornado latente à força – já compreendemos esse instinto de liberdade reprimido, recuado, encarcerado no íntimo, por fim capaz de desafogar-se somente em si mesmo: isto, apenas isto, foi seus começos a *má consciência* (NIETZSCHE, 1998, p.75).

O ressentimento seguido pela má consciência é movimento “para trás”, é inibição de forças para o interior do homem. Como destaca Cano (2011, p.88), por um lado o ressentimento oculta a contingência de sua condição de fato, sua passividade protegida por uma ficção ideal de “eu”. Por outro lado desvaloriza e desacredita o possível campo material da ação, suscetível de transcendência ou comunicação com os outros.

Diante dessa lógica da má consciência a caracterização do homem do ressentimento ganha um delineamento peculiar e uma psicologia ímpar. O

ressentimento agiria como criador de valores, ou seja, para realização dos seus objetivos o homem do ressentimento lança mão de uma série de estratégias, sendo a mais efusiva a valorização do mundo por meio das forças reativas, uma vez que sua ação é por excelência reação. Nessa perspectiva, segundo Nietzsche (1998, p. 107) diante da valorização da própria dor e da preservação de uma memória incapaz de elaborar as próprias frustrações, o ressentido, antes de tudo, em vista de se proteger e não sentir culpa pelo o que lhe afeta, concebe sempre o outro como “o mau”. Por meio de uma revolta submissa e impotente, de uma vingança transvestida de justiça, sempre o outro vestirá a carapuça da responsabilidade, sempre o que pertence ao exterior assumirá a postura do errado, do causador, do quem merece ser condenado.

O indivíduo ressentido sempre será uma vítima, ou melhor, será sempre “o bom” que foi prejudicado pelas ações dos outros. Assim, diante dessa inversão valorativa das ordens morais, o ressentido para Nietzsche (1998, p.110), tem como característica central a “incapacidade de agir de forma autêntica no mundo”. A esfera do ressentimento, dessa forma, passa a ser movimentada incontestavelmente pela reação de uma vingança imaginária, e a força motriz dessa “inércia reativa” estaria na exaltação das gratificações subterrâneas do homem que abre mão da sua força de potência que, guiado por uma moral vigente, determina que assim é mais nobre.

Dessa forma, toda a lógica do ressentimento, vista como um mecanismo conservador sugere incansavelmente o distanciamento entre a vida e seus aspectos defensivos, paralisando assim toda a excentricidade do movimento humano. O ressentimento, diante da cultivação de vinganças imaginárias e de enfermidades psicológicas, se transforma em algoz da força, da vitalidade e do amor à vida. Como destaca Nietzsche (1998, p.43), o homem do ressentimento, não é nem honesto e ingênuo consigo mesmo, e quanto mais refúgios e caminhos ocultos sua alma encontra, mais segura ela está.

“Se os oprimidos, pisoteados, ultrajados exortam uns aos outros, dizendo com a vingativa astúcia da impotência: “sejam outros coisa que não os maus, sejam bons! E bom é todo aquele que não ultraja que a ninguém fere, que não ataca, que não acerta contas, que remete a Deus a vingança, que se mantém na sombra como nós, que foge de toda maldade e exige pouco da vida, como nós os pacientes, humildes e justos”- isso não significa, ouvido friamente e sem prevenção, nada mais que: “nós, fracos, somos realmente fracos; convém que não façamos nada para o qual não somos fortes o bastante”; mas essa seca constatação, esta prudência primaríssima, que até os insetos possuem (...) graças ao falseamento e à mentira para si mesmo, próprio da impotência, tomou a roupagem pomposa da virtude que cala,

renuncia e espera, como se a fraqueza dos fracos (...) fosse um empreendimento voluntário, algo desejado, escolhido, um feito, um mérito” (NIETZSCHE, 1998, p.37)

Valendo-nos do conceito nietzschiano de ressentimento, chegamos até Theodor Adorno que, representando a Teoria Crítica no século XX, concentra sua reflexão sobre a postura hostil e reativa do ressentido frente a um universo de valores culturais na modernidade. Desatrelando-se, em grande medida, das fortes críticas dirigidas ao cristianismo e ao socialismo como fez Nietzsche e somando às suas investigações às reflexões freudianas sobre o mal estar na civilização, as críticas estabelecidas por Adorno ao ressentimento, nos direcionam, especialmente, à hostilidade e rancor perante a formação cultural.

Como ponto de partida, o fenômeno do ressentimento é investigado por Adorno (1995) como uma manifestação psicossocial, que ao mesmo tempo configura uma dinâmica psicológica cega e, essencialmente, repetitiva que engloba dados psicológicos naturais e carrega em si efeitos de relações concretas de poder, que embrutece os corpos e reduzem a vida a um modelo disciplinar unidimensional de corporeidade e subjetividade. Para autor, o ressentimento seria motivado, principalmente, pelo sentimento de impotência que assola os indivíduos contemporâneos diante do rumo da sociedade e da própria vida. Dessa forma, concebido como uma constelação de afetos - raiva, rancor e inveja - o ressentimento para Adorno corresponde subjetivamente às possibilidades regressivas que compõem, contraditoriamente, a própria cultura¹⁵, esta que ao longo de todo processo histórico solapou os momentos de discussão, crítica e intervenção dos indivíduos. Assim, segundo Adorno, 1995, p. 164:

Penso que, além desses fatores subjetivos, existe uma razão objetiva da barbárie, que designarei bem simplesmente como a da falência da cultura. A cultura, que conforme sua própria natureza promete tantas coisas, não cumpriu a sua promessa. Ela dividiu os homens. A divisão mais importante é aquela entre trabalho físico e intelectual. Deste modo ela subtraiu aos homens a confiança em si e na própria cultura. E como costuma acontecer nas coisas humanas, a consequência disto foi que a raiva dos homens não se dirigiu contra o não cumprimento da situação pacífica que se encontra propriamente no conceito de cultura. Em vez disto, a raiva se voltou contra a própria promessa ela mesma, expressando-se na forma fatal de que essa promessa não deveria existir.

¹⁵ Ao invocar o conceito de cultura, é preciso destacar certa oposição ao conceito de civilização: Como destaca Adorno e Horkheimer (1956, p.99) o termo *cultura* remete, historicamente, a valores e cultivos espirituais, já o termo *civilização*, nos transmite noções de progresso material.

O avanço civilizatório que em sua origem chegou a transmitir noções de avanços materiais, ao encaminhar as formas mais humanizadas da cultura, acabou reduzindo a confiança dos homens na própria civilização, no conhecimento e na educação. A relação desgastante entre a cultura e os indivíduos trouxe à tona as maiores insatisfações e impossibilidades possíveis para as vidas dos que precisaram corresponder, minimamente, as novidades técnicas, intelectuais e científicas. Diante desse engodo o ressentimento assumiria, para o autor, o papel de projeção negativa frente ao exterior, causando, prioritariamente, o impedimento de todos os seus aspectos sensíveis. Nesse primeiro momento, podemos conceber que o ressentimento agiria como uma válvula de escape apoiada essencialmente nas gratificações narcísicas contra as pressões sociais. Valendo-nos, como fez Adorno, das reflexões freudianas, o ressentimento se apresentaria assim, como um mal estar cultural, ou seja, apareceria como uma rebelião contra a civilização, indo além de uma repetição pura do arcaico e do mítico e se mostrando como a própria volta do arcaico dentro dos processos civilizatórios.

Quando todas as saídas reais, que poderia se tornar objeto da descarga afetiva (a estrutura econômica) e neutralizar a cartografia que poderia servir como diagnóstico crítico da situação, o ressentimento não leva muito tempo para abrir caminho criativamente por outras rotas. O fato de que a burocratização da sociedade e a impessoalidade do poder nas sociedades modernas não devem minar a possível cartografia lúcida do indivíduo ferido (CANO, 2011, P.123).

