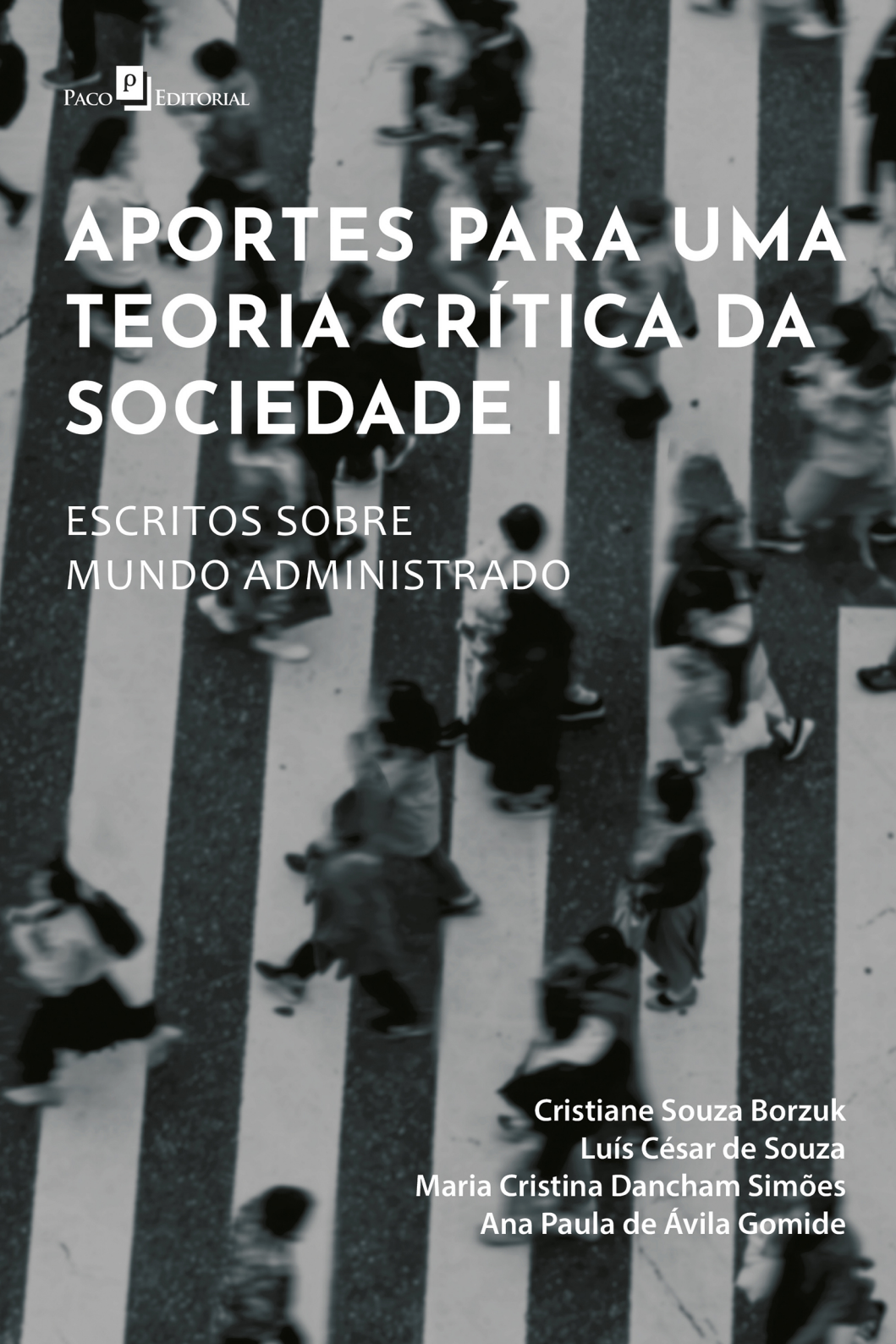

PACO EDITORIAL

APORTES PARA UMA TEORIA CRÍTICA DA SOCIEDADE I

ESCRITOS SOBRE MUNDO ADMINISTRADO

Cristiane Souza Borzuk
Luís César de Souza
Maria Cristina Dancham Simões
Ana Paula de Ávila Gomide