O tornando os indivíduos incapazes de agir adequadamente as prisões e estímulos da realidade. Essa situação, segundo o autor, acaba fazendo com que o indivíduo ressentido prefira se blindar e se vincular a afirmações fictícias criadas por ele próprio. Assim, oscilando entre a rebelião e o conservadorismo, o ressentimento se apresenta como uma fúria que concebe seu objeto de forma destorcida e sublimada. Nessa perspectiva, o ressentimento age tanto como um artefato de impotência, quanto *dopping* para outros afetos tristes e por meio do “narcisismo das pequenas diferenças” (FREUD, 1969, p.21) faz com que o indivíduo demonstre rancor e recalque para com a mudança e a aceitação, se estas não lhe convêm. Sendo assim, o ressentimento não apenas dá-se a ver enquanto um fato da vida psíquica dos indivíduos, mas insere-se num conjunto de elementos afetivos que estabelece vínculos e cria as realidades às quais experimentamos.

“Cultura verdadeira é aquela implicitamente crítica, e o espírito que se esquece disso vinga-se em si mesmo através dos críticos que ele próprio cria. Crítica é um elemento inalienável da cultura em si mesma contraditória e, com toda a sua inveracidade, a crítica ainda é tão verdadeira quanto a cultura é inveraz. A crítica não é injusta na medida que obedece mediante o não obedecer.” (ADORNO, 1986, p. 79).

Contudo, o ponto nevrálgico para Adorno (1995, p.150) diante da posição do indivíduo ressentido, forjada na mediação com a cultura, é a interrupção de qualquer abertura necessária para os processos formativos, ou seja, o ressentimento provindo do mal estar cultural se manifestaria, prioritariamente, como recusa deliberada dos aspectos emancipadores, estes que, mesmo através das densas contradições, perduram tanto na cultura, quanto nas manifestações culturais. Segundo Adorno o ressentimento, agiria como uma formação reativa, que se caracteriza assim como um “mecanismo de defesa” pelo qual o indivíduo renega seu desejo frente ao conhecimento.

Análogo ao a um impostor, o indivíduo passa a pertencer a uma esfera sintomática, na qual a prioridade é a produção cada vez maior de determinadas opiniões que possibilitam justificar o seu posicionamento contra o conhecimento, que muitas vezes, verdadeiramente necessitam. Consequentemente, entre o não querer e o desejar a experiência autêntica se degenera, acarretando assim “a incapacidade de autorreflexão, tanto no sentido intelectual quanto emocional, sob a carência expressada pelo conceito de falsa projeção” (BUENO, 2010, p.304). Dessa forma como destaca Adorno, o indivíduo ressentido, dispensando qualquer continuidade do juízo e da experiência, se vê provido por tais sistemas apenas como esquemas para subjugar a realidade e, mesmo não alcançando esta, se contentam em compensar essa falta repulsando o que lhe mostra como incompreendido. Toda a possibilidade do indivíduo contemporâneo de se abrir para experiências e elaborar o que foi apreendido é paralisada de tal modo que tudo que estimula ou indica alguma possibilidade de formação “acaba por contrair os nervos vitais” (ADORNO, 2010, p.17).

Se o medo, como dirá Adorno (1985), um dia nos direcionou ao esforço de desencantar o mundo, esse mesmo mundo desencantado, instrumentalizado e mecânico direcionou os indivíduos a desconsiderar o próprio medo e os demais afetos, condenando-os insensivelmente a clandestinidade. Desse modo, enquanto a ideologia moderna ocultar as possibilidades de conhecimento estrutural, preservar a ilusão de uma

autonomia individual e obrigar os indivíduos frustrados a reduzir o conhecimento concreto e impessoal da sua indignação, o ressentimento vai ser a melhor saída para ele.

2. “Educação para quê?”: a volta da consciência verdadeira.

Quando a relação entre os indivíduos e a cultura passa a ser obscurecida pela moral escrava, fria e ressentida, fica claro perceber que o projeto iluminista, que visava indivíduos ativos, corajosos, imponentes e donos do seu saber, acabou deixando pra trás sujeitos rancorosos, condescendentes, subservientes e há anos luz distantes das atuais possibilidades formativas. Dessa maneira em seu texto “Educação – para quê?”, uma das conferências radiofônicas transmitida em 26 de setembro de 1966, juntamente com eminente educador alemão Hellmut Becker, e posteriormente compilada na obra *Educação e Emancipação* (1967), Adorno faz alusão ao termo ressentimento associando-o diretamente à hostilidade à formação, como supracitado, ao rancor dirigido pelos indivíduos àquilo de que são privados. Conforme pontua Adorno (1995, p.150):

Gostaria de começar alertando para um fato psicodinâmico. Todas essas coisas não seriam simplesmente uma ausência de funções ou de possibilidades. Mas elas seriam provenientes de um antagonismo em relação à esfera da consciência. (...) se posso usar a expressão nietzschiana, um fenômeno do ressentimento. Essas pessoas odeiam o que é diferenciado, o que não é moldado, porque são excluídos do mesmo e porque, se o aceitassem, isso dificultaria sua “orientação existencial”.

Segundo Adorno (1995, p.149), ao discorrer sobre o planejamento educacional da Alemanha, concebe que ao longo do tempo a aversão à educação cresce cada vez mais entre as pessoas, sobretudo, durante a adolescência. Isso aconteceria, segundo o autor, pela vontade de se desvencilhar da consciência, ou melhor, do peso de experiências, em grande medida primárias, por julgarem que estas dificultariam o seu posicionamento. Segundo Adorno, diante do desejo de adaptação e da punição social, que emergem como principal funcionamento de uma sociedade que se ressent e, conseqüentemente, esquece o que se é e elimina as possibilidades do que ela poderia vir a ser, o ressentimento serviria como um grande orientador existencial para os indivíduos, uma vez que qualquer abertura para contestação ou às possibilidades formativas colocaria em cheque sobremaneira os seus ideais fixos.

Diante dessa constatação, Adorno ao pontuar o ressentimento acaba relacionando-o, essencialmente, ao ódio e ao rancor diante da exclusão do indivíduo daquilo que foi produzido pelo o seu próprio trabalho e pelo o que foi prometido tanto pela cultura, quanto pelas sociedades democráticas. Contudo, como o próprio autor afirma: “Seria má psicologia supor que aquilo de que se é excluído desperta tão-somente ódio e ressentimento; também desperta uma espécie de amor possessivo e intolerante” (ADORNO, 1995, p.45), afinal de contas, não é sem ambiguidades e esforços que os indivíduos se mantêm distantes e resistente as possibilidades formativas e as experienciação que ela carrega consigo. Como dirá Adorno (1995, p.150), é “rangendo os dentes” que os indivíduos escolhem para si a maneira mais confortável de suportar aquilo que eles muitas vezes não concordam ou que não está de acordo com a sua vontade. Todo o peso objetivo da adaptação e adequação é significativo na constituição da subjetividade do indivíduo ressentido.

Colocando como indispensável às forças sociais que se relacionam com a condição dos processos psíquicos e com as manifestações individuais contra a formação, Adorno, como citado anteriormente irá vincular de maneira proeminente o contexto do ressentimento como sendo a “própria esfera da semiformação”. Como dirá Adorno (2010, p.34):

Isto irrita e encoleriza a semicultura — quem sabe do que se trata quer sempre em tudo ser um sabichão. Um slogan semiculto que viu melhores tempos é o do ressentimento, pois a própria semicultura é a esfera do ressentimento puro, mas dele acusa o que quer que ouse conservar a função de autoconhecimento. Sob a superfície do conformismo vigente, é inconfundível o potencial destrutivo da semiformação cultural. Ao mesmo tempo que se apossa feticisticamente dos bens culturais, está sempre na iminência de destruí-los.

Como ponto alto da semiformação, o ressentimento, segundo Adorno, se relaciona essencialmente com o impedimento à experiência, movimento este que indica a violência com a qual são constituídas as subjetividades modernas. O conceito de experiência (*Erfahrung*) assumiu pelas próprias mãos da Teoria Crítica uma conotação contrária de como era postulado. Até então, pelas normas positivistas, o conceito de experiência propunha estritamente a aplicabilidade do conceito ao processo de investigação empírica, no sentido de método hegemônico para atingir uma verdade concreta. Nesse sentido a Teoria Crítica, age como ‘desmistificadora’ do uso restrito que se encontrava o conceito, passando a assumir um contexto de relação direta com o

mundo, ou melhor, uma apropriação viva dos objetos culturais que significa, como já pontuada anteriormente, o contato com conhecimentos novos e desconhecidos. Nesse sentido, a apropriação derivada da experiência objetiva tem como princípio a assimilação do que lhe causa estranheza, estabelecendo dessa forma um confronto direto com as contradições, que são ignoradas propositalmente pelos ressentidos.

A negação da experiência, segundo Adorno (1995, p.124) caminhará para a dissonância do indivíduo em relação a si mesmo e ao mundo que vive. Implicando, essencialmente, em uma repulsa cega e acrítica, que só servem unicamente para inflar reações furiosas e estereotipadas, a recusa da experiência, substituiria todo o processo de “continuidade da consciência em que perdura o ainda não existente e em que o exercício e a associação fundamentam uma tradição no indivíduo” (ADORNO, 2010, p.33), por um contexto cheio de certezas e idealizações vazias e incoerentes.

A relação entre a abertura à experiência, a disponibilidade ao conhecimento e a acessibilidade ao outro estaria ligada, segundo Adorno (1995, p.152):

O pensar em relação à realidade, ao conteúdo – a relação entre as formas e estruturas de pensamento do sujeito e aquilo que este não é. Este sentido mais profundo de consciência ou faculdade de pensar não é apenas o desenvolvimento lógico formal, mas ele corresponde literalmente à capacidade de fazer experiências. Eu diria que pensar é o mesmo que fazer experiências intelectuais.

Mas afinal, frente aos impedimentos à experiência, a recusa cega às possibilidades formativas e ao pensamento, quais as possibilidades de barrar e tornar os mecanismos ressentidos conscientes por meio dos processos educativos? Como pensar o processo formativo/educacional diante da sua negação total representada pelo ressentimento? Como devemos conduzir a educação dentro e fora dos muros escolares?

Voltando para o texto em questão, Adorno (1995) afirma que por um lado, todos os indivíduos têm, desde a primeira infância, condições de identificar os possíveis mecanismos que mediam sua interação com a cultura, além, claro, dos mecanismos que compõe as engrenagens da sociedade moderna, de modo que possam compreender todos os processos naturais que são forjados e vendidos pela sociedade instrumentalizada. Já, por outro lado, a cultura teria como dever fornecer possibilidades reais para a elaboração dos afetos que por vias civilizatórias foram negligenciados. É nesse segundo momento que o processo educativo, dentro e fora dos muros escolares, ganha o seu maior destaque nos escritos filosófico-educacionais de Adorno.

Nessa perspectiva, ao indagar “para onde a educação deve conduzir?”, ao invés de sugerir para que fins ela ainda seria necessária, Adorno centraliza o objetivo educacional a fim de ponderá-lo e não negligenciar seus aspectos. Dessa maneira, a discussão proposta por Adorno se torna imprescindível, uma vez que em outros tempos tanto o conceito de educação, quanto o conceito de formação se referiam a ordens substanciais e compreensíveis por si mesmos, baseados no contexto e na totalidade de uma cultura. Todavia, segundo Adorno e Becker, nos tempos do capitalismo tardio, tais conceitos, através da lógica institucionalizada, se tornaram inseguros, frágeis e problemáticos, merecedores de intensas e complexas reflexões. Nesse sentido:

Quando sugeri que nós conversássemos sobre “Formação ---- para quê?” ou “Educação ---- para quê?”, a intenção não era discutir para que fins a educação ainda seria necessária, mas sim: para onde a educação deve conduzir? A intenção era tomar a questão do objetivo educacional em um sentido muito fundamental, ou seja, que uma tal discussão geral acerca do objetivo da educação tivesse preponderância frente a discussão dos diversos campos e veículos da educação (ADORNO, 1995, 139-140)

Como passo inicial, atentando-se para o real objetivo educacional, Adorno (1995, p.141) destaca que, urgentemente, a educação deve romper com as diretrizes equivocadas da pedagogia moderna, esta que propõe modelos ideais a serem difundidos. Segundo o autor, o papel da educação, atualmente, tem muito mais a declarar sobre o comportamento no mundo do que servir como intermediadora entre os indivíduos e modelos preestabelecidos. O conceito de modelo ideal defendido pelos modelos pedagógicos modernos reside no modelo específico da *heteronomia*, isto é, um momento autoritário que é imposto a partir do exterior, que prevê incansavelmente o “direito de decidir a respeito da orientação da educação do outro” (ADORNO, 1995, p.141). Segundo o autor, a educação jamais pode se aprisionar a um processo de modelagem de pessoas, pois ninguém possui o direito de modelar alguém a partir de fora, e muito menos pode ser concebida como uma atividade, vinculada apenas à transmissão de informações, transformando os sujeitos em meros depósitos de coisas mortas. Impreterivelmente, a educação para Adorno, tem como obrigatoriedade difundir elementos emancipatórios, difundir efetivamente a produção de uma consciência verdadeira.

A educação, dessa forma, se tornaria uma exigência política e ética, pois uma democracia que pretende atuar conforme o seu conceito exige pessoas emancipadas. Segundo Adorno (1995, p.142) uma democracia que defende ideais contrários ao da

emancipação, isto é, contrários “à decisão consciente independente de cada pessoa em particular”, não passa de uma antidemocracia, ou seja, mesmo que os indivíduos tenham suas concepções sustentados por planos democráticos, se suas ideias não partem da origem de uma consciência emancipada, seguiram permanecendo como “coletivistas reacionárias”, estas que temos o dever de se opor, tanto pela política quanto por plano mais profundos.

Isso seria inclusive da maior importância política; sua ideia 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 efetiva só pode ser imaginada enquanto uma sociedade de quem é emancipado. (ADORNO, 1995, p.141-142)

Antes de prosseguirmos, é importante pontuar, mesmo que brevemente, que para Adorno é necessário tomar um certo cuidado com a conversão do conceito de “homem emancipado” como um ideal orientador. Para Adorno, (1995, p.143) é de extrema importância levar em conta como o conceito de emancipação compõe a prática educativa, uma vez que para o autor esse conceito deve ser inserido efetivamente na prática educacional.

O conceito de emancipação para Adorno (1995, p. 142) é dialético, e, por tanto, concentra em si duas problemáticas: a primeira estaria ligada a própria organização do mundo, este que pela supremacia de uma classe dominante, converteu-se em sua própria ideologia, acarretando uma dominação e uma pressão tão densa sobre as pessoas que passa a superar qualquer contexto educacional. Nessa perspectiva, o conceito de emancipação seria efetivamente idealista no sentido ideológico se o peso do obscurecimento da consciência pelo existente fosse negligenciado. A segunda problemática relaciona-se diretamente aos contextos da racionalização e conscientização do existente, este que envolve tanto o movimento de interação, quanto o movimento de adaptação. Segundo Adorno, é nesse exato momento que se constitui a tensão dialética do conceito de educação, pois a educação seria “impotente e ideológica” se não se importasse com os objetivos concretos da adaptação e, ao mesmo tempo, seria questionada caso fizesse jus a essa condição.

Nesse sentido, a educação para Adorno, teria como obrigação preparar os indivíduos para se orientarem no mundo, pois a adaptação, ao contrário, produz intensamente o ajustamento do indivíduo diante a ordem vigente. Desse modo, o

processo educativo teria que ser voltado, estritamente, a consciência e para a racionalidade. Em tom de alerta, Adorno (1995, p. 143-144) afirma que:

Produzindo nada além de *well adjusted people*, pessoas bem ajustadas, em consequência do que a situação existente se impõe precisamente no que tem de pior. Nestes termos, desde o início existe no conceito de educação para a consciência e para a racionalidade uma ambiguidade. Talvez não seja possível superá-la no existente, mas certamente não podemos nos desviar dela.

O processo de adaptação é, incansavelmente, imposto sobre os indivíduos, e o ressentimento facilita a aceitação dessa condição. Diante da realidade coercitiva e ideológica, os indivíduos a se ver nessa condição buscam, como afirma Adorno (1995, p.146), um realismo exagerado, identificando-se assim ao agressor. Para o autor, é justamente esse realismo superestimado que deve ser uma preocupação para a educação. O processo educativo vindo seja da família, dos bancos escolares, ou até mesmo de forma mediática, não deve de forma alguma fortalecer esse espectro da adaptação, pelo contrário e urgentemente, ele deve impor aos indivíduos a resistência diante dessa acomodação. Esse processo, para tanto, teria que começar na primeira infância.