APORTES PARA UMA TEORIA CRÍTICA DA SOCIEDADE I

ESCRITOS SOBRE MUNDO ADMINISTRADO

Cristiane Souza Borzuk
Luís César de Souza
Maria Cristina Dancham Simões
Ana Paula de Ávila Gomide

PACO EDITORIAL

Conselho Editorial

Profa. Dra. Andrea Domingues
Prof. Dr. Antônio Carlos Giuliani
Prof. Dr. Antonio Cesar Galhardi
Profa. Dra. Benedita Cássia Sant'anna
Prof. Dr. Carlos Bauer
Profa. Dra. Cristianne Famer Rocha
Prof. Dr. Cristóvão Domingos de Almeida
Prof. Dr. Eraldo Leme Batista
Prof. Dr. Fábio Régio Bento
Prof. Dr. Gustavo H. Cepolini Ferreira
Prof. Dr. Humberto Pereira da Silva
Prof. Dr. José Ricardo Caetano Costa
Prof. Dr. José Rubens Lima Jardilino
Prof. Dr. Juan Droguett
Profa. Dra. Ligia Vercelli
Prof. Dr. Luiz Fernando Gomes
Prof. Dr. Marco Morel
Profa. Dra. Milena Fernandes Oliveira
Prof. Dr. Narciso Laranjeira Telles da Silva
Prof. Dr. Ricardo André Ferreira Martins
Prof. Dr. Romualdo Dias
Profa. Dra. Rosemary Dore
Prof. Dr. Sérgio Nunes de Jesus
Profa. Dra. Thelma Lessa
Prof. Dr. Victor Hugo Veppo Burgardt

©2023 Cristiane Souza Borzuk; Luís César de Souza; Maria Cristina Dancham Simões; Ana Paula de Ávila Gomide

Direitos desta edição adquiridos pela Paco Editorial. Nenhuma parte desta obra pode ser apropriada e estocada em sistema de banco de dados ou processo similar, em qualquer forma ou meio, seja eletrônico, de fotocópia, gravação, etc., sem a permissão da editora e/ou autor.

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO

A644

Aportes para uma teoria crítica da sociedade I: escritos sobre mundo administrado / Organizadores Cristiane Souza Borzuk, Luís César de Souza, Maria Cristina Dancham Simões, et al. – Jundiaí-SP: Paco Editorial, 2023.

Outra organizadora: Ana Paula de Ávila Gomide

360 p.; 14 X 21 cm

ISBN: 978-85-462-2173-8

1. Ciências sociais. 2. Sociologia. I. Borzuk, Cristiane Souza (Organizadora). II. Souza, Luís César de (Organizador). III. Simões, Maria Cristina Dancham (Organizadora). IV. Título.

CDD: 301

Elaborada por Bibliotecária Janaina Ramos – CRB-8/9166

Índice para catálogo sistemático
I. Ciências sociais : Sociologia

PACO EDITORIAL

Av. Carlos Salles Block, 658
Ed. Altos do Anhangabaú, 2º Andar, Sala 21
Anhangabaú - Jundiaí-SP - 13208-100
11 4521-6315 | 2449-0740
contato@editorialpaco.com.br

Foi feito Depósito Legal

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO 7

PREFÁCIO 11

SEÇÃO I
ESCRITOS CONCEITUAIS

1. NOTAS SOBRE O MUNDO ADMINISTRADO 21
Cristiane Souza Borzuk

2. DESREGULAMENTAÇÃO COMO NORMA: CONSIDERAÇÕES SOBRE O MUNDO ADMINISTRADO NA ATUALIDADE 37
Ana Paula de Ávila Gomide
João Paulo Andrade

3. SOBRE O DESLOCAMENTO DA NOÇÃO DE SUJEITO HISTÓRICO NA FILOSOFIA SOCIAL DE MAX HORKHEIMER 65
Rafael Cordeiro Silva

SEÇÃO II
ESCRITOS SOBRE INDÚSTRIA CULTURAL

4. PERFORMANCE E VIGILÂNCIA NA SOCIEDADE DA SELFIE: DA SOCIEDADE ADMINISTRADA AO MULTIVERSO DO DISCURSO 93
Jeremiah Morelock
Felipe Ziotti Narita

5. MECANISMOS IDEOLÓGICOS DA INDÚSTRIA CULTURAL NA SOCIEDADE DE CONSUMO: REFLEXÕES À LUZ DA TEORIA CRÍTICA DA ESCOLA DE FRANKFURT 121

Rômulo Fabriciano Gonzaga Pinto
Welma Alegna Terra

6. INDÚSTRIA CULTURAL: UMA ANÁLISE CRÍTICA DA MÚSICA COMO POSSIBILIDADE DE FORMAÇÃO HUMANA 139

Daniela Rezende de Souza
Luís César de Souza

SEÇÃO III
ESCRITOS SOBRE INDIVÍDUO

7. O AMOR NO MUNDO ADMINISTRADO: UMA LEITURA DA *MINIMA MORALIA* DE T. W. ADORNO 159

Luciana Dadico

8. SUICÍDIO E EUTANÁSIA: DIMENSÕES DA VIDA DANIFICADA 179

José Leon Crochick
Maria Terezinha Bellanda Galuch

9. ESTANDARDIZAÇÃO DA SEXUALIDADE NO MUNDO ADMINISTRADO 205

Marcelo Moreira Neumann

SEÇÃO IV
ESCRITOS SOBRE EDUCAÇÃO

10. DEMOCRACIA, EDUCAÇÃO E RESISTÊNCIA: NOTAS A PARTIR DE THEODOR ADORNO 227
Estelamaris Brant Scarel
Sílvia Rosa Silva Zanolla

11. MUNDO ADMINISTRADO E REFORMA DO ENSINO MÉDIO 247
Carlos Eduardo Ramos
Maria Cristina Dancham Simões
Nivaldo Alexandre de Freitas

12. EDUCAÇÃO E ENSINO RELIGIOSO: POR QUE OS HOMENS NÃO ABANDONAM OS CÉUS AOS ANJOS E AOS PARDAIS? 269
Odair Sass

SEÇÃO V
ESCRITOS SOBRE POLÍTICA

13. O AUTORITARISMO NO BRASIL: INTERPRETAÇÕES A PARTIR DE T. W. ADORNO 301
Maria Cristina Dancham Simões
Carlos Antonio Giovinazzo Junior

14. SOBRE A EXTREMA DIREITA NO BRASIL: TENDÊNCIAS OBJETIVAS E IMPULSO DE DESTRUIÇÃO 331
Ana Paula de Ávila Gomide

ÍNDICE REMISSIVO 349

SOBRE OS AUTORES 355

APRESENTAÇÃO

Primeiro volume da coleção *Aportes para uma teoria crítica da sociedade*, os escritos sobre mundo administrado abordam as mais recentes formas de controle dos indivíduos, sobretudo advindos da indústria cultural, e denunciam a expropriação psicológica sob a vigência do capitalismo administrado. Gestados no interior das discussões do Núcleo de Estudos Frankfurtianos e elaborados por seus membros e por pesquisadores convidados, os textos aqui apresentados organizam-se em cinco seções: Escritos conceituais; Escritos sobre indústria cultural, Escritos sobre indivíduo, Escritos sobre Educação e Escritos sobre Política.