A questão sobre a educação infantil é categórica nas reflexões adornianas, segundo o autor é neste período que todo o caráter, mesmo daqueles que posteriormente praticarão crimes, começa a se formar. É na primeira infância que se forma toda a psicologia profunda dos indivíduos. Desse modo, desde a primeira infância que deve se desenvolver uma educação crítica que rompa com o realismo desenfreado. Conforme pontua o autor, é necessário se atentar ao que das crianças conseguem ou não aprender hoje em dia, pois segundo Adorno (1995, p. 146) o indescritível o empobrecimento do repertório de imagens, da linguagem, da expressão e da riqueza de *images* sem a qual elas crescem.

Nesse sentido, para exemplificar melhor o *déficit* do sistema escolar em realizar experiência, no aforismo *Instituição para surdos-mudos*, que compõe a obra *Minima Moralia* (1945), Adorno remete à zona de “contágio paranóico”, no qual, por meio da disseminação de datas, números e palavras, a educação se limita a inculcar nos indivíduos conhecimentos pré-moldados e pragmáticos, impedindo que se desenvolva a autorreflexão e o pensamento crítico. Tais indivíduos – dirá Adorno – tornam-se fantoches de si mesmos, pelo desenvolvimento de um preparo instrumental para a vida:

“Enquanto as escolas adestram as pessoas no uso da fala, assim como na prestação dos primeiros socorros às vítimas de trânsito e na construção de planadores, os alunos emudecem cada vez mais. Eles são capazes de fazer conferências, suas frases qualificam-nos para o microfone diante do qual se veem como representantes da média das pessoas, mas a capacidade de falarem uns com os outros se atrofia. Pois esta pressupõe ao mesmo tempo experiências dignas de serem comunicadas, liberdade de expressão, independência e, ao mesmo tempo, relacionamento.” (ADORNO, 1994, p. 120)

A reflexão posta acima por Adorno nos ajuda a pensar sobre as contradições e tensões do papel da escola voltada fortemente para a adaptação, ou melhor, para a média das pessoas – crianças, jovens ou adultos –, que, conseqüentemente, resulta em um atrofiamento da capacidade de realização de experiências e também da própria capacidade de comunicação entre elas. Quando a formação é fixada em uma zona de conforto, o falar, nesse sentido o comunicar-se assume um “ar maligno”, e se transforma em esporte, isto é, as palavras passam a pertencer, como supracitado, a uma zona de contágio paranoico, no qual as pessoas se desacostumaram a olhar para os lados desconsiderando a si mesmas e os outros. Nessa perspectiva, fica claro como estamos distantes daquilo que poderíamos ser como humanidade. Na mesma velocidade que as pessoas se qualificam o emudecimento se propaga, tudo em nossa comunicação é pre-programada, a nossa fala não deriva mais da elaboração sobre o real, se tornou uma fala consensual, desenvolvida de acordo com alguns slogans, alguns jargões, conversas típicas de bar, banalizadas, desprovidas de conteúdos e de autorreflexão.

Frente aos elementos correlatos à sobrevivência do ressentimento no campo educativo, Adorno começa apontando os caminhos que não se deve seguir: a “educação pela dureza”. De acordo com Adorno (1995, p.128), a história do desenvolvimento educativo foi embasada, pela necessidade de viabilizar a internalização disciplina, esta que teria como função central fazer o alunado a se concentrar no aprendizado. Os métodos disciplinares, usados por professores para assegurar a atenção dos alunos em seus discursos, fundamentaram essencialmente castigos físicos, podemos destacar como mais utilizada a palmatória¹⁶. Segundo Antônio Zuin (2008, p.589), tais gestos disciplinares sempre foram justificáveis pelas chamadas “boas intenções” ou “para o bem do aluno”. Nesse sentido para conseguir sobreviver, é necessário suportar.

¹⁶ “Dar a mão à palmatória se metamorfoseia no adágio popular que alude ao reconhecimento do erro daquele que praticou, mas isso não significa que tal reconhecimento esteja desprovido tanto do sentimento de autocritica quanto do desejo de vingança” (ZUIN, 2008, P.589)

A educação voltada para disciplina e baseada na força, fundamenta a criação de homens, que, na visão dos algozes, lhes parecem adequados, pois a ideia de virilidade defendida por estes, consistia diretamente “num grau máximo da capacidade de suportar dor” (ADORNO, 1995, p.128). Todavia, como alerta Adorno, a concepção de uma educação severa é drasticamente ilusória e equivocada, pois essa ideia de “suportar a dor” há muito tempo se converteu, em uma desculpa para o masoquismo. O contexto é tão desesperador que, conseqüentemente, não há mais diferença entre a dor do próprio indivíduo e a dor do outro, ou seja, a pessoa que é ser severo consigo mesmo, conseqüentemente, será severo com os outros ao seu redor, tendo como parâmetros a vingança de uma dor que precisou ocultar e reprimir.

Nessa perspectiva, Adorno destaca que é de extrema importância analisar as experiências iniciais de cada indivíduo na escola. É preciso identificar, para posteriormente se opor a toda filiação e hábitos populares que tem como pressupostos ritos de iniciação embasados, principalmente, em dores físicas para que os indivíduos se sintam filiados. Faz-se necessário que a educação não enalteça a dor e muito menos fortifique a capacidade do indivíduo em suportá-la. Como dirá Adorno (1995, p.129).

A educação precisa levar a sério o que já de há muito é do conhecimento da filosofia: que o medo não deve ser reprimido. Quando o medo não é reprimido, quando nós permitimos ter realmente medo quanto esta realidade exige, então justamente por essa via desaparecerá provavelmente grande parte dos efeitos deletérios do medo inconscientemente reprimidos

Por fim, Adorno (1995, p.151) destaca que uma educação para experiência é análoga a uma educação para imaginação, pois uma educação apenas de cunho realista conduz os indivíduos para uma aridez, que precisamos preferivelmente nos opor. Nesse sentido, fazendo menção acerca da individualidade, Adorno afirma que temos como dever nos opor a uma educação que preza pelo anti-individualismo autoritário. Mesmo sendo uma tarefa difícil, como coloca o autor, uma educação que tem como finalidade a individualidade não deve e não pode ser postulada, pois as possibilidades sociais reais, os processos de trabalho não carecem mais de possibilidades reais de individuação, ou seja, objetivamente não exigem mais as propriedades especificamente individuais. A não individuação propagada pelas sociedades modernas promove, segundo o autor, o enfraquecimento do eu. Contudo se faz necessário ressaltar que a insistência em uma pessoa individualizada, apenas em seus interesses próprio, que se considera como fim

ultima, se mostra bastante problemática para Adorno, como podemos perceber anteriormente.

Adorno (1995, p. 153), ressalta que a individualidade se forma pela experiência do não-eu no outro. Dessa forma, dialeticamente, uma educação sem indivíduos é opressiva e repressiva. Nesse sentido, o dever da educação tem que ser pontual, tem que tornar conscientes as amarras que colaboram para o embrutecimento dos indivíduos, seja no sentido emocional ou no sentido intelectual, pois o indivíduo só deixará o ressentimento de lado se for um núcleo impulsionador de resistência. Uma educação visando à dissolução do ressentimento, para Adorno, pode ser entendida como uma atitude de intensa transformação da própria consciência individual e coletiva, na qual se faz possível pensar por meio de uma ação incessante a própria presença do homem na história. Mesmo não possuindo total controle sobre a transformação da instabilidade social, a educação providencia a possibilidade do desenvolvimento da consciência, para que esta, em condições de autonomia, seja capaz de reconhecer os mecanismos que tendem a perpetuar atitudes ressentidas no interior da civilização.

2.1. “O que significa elaborar o passado?”: o papel da memória na luta contra o ressentimento no campo educativo.