Em "Notas sobre o mundo administrado", Cristiane Borzuk inicia as discussões que norteiam o livro, tecendo considerações sobre o tema principal desta publicação, a noção de mundo administrado, recorrendo a Theodor Adorno para tanto. No capítulo seguinte, "Desregulamentação como norma: Considerações sobre o mundo administrado na atualidade", Ana Paula de Ávila Gomide e João Paulo Andrade procuram demonstrar como a noção de mundo administrado e a teoria dos *rackets* podem ser compreendidas no contexto atual, ao olhar para as possibilidades de crítica ao capitalismo e ao autoritarismo. Encerrando a seção, Rafael Cordeiro Silva, em "Sobre o deslocamento da noção de sujeito histórico na filosofia social de Max Horkheimer", apresenta considerações filosóficas a respeito da hipótese da existência do que nomeia de "escala descendente" no protagonismo da ação do sujeito histórico, em que Horkheimer deslocaria tal sujeito da classe proletária ao indivíduo, elucidando as formulações do frankfurtiano quanto a classe, grupo e indivíduo.

Na seção seguinte, que trata especificamente da indústria cultural, um conjunto de textos visa problematizar essa que é uma das mais ricas e complexas conceituações da teoria crítica. Em "Performance e vigilância na sociedade da selfie: da sociedade administrada ao multiverso do discurso", Jeremiah Morelock e Felipe Ziotti Narita apresentam uma análise do desenvolvimento

sociotécnico do capitalismo, a partir do que nomeiam como "sociedade da selfie", evidenciando como vigilância, performance e a tecnologia vinculam-se ao estreitamento das possibilidades de emancipação. Rômulo Fabriciano Gonzaga Pinto e Welma Alegna Terra, em "Mecanismos ideológicos da Indústria Cultural na sociedade de consumo: reflexões à luz da Teoria Crítica da Escola de Frankfurt", apresentam considerações acerca dos processos ideológicos subjacentes ao consumo, promovendo alienação e sujeição a partir de um discurso de liberdade. O último capítulo desta seção é de autoria de Daniela Rezende de Souza e Luís César de Souza e traz a referência da música, em "Indústria Cultural: uma análise crítica da música como possibilidade de formação humana", partem do questionamento quanto às possibilidades de formação a partir das músicas produzidas na atualidade.

A terceira seção é dedicada às temáticas do indivíduo, conceito central na teoria crítica. Coube à Luciana Dadico a abertura da discussão, em seu ensaio "O amor no mundo administrado: uma leitura da Minima Moralia de T. W. Adorno", no qual discorre a respeito das possibilidades de experiência nas relações amorosas da contemporaneidade e, recorrendo ao Minima Moralia, argumenta no sentido das perspectivas para resistência ou mesmo ruptura com o mundo administrado. José Leon Crochick e Maria Terezinha Bellanda Galuch são autores do texto seguinte, "Suicídio e eutanásia: dimensões da vida danificada", em que alertam para a necessidade de atenção com relação ao aumento no número de suicídios e sua relação com um possível desajuste em relação à sociedade atual, em que a desvalorização da vida é incorporada pelos indivíduos e que, portanto, deve ser compreendida como fenômeno cultural. Fechando, Marcelo Moreira Neuman, em "Estandardização da sexualidade no mundo administrado", traz a discussão quanto às consequências danosas aos indivíduos da estandardização da sexualidade, à perseguição das sexualidades livres e de como a indústria do sexo se apropria e lucra com a genitalização e as pseudogratificações de uma sexualidade cristalizada.

Outro tema caro à teoria crítica é a educação, apresentado também em seção específica. Estelamaris Brant Scarel e Sílvia Rosa Silva Zanolla abrem com "Democracia, educação e resistência: notas a partir de Theodor Adorno", em que exploram os conceitos de democracia e educação para, em seguida, a partir do autor citado, debaterem a debilitação da primeira e as possibilidades à segunda. Em "Mundo administrado e reforma do ensino médio", Carlos Eduardo Ramos, Maria Cristina Dancham Simões e Nivaldo Alexandre de Freitas retomam a constituição da racionalidade daqueles que nomeiam como "sujeitos sujeitados" e buscam apresentar como a organização do Novo Ensino Médio brasileiro, de 2018, escancara a lógica capitalista, distanciando-os da emancipação. Por fim, Odair Sass, em "Educação e ensino religioso: por que os homens não abandonam os céus aos anjos e aos pardais?", discute, a partir de uma psicologia social crítica, a relação entre religião e estado, problematizando as reformas educacionais que privilegiam o ensino religioso.