Vimos até aqui, que o ressentimento é um movimento defensivo e paranoico: que ataca, julga e exclui qualquer manifestação que possa, minimamente, por em dúvida o seu posicionamento ou opção. Entretanto, para além dessa “inercia reativa”, como pontuamos nas investigações anteriores, o ressentimento para Adorno se esconde na falha de uma elaboração efetiva do passado, pois ao desconsiderar as causas que produzem certos fenômenos, permite-se que certas convicções e ideologias sociais que deram origem a atos de extrema violência no passado se perpetuem no presente continuamente. Nesse sentido:

O desejo de libertar-se do passado justifica-se: não é possível viver à sombra e o terror não tem fim quando culpa e violência precisam ser pagas com culpa e violência; e não se justifica porque o passado de que se quer escapar ainda permanece muito vivo (ADORNO, 1995, p.29)

Brevemente, antes de prosseguirmos efetivamente para o texto de Adorno que aborda a elaboração do passado, é necessário compreender como o próprio

ressentimento atravessa a construção da memória dos indivíduos. Em sua obra intitulada *Ressentimento* (2011), a autora Maria Rita Kehl nos chama atenção para a memória como subproduto do ressentimento e, sobre a máxima, que há situações que o lembrar é tão mais importante do que o esquecer, a autora, coloca como central a problemática do esquecimento, mas não pela superação de um agravo, mas pelo recalque das suas “marcas mnêmicas” (KEHL, 2011, p.309).

Segundo a autora, em relação ao passado, o ressentimento agiria como um catalizador sensível e afetivo da construção da memória. Dessa forma, o ressentimento se manifestaria como monopolizador de acontecimentos passados e, através do recalque, não o transformaria em esquecimento, mas sim em repetição. Ou seja, tudo o que é recalcado pelo ciclo vicioso do ressentimento, sempre irá retornar nas formações de lapsos, fantasmagorias ou sintomas. Como destaca a autora (2011, p.309), todo inconsciente é atemporal, quanto mais recalcado mais permanece vivo, preservado especialmente na forma de representações psíquicas “relacionadas indiretamente ao vivido por meio de cadeias associativas”.

Conforme afirma Kehl, a memória da injustiça e do sofrimento alimentam o ressentimento, uma vez que o mesmo preserva as antigas vítimas na mesma posição que ocuparam em tempos passados, conservando os ganhos secundários e a má consciência. O apego à memória do passado configura para autora um tipo de “envenenamento psíquico”¹⁷, caracterizado pela falta de ação, pela passividade do ressentido frente a alguma ofensa que lhe foi direcionada. O ressentido não se permite responder a altura algo que o tenha prejudicado, reorientando assim todos os impulsos agressivos, impedidos de descarga, em direção ao eu, criando dessa forma “uma disposição passiva para queixa e a acusação, assim como a impossibilidade de esquecer um agravo” (KEHL, 2011, p.164). Como resultado, imerso na proteção de uma covardia narcísica, o ressentido se fecha para os desejos que o rodeiam, ofendendo-se dessa forma com a ousadia daqueles sujeitos que não agem como ele. Esse movimento inverso das reações, segundo a autora, se configura como um eterno ruminar ressentido e diante da repetição da queixa e da acusação contra o outro, supostamente responsável pelo prejuízo que sofreu, revela que o esquecimento do agravo não está em seus planos.

Assim, segundo Kehl, enquadrar a memória através do ressentimento é escolher testemunhas autorizadas para não correr risco de inautenticidade, contudo esse controle

¹⁷ Termo cunhado por Max Scheler em seu texto *L’homme du ressentiment*, 1912.

da memória a torna em objetos materiais, paralisada e solidificada no tempo. Nesse sentido, temos que tomar cuidado com quem enquadra nossa memória e, e principalmente em quais molduras colocamo-las.

Mas não se pode lembrar de tudo, sempre. O excesso de apego à memória do passado impede a ousadia criativa, que é sempre um salto no escuro. Impede a alegria inocente que nos permite, vez outra, olhar o mundo com olhos novos (KEHL, 2011, p.310).

Mas, afinal como devemos pensar a memória? Que destino dar a ela? O que fazer quando todas as memórias que foram construídas se nutrem de dor, vergonha, magoa, e, essencialmente, de ressentimento é silenciada pela falta de coragem, força e verdade?

Em seu texto *O que significa elaborar o passado?*, apresentado pela primeira vez em 1959 em uma conferência para educadores e que posteriormente compôs uma série de debates na Rádio Hassen, Adorno investiga a ideia de elaboração do passado como trabalho efetivo para lidar com as atrocidades que acometeram a Alemanha ao longo do século XX. A elaboração do passado, segundo o autor, se caracterizaria diretamente com a impossibilidade de esquecer os feitos cometidos pelo regime nazista, para o autor, a elaboração do passado seria uma exigência não só para o território alemão, mas para o resto do mundo. Nesse sentido, a reflexão se encaminharia para a máxima dos seus escritos filosófico-educacionais, que seria o impedimento da repetição de Auschwitz.

Segundo Adorno, a relação entre passado e presente incorre na necessidade de criar consciência dos agravos passados sem cair em um reducionismo idealista. Pois, sem o movimento contínuo da reflexão da memória, é quase impossível, nos dias atuais, fazer uma análise honesta e sincera sobre os tempos passados. Conforme aponta Adorno na *Teoria da Semiformação*.

A semiformação é uma fraqueza em relação ao tempo (ADORNO, 1972b, p.230), à memória, única mediação capaz de fazer na consciência aquela síntese da experiência que caracterizou a formação cultural em outros tempos. Não é por acaso que o semiculto faz alarde de sua má memória, orgulhoso de suas múltiplas ocupações e da consequente sobrecarga” (ADORNO, 2010, p.33).

Assim, como esfera do ressentimento, a semiformação, desenvolvida por Adorno e nos capítulos anteriores deste trabalho, estabelece implicações entre o tempo e

a memória. Nessa perspectiva, o que ocorre é o enfraquecimento da síntese consciente da experiência cultural, feita pela memória. A questão, nesse sentido, que Adorno desenvolve, é determinante e objetiva: o esquecimento do passado é uma tentativa autojustificada, ou seja, uma tentativa consciente de se livrar do peso do passado. Já que em “casa de carrasco não se deve lembrar a força para não provocar ressentimento” (ADORNO, 1995, p.29), o sofrimento das vítimas do nazismo se tornam insuportáveis, e quando negadas a sua elaboração, todo esse sofrimento reforça friamente a interiorização dos sujeitos. A colocação adorniana é certa, aos assassinos o que lhe resta é subtrair a única coisa que nossa impotência pode lhe oferecer: a lembrança!

Ao mesmo tempo em que os algozes se pré-disponibilizam em minimizar, por meio do esquecimento, os horrores nazistas, é incompreensível a falta de vergonha dos indivíduos frente às atrocidades. Segundo Adorno (1995, p.33), a utilização de argumentos como o de que teriam “sido assassinados apenas cinco milhões de judeus, e não seis”. Além disto, a contabilidade da culpa visa meramente quantificar o assassinado administrado de milhões de inocentes e, o que é pior, desmesurar o mal praticado, como se as reais vítimas tivessem dado motivos para que isso tivesse acontecido com elas. Nada de novo sob o sol!

Após a Segunda Guerra Mundial, se tornou flagrante na Alemanha, uma imagem terrível de uma humanidade sem memória, dependente emocionalmente de um passado recente e aterrorizante. Segundo Adorno (1995, p.34), tanto a memória e o tempo, quanto a lembrança foram liquidadas e os seus valores foram reduzidos a restos irracionais. A memória, o lembrar e o sentir seguiram a lógica da progressiva racionalização do desenvolvimento da produção industrial. O próprio desenvolvimento da sociedade burguesa, como destaca o autor, datou a memória como um mero produto da decadência de uma humanidade sobrecarregada de estímulos e que não consegue dar conta dos mesmos. A lei que opera é a lei da troca, do cálculo e não tem espaço para resto, só para excedentes, nas palavras de Adorno “ a troca é atemporal, tal como a própria razão, assim como, de acordo com sua forma pura, as operações da matemática excluem o momento temporal”.

Mesmo tendo suas possibilidades reduzidas pelos pressupostos sociais, econômicos e políticos, a ação de contrapor Auschwitz deve ser impulsionado, especialmente, pelo lado subjetivo dos indivíduos. Uma vez que o genocídio administrado se vincula a expressão dialética do esclarecimento, vinculado

principalmente a uma estrutura psíquica e social coisificada, Adorno nos chama a atenção para a necessidade de utilização de métodos psicanalíticos para investigar os comportamentos dos culpados da Alemanha nazista. Para que seja possível desvendar como eles se tornaram assim, “despreocupados” com suas ações, a medida cabível é a colaboração para investigação da sua gênese, isto é, o reconhecimento das suas contradições tanto internas, quanto externas, que possibilitaram atitudes tão aterrorizantes assim.

“É preciso reconhecer os mecanismos que tornam as pessoas capazes de cometer tais atos, é preciso revelar tais mecanismos a eles próprios (...). Os culpados não são os assassinos, nem mesmo naquele sentido caricato e sofista que ainda hoje seria agrado de alguns. Culpados são unicamente os que, desprovidos de consciência, voltaram contra aqueles seus ódio e sua fúria agressiva. É necessário contrapor-se a tal ausência de consciência, é preciso evitar que as pessoas golpeiem para os lados sem refletir a respeito de si próprias.” (ADORNO, 1995, p.144)

Em seus textos intitulados *Verdade e Memória do passado; O que Significa o Passado e Memória, História e Testemunho* que compõe sua obra *Lembrar, Escrever e Esquecer* (2009), a autora Jeanne Marie Gagnebin destaca que a relação entre o passado e o presente é essencialmente histórica e que a verdade sobre o passado remete, primeiramente, a uma ética da ação presente, em vista, a uma problemática de adequação entre palavras e fatos. Apoiando em Walter Benjamin, a autora destaca sua provocação: apoderar-se do passado é se apoderar de perigo e articulá-lo historicamente não implica necessariamente conhecê-lo tal, como dizem que ele propriamente foi.

Segundo Gagnebin (2009, p.42), diante da percepção benjaminiana, em romper com o ideal historicista burguês que concebe o passado por uma descrição exaustiva e tendenciosa, falar sobre o passado não descrevê-lo como um objeto físico, mesmo diante de toda dificuldade e entrelinhas que podemos encontrar pelo caminho. O modelo positivista, como destaca a autora, tem como objetivo nivelar por baixo a História, causando a substituição de uma História verdadeira por uma História universal e absoluta, como se fosse a única certa. O paradigma positivista teria como obsessão, eliminar a historicidade do discurso teórico, ou melhor, a relação específica que o presente mantém com algum momento específico do passado.

Nesse sentido, diante desse relativismo apático, a autora, nos alerta para o âmbito da verdade histórica. Concebida como não factual no sentido, de ser analisada unicamente pelas ciências experimentais, a verdade histórica, segundo a autora, não

pode se esgotar através de procedimentos de adequação e verificação. Segundo Gagnebim (2009, p.43)

Preconizar um conceito de referência – de verdade – que de conta do *enraizamento* e da *pertença* (*appartenance*) que precede a relação de um sujeito a objetos é uma atitude radicalmente do relativismo complacente, apático e dito pós-moderno, que de fato, nada mais é que a imagem invertida e sem brilho de seu contrário, o positivismo dogmático.

Assimilar a história como ela foi, para posteriormente contá-la sem cair em armadilhas ressentidas, é uma responsabilidade ética. Para tanto, segundo a autora, a remodelação da experiência e a reconstrução do passado se baseia nos rastros deixados por ele. O conceito de rastro trabalho pela autora vincula essencialmente, aos estudos de Ricoeur, que enfatiza que a linguagem histórica nunca deve encaminhar os indivíduos por uma “limpeza preventiva” (Gagnebim, 2009, p.43) do passado. O rastro, pela tradição filosófica e psicológica, contem, intrinsecamente, uma fragilidade essencial, ao mesmo tempo em que inscreve na lembrança uma presença que não existe mais ele corre sério risco de desaparecer definitivamente. Dessa forma, quando utilizamos o conceito de rastro para refletir sobre a constituição de uma memória, colocamos esta em uma tensão entre presença e ausência, nas palavras da autora “presença do presente que se lembra do passado desaparecido, mas também da presença do passado desaparecido que faz sua irrupção em um presente evanescente” (GAGNEBIM, 2009, p. 45). Ao mesmo tempo em que esse conceito dá uma riqueza à memória a torna frágil.

Mesmo diante da fragilidade essencial da memória, a aceitação do conceito de rastro, segundo a autora, nos previne de não cairmos em uma definição, no mínimo, constrangedora da história. Conforme afirma Gagnebim (2009, p.50), a máxima exigência é lutar contra o esquecimento e a denegação, é lutar, contra a mentira, e, principalmente contra a sabotagem trazidas por uma definição dogmática de verdade. Dessa forma, refutando as teses revisionistas, aniquilações de provas não devemos esquecer, mas não como faz o ressentido, no sentido, de ruminar, cuidar do agravo sofrido, pelo contrário, precisamos elaborar os fatos acontecidos no passado, colando cada culpado diante da sua responsabilidade, inclusive nós mesmo.

Enarrar o passado, alimenta a crueldade de esquecer, ou aprisiona o indivíduo no passado, como se esse fosse o lugar mais seguro do mundo. Contar uma história por

cima, tendenciosamente, é se favorecer do esquecimento. Assim, como tarefa altamente política e ética:

“lutar contra o esquecimento e a denegação é também lutar contra a repetição do horror. Tarefa igualmente ética e, num sentido amplo, especificamente psíquica: as palavras do historiador ajudam a enterrar os mortos do passado e a cavar um túmulo para aqueles que dele foram privados. (...) A preocupação com a verdade do passado se completa na exigência de um presente que, também, possa ser verdadeiro” (GAGNEBIN, 2009, p. 47)

Até aqui, é fácil perceber que a preocupação com a memória assume atualmente traços bem específicos, pois não estamos mais inseridos em uma tradição de memória viva, oral, comunitária e coletiva. Lembrar não é mais orgânico, ou é estratégico ou tendencioso. Ser saudosista, segundo Gagnebin (2009, p.97), para com os tempos passados não é uma ação fluída, mas sim pretensiosa e, no caso do nosso tempo ressentido, perigosíssima. Para manter uma memória viva hoje em dia nos apoiamos em pilhas e pilhas de papéis descartáveis; organizamos colóquios, recolhemos documentos, números especiais, porque perdemos a noção de narrar algo, e principalmente, ter alguém para compartilhar, que esteja disposto a escutar.

Não se trata de lembrar o passado para permanecer na queixa, na acusação, na transferência de responsabilidade, o esforço da elaboração do passado deve se concretizar em um gesto de explicitação, igualmente, a respeito do próprio presente. Elaborar o passado, segundo Gagnebin, transcende os papéis de juiz e acusado. Lembrar do passado não é sinônimo de culpabilidade, como pretende o indivíduo ressentido.

De fato, falar sobre o ressentimento, dos afetos mal elaborados é um movimento perigoso, pois, em grande medida, colocamos em questionamento o nosso próprio exílio emocional, do nosso próprio conforto frente a responsabilidade. A exigência de se estabelecer uma memória, segundo Gagnebin (2009, p. 55), que elabore o passado, tem que levar em conta as grandes dificuldades que pesam sobre a possibilidade de narração, sobre a possibilidade da experiência comum e sobre a possibilidade da transmissão e do lembrar. Não é lembrar por lembrar, remoer, ruminar, isso a condição do ressentimento já faz com maestria. O lembrar aqui é elaboração de algo para que não se repita. Preservar o que nos é de direito e apagar o que não cabe mais, o que sufoca.

De certo há eventos que não se consegue esquecer, contudo há eventos que necessitam serem esquecidos. Quando há um enclausuramento fatal no círculo vicioso do ressentimento, a memória passa a ser um veículo de gozo para o ressentido, uma vez,

por vias da culpabilidade tal indivíduo é sempre prejudicado. Por não se reconhecerem nas consequências de seus atos, permanecendo na acusação, o ressentido não estabelece nenhuma abertura em relação ao presente. Como dirá Gagnebin (2009, p.91)

Em vez de repetir aquilo que se lembra, abre-se aos brancos, aos buracos, ao esquecido e ao recalcado, para dizer, com hesitações, solavancos, incompletude, aquilo que ainda não teve direito nem à lembrança nem as palavras. A rememoração também significa uma atenção precisa ao presente, em particular a estas estranhas ressurgências do passado no presente, pois não se trata somente de não se esquecer do passado, mas também de agir sobre o presente. A fidelidade ao passado, não sendo um fim em si, visa a transformação do presente.

Por fim, já que o ressentimento é um abuso frente à memória, uma fixação doentia ao passado, que incapacita o indivíduo viver bem o presente, a única possibilidade do passado ser elaborado seria necessário o desenvolvimento de uma sociedade esclarecida. A exigência educativa aqui é a de “um não-esquecimento”, contudo, vinculado, estreitamente a uma análise esclarecedora, que tem por obrigação produzir instrumentos de análise para melhor esclarecer o passado. Mesmo tendo muita clareza dos limites que uma pedagogia iluminista possa apresentar - uma vez que por um lado a ordem econômica leva, em grande medida, os indivíduos a se assegurar de ideologias racistas e fascistas, mais do que disposições subjetivas individuais -, e que, a pedagogia emancipadora atinge, geralmente, os indivíduos que já possuem uma predisposição para “ideais emancipatórios”, a defesa da necessidade e do poder da *Aufklärung*¹⁸ continua imprescindível.

Nesse sentido, como possibilidade efetiva de esclarecimento em relação ao passado, Adorno encaminha suas reflexões para o âmbito da educação, destacando a mesma como uma “vacinação preventiva contra a barbárie”, no caso contra o ressentimento. Segundo Adorno (1995, p.67), no momento em que a educação se

¹⁸ A questão da palavra-chave esclarecimento (*Aufklärung*), é que a mesma expressa uma maior clareza a consciência racional do que as expressões “memória” ou “lembrança”, isto é, por mais que a palavra esclarecimento seja utilizado de forma recorrente no cotidiano comum, “conduzindo uma atividade de clarificação, explicação ou atividade pedagógica”; no sentido de combater “a magia, o medo, a superstição, a denegação, a repressão e a violência”, como exposto na obra *Dialética do Esclarecimento*, a expressão esclarecimento, segundo Adorno, não sacraliza a memória, mas insiste primeiramente em um esclarecimento racional (GAGNEBIN, 2009, p. 101).

mostra como materialização cultural desta elaboração do passado, a mesma se volta essencialmente para o sujeito, com finalidade de reforçar a sua autoconsciência e, por via também o seu eu. Sendo uma arma fundamental, a educação animada pela reflexão crítica possibilitaria o reconhecimento dos mecanismos que animam os indivíduos em cometer tais atos e, tirando as vendas de seus olhos revelaria “tais mecanismos a eles próprios, procurando impedir que se tornem novamente capazes de tais atos, na medida em que se desperta uma consciência geral acerca desses mecanismos” (ADORNO, 1995, p 121).

Portanto, educação que pretende lutar contra o esquecimento e contra a experiência não autêntica que provém desse desligamento entre passado e presente, passa a assumir um papel de extrema importância na filosofia adorniana. Retomando o princípio de que “o perigo de que tudo aconteça de novo está em que não se admite o contato com a questão, rejeitando até mesmo quem apenas a menciona, como se, ao fazê-lo sem rodeios, este se tornasse o responsável, e não os verdadeiros culpados” (ADORNO, 1995, p. 125), Adorno destaca que o passado só estará devidamente elaborado, a partir do momento em que todas as causas objetivas que animaram a barbárie estiverem eliminadas, pois “o encantamento do passado pôde manter-se até hoje unicamente porque continuam existindo as suas causas” (ADORNO, 1995, p. 49)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo desta dissertação intentamos compreender as implicações da semiformação como ressentimento no campo educativo por meio da investigação dos mecanismos subjetivos do ato de ressentir-se e sua relação com a pseudoinviduação. A fim de construir um embasamento teórico consistente e possibilidades formativas contra tal afeto os procedimentos metodológicos empregados nesta pesquisa consistiram no estudo de conceitos-chave para Teoria Crítica adorniana. Para tanto, o nosso trabalho se dividiu em três importantes momentos.

No primeiro momento apontamos os caminhos, digamos, tortuosos que o conceito de formação cultural (*Bildung*) passou ao longo da sua formulação. Essa reflexão sobre o conceito em si, como pode ser percebido durante o seu desenvolvimento teórico, trouxe grande relevância para o início das nossas reflexões, uma vez que através dele abriu possibilidades de entendimento sobre o surgimento do conceito de Semiformação (*Habbildung*), este que é indispensável para associarmos o ressentimento com os dias atuais. Lançando luz ao conceito de formação foi perceptível à expansão de sua sombra, a semiformação direciona nossa compreensão para os impeditivos da vida administrada e para a frieza disseminada por ela.

Já no segundo capítulo trouxemos a superfície a potencialização da semiformação: pseudoindividualidade. Esse momento concentra a nossa atenção, principalmente, no desaparecimento da razão objetiva e nas consequências que isso causou na subjetividade do indivíduo e, por meio também da perda econômica da sua individualidade, destacamos as danificações da categoria de indivíduo e seus impasses frente às promessas esquecidas pelos processos civilizatórios. Esse segundo momento nos trouxe a tona a importância dos motivos que transformam as pessoas em indivíduos ressentidos, furiosos com aqueles que conquistam ou ousam ser aquilo que realmente são.

No último momento, lançamos o desafio: compreender a fundo o movimento do mundo do ressentimento em relação com o declínio do indivíduo. Voltamos toda nossa reflexão para os impeditivos formativos alimentados pelo movimento de ressentir-se. De início focamos em demonstrar o declínio da autorreflexão, este que coloca o indivíduo em um ciclo viciante de intolerância e de irresponsabilidade frente ao seu meio e aos outros que o compõe. O indivíduo ressentido não empreende para si os

processos de elaboração tanto emocional, quanto intelectual exigidos pela vida, ele se conforta por meio da transferência da sua culpa, da sua responsabilidade e por meio da recusa de tudo que possa abrir seus olhos e colocar em cheque suas crenças absolutas. Nesse sentido, por meio da má elaboração dos afetos que machucam, da supervalorização da memória, da supervalorização de um agravo e da ruminação do passado destacamos a maior exigência política e ética capaz de conduzir os elementos emancipatórios e trazer à tona os mecanismos que animaram os comportamentos ressentidos. Para tanto, foi fundamental colocarmos como movimento central a elaboração do passado, esta que destacando a memória como ponte que interliga o presente com o passado oprimido, se torna uma possibilidade efetiva, ética e política contra o peso das promessas não cumpridas.

Assim, diante das colocações precedentes, enfatizamos que para o fenômeno do ressentimento seja elaborado, é necessário lançar luz sobre o assunto para que, posteriormente, seja possível a produção de um conhecimento esclarecido que impulse efetivamente a formulação de medidas de resistência contra tal afeto. Tomamos como exemplo a dissolução dos elementos de frieza, que a própria educação transmite quando se volta unicamente para o aspecto técnico e utilitário do conhecimento. Nessa perceptiva, o fio condutor da educação tem que priorizar a produção de uma consciência verdadeira, colocando como prioridade a formação de uma nova consciência, de caráter autônomo (ADORNO, 1995, p.141), esta que retomando a virtude de pensar, possibilita que o indivíduo estabeleça experiências genuínas com o mundo ao seu redor. Assim, num sentido preciso, o indivíduo e tampouco precisará de projeções e identificações tranquilizantes. Como destacou Gagnebin (2009, p.95), os indivíduos não precisarão mais de heróis, pois eles possuirão plena consciência da sua fragilidade primeira, desenvolvendo assim força suficiente para resistência, esta que por sua vez bate de frente com os apelos ilusórios e secundários. A partir do momento em que o indivíduo lança luz ao seu interior e elabora seus afetos, ele não se deixa levar, na se torna cúmplice do processo.

Dessa forma, a educação visando o trabalho ético e político da elaboração do passado pode ser entendida como uma atitude de intensa transformação da própria subjetividade. A exigência é categórica: a educação como princípio de cura para as feridas emocionais, deixadas pelo ressentimento, não deve direcionar o indivíduo a se habituar a uma denúncia unilateral do seu sofrimento, mas sim impulsioná-lo a olhar

para a sua própria essência mutilada, esta, que por sua vez, dificulta a construção auto reflexiva no processo de tomada de consciência de si e do que lhe constitui como sujeito.

Nesse sentido, em defesa do esclarecimento e contra a contemplação passiva das tendências existentes, da implacabilidade do progresso do embrutecimento, da recusa à experiência e da mecanização desenfreada, o nosso trabalho teve como prioridade lançar luz as possibilidades de superação do ressentimento como um *modus operandi* de relacionar com a modernidade. Como responsabilidade educativa, ética, política e filosófica, tentamos mostrar que é de extrema urgência que toda recusa experimentada pelos indivíduos em condição de ressentido, não deve se dirigir contra o conhecimento, mas sim deve ser elaborada, no sentido de acolher as questões afetivas e sensíveis sem recalá-las. Trata-se de acolher e confrontar-se com as possibilidades e necessidades formativas, compreendendo-as nos seus sentidos mais diversos.

Concluimos, portanto, que uma educação contra a semiformação, pseudoindividualidade e ressentimento é um processo formativo que não se cala, tampouco esconde ou negligência, mas sim, que preserva a honestidade com a memória, que prioriza a individualidade em detrimento do individualismo, que coloca em primeiro plano a experiência e a capacidade de comunicação e que se propõe ao inconformismo e tem como essência a luta contra toda regressão ao primitivismo provindo das manifestações de violência injustificada. Uma educação que sabe da relevância da elaboração consciente daquilo que afeta os indivíduos, tem como princípio esclarecedor a denúncia da barbárie que existe no interior de nós mesmos. Mesmo não sendo capaz de alterar por completo toda uma estrutura social, a educação enquanto práxis humana pode contribuir para inúmeras mudanças sociais quando destinada a uma produção da consciência verdadeira.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO; HORKHEIMER – **Dialética do esclarecimento**. Trad. Guido Antônio de Almeida. Edição nº 1, Editora Zahar, 1985.

ADORNO, Theodor. **Teoria da semiformação**. In: Teoria crítica e inconformismo. Pucci, B., Zuin, A.A.S., Lastória. A.C.N. (orgs.) Campinas, Autores Associados, 2010.

_____, **Sobre música popular**. Trad. Gabriel Cohn. In: Theodor W. Adorno. Organizado por Gabriel Cohn. São Paulo: Editora Átila, 1986.

_____, - **MinimaMoralia**. Trad. Luiz Eduardo Bicca. Editora Ática, 2ª edição, 1994.

_____, **Sobre a relação entre sociologia e psicologia**. In: Ensaio sobre a psicologia social e psicanálise. Trad. Verlaine Freitas. Editora Unesp, 2015.

BOLLE, Willi. **A ideia de formação na modernidade**. In: GHIRALDELLI JR., Paulo. Infância, escola e modernidade. São Paulo: Cortez; Curitiba: Ed. da Universidade Federal do Paraná, 1997.

BUENO, S.F. **Dialética do Inconformismo**. In: Políticas e poéticas do inconformismo / organização Paula Ramos de Oliveira, Renato Franco. - 1 ed. - Rio de Janeiro: Azougue, 2014.

_____, - **Educação, paranóia e semiformação**. Educação em Revista, v.26, p. 299-315, Belo Horizonte. Aug. 2010.

BITTENCOURT, Renato Nunes. **A decadência dos instintos vitais na moral do ressentimento**. In: Revista AdVerbum v.3, n.2, p.156-167, ago/dez. 2008.

BRITTO, F.L. **Sobre o conceito de educação [Bildung] na filosofia moderna alemã**. Educação On- Line, nº6, 2010.

CANO, Germán. **A vueltasconel<<hechizo>> burguês. Ressentimiento y antisemitismo en Adorno**. In: Melancolía y Verdad: invitación a la lectura de Th. W. Adorno. Madrid: Biblioteca Nueva, 2011.

FREUD, Sigmund. **Psicologia de Grupo e a Análise do Ego e Dois Verbetes de Enciclopédia**. Trad. Christiano Monteiro Oiticica. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1969. v. 15.

68

_____. **O Mal- Estar na Civilização**. Trad. José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1974. v. 21.

_____. **O Futuro de uma Ilusão**. Trad. José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1974/2010. p. 61-86. v. 21.

GAGNEBIN, J.M. **Lembrar escrever esquecer**. São Paulo: Ed. 34, 2009.

HORKHEIMER; ADORNO. **Temas básicos da sociologia**. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo, SP: Cultrix, 1956.

HORKHEIMER, Max. **Eclipse da Razão**. Trad. Carlos Henrique Pissardo. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

KANT, Immanuel. Resposta à Pergunta: Que é Esclarecimento? Trad. Raimundo Vier. In: Textos Seletos. Petrópolis, Vozes, 1985.

KEHL, Maria Rita. **Ressentimento**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2011. (Coleção clínica psicanalítica/ dirigida por Flávio Carvalho Ferraz).

KONSTAN, D. **Ressentimento: história de uma emoção**. Trad. Carlos Galvão e Cristina Meneguello. In: BRESCIANI, S.; NAXARA, M. (orgs.). **Memória e (res) sentimento: indagações sobre uma questão sensível**. Campinas: Editora Unicamp, 2001. p. 59-81.

LISAGA.L.J. No hay vida correcta em la vida falsa – La filosofia moral de Adorno. In: Melancolía y Verdad, Invitación a la lectura de Th. W. Adorno. Editora: Biblioteca Nueva, 2011.

MAAR, Wolfgang. **Adorno, semiformação e educação**. Educação & Sociedade: revista Quadrimestral de ciência da educação. São Paulo: Cortez; Campinas: Cedes, v. 24, n.83, p. 459-475, ago. 2003.

MARX, Karl. **Caráter fetichista da mercadoria e seu segredo**. In: O Capital. São Paulo: Editora Boitempo, 2014.

NIETZSCHE, F. W. **Genealogia da moral: uma polêmica**. Trad. Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. **Escritos sobre educação**. Tradução, apresentação e notas de Noéli Correia de Melo Sobrinho. 5. ed. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Ed. Loyola, 2009.

PASCHAL, A, E. **Nietzsche e o ressentimento**. São Paulo: Humanitas, 2014.

_____. **Da polissemia dos conceitos “ressentimento” e “má consciência”**. Revista Filos., Aurora, v.23, n.32, p.201-221, jan/jun. 2011,

PUCCI, B. OLIVEIRA, N.R., ZUIN, A.A.S. **Adorno: o poder educativo do pensamento crítico**. 4. ed. – Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1997.

_____. **A teoria da semicultura e suas contribuições para a teoria crítica da educação.** In: ZUIN, A.A.S.; OLIVEIRA, N. R.; PUCCI, B. (Org.). *A Educação Danificada*. Petrópolis Vozes/São Carlos: Editora da UFSCar, 1998, p.89- 116.

_____. **A Dialética Negativa enquanto Metodologia de Pesquisa em Educação: Atualidades.** In: *Revista e-curriculum*. São Paulo, v.8, n.1. Abril, 2012.

SUAREZ, R. **Nota sobre o conceito de Bildung (formação cultural).** *Revista Kriterion*, Belo Horizonte, v. 46, n. 112, p. 191-198, dez. 2005.

ZUIN, Antônio Soares. **Indústria Cultural e educação: o novo canto da sereia.** Campinas, SP: Autores Associados. 1999.

_____. **A Indústria Cultural e as Consciências Felizes: Psiques Reificadas em Escala Global.** In: *A Educação Danificada: Contribuições à Teoria Crítica da Educação*. 2ª Edição: Editora Vozes, p.p. 117-137, 1998.

_____. **A educação de Sísifo: sobre ressentimento vingança e amok entre professores e alunos.** In: *Educação e Sociedade*, Campinas, v.29, n.103, p.583-606, maio/ago. 2008