A última seção é destinada à política, particularmente ao fenômeno autoritário da extrema direita brasileira. Maria Cristina Dancham Simões e Carlos Antonio Giovinazzo Júnior, em "O autoritarismo no Brasil: interpretações a partir de T. W. Adorno", apresentam considerações sobre a personalidade autoritária, recorrendo à análise de conteúdo dos discursos oficiais de um ex-presidente da extrema direita em seu primeiro ano de mandato. Em seguida, a Ana Paula de Ávila Gomide coube o fechamento do livro, com seu texto "Sobre a extrema direita no Brasil: tendências objetivas e impulso de destruição", em que discute o fortalecimento da extrema direita no Brasil e no mundo, relacionando-o ao ideário neoliberal, às milícias digitais e ao período de eleições presidenciais de 2018. Recorre à existência de uma "ideologia da morte", agravada pela pandemia de Covid-19 para problematizar os anseios destrutivos do rebanho autoritário.

A organização em seções aponta não para a indissociabilidade dos temas, mas por um esforço de organização e elaboração de um

fio-condutor das análises e considerações organizadas pelo Núcleo em forma de texto.

Boa leitura!!

Cristiane Souza Borzuk
Luís César de Souza
Maria Cristina Dancham Simões
Ana Paula de Ávila Gomide
Organizadores

PREFÁCIO
O *HOMO ECONOMICUS* E O MUNDO ADMINISTRADO 2.0

A crítica ao mundo administrado é um importante *Leitmotiv* na trajetória intelectual de Max Horkheimer, Theodor Adorno e Herbert Marcuse. Ao lado do repúdio ao primado da razão instrumental, à consolidação da indústria cultural e à emergência do homem unidimensional, as reflexões críticas concernentes ao funcionamento de um sistema de gestão integral da vida se revelam indissociáveis do legado do Instituto de Pesquisa Social notadamente entre os anos de 1940 e 1970. Mas nem por isso sua relevância deixa de ser flagrante em pleno século XXI.

Do ponto de vista documental, a expressão "mundo administrado" (*verwaltete Welt*) é registrada pela primeira vez no debate promovido pela Hessischer Rundfunk em 1950[1]. Nessa oportunidade, Adorno e Horkheimer são bastante assertivos ao apontar a articulação de uma rede de administração total indissociável da referida "crise do indivíduo" – desde então, privado das mínimas condições, objetivas e subjetivas, para um exercício satisfatório de sua liberdade, autonomia e capacidade de autodeterminação.

Antes disso, no capítulo sobre o antissemitismo e os limites da *Aufklärung*, publicado na primeira edição da *Dialética do Esclarecimento*, em 1944, já aparecem significativas menções à prevalência da administração como modo hegemônico de controle nas sociedades contemporâneas à luz da crescente desvalorização das prerrogativas do sujeito.

> A falta de consideração pelo sujeito torna as coisas fáceis para a administração. Transferem-se grupos étnicos para outras latitudes, enviam-se indivíduos rotulados de judeus para as câmaras de gás. (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 188)

1. Horkheimer, Max. Die verwaltete Welt oder: Die Krise des Individuums. *In*: Horkheimer, Max. *Gesammelte Schriften. Band 13*: Nachgelassene Schriften 1949-1972. Frankfurt am Main: Fischer, 1989.

Na esteira do progressivo desenvolvimento de uma racionalidade técnica, desumana e desumanizadora, que hipertrofia os meios em detrimento dos fins, a Alemanha nacional-socialista é indicada como um dos *loci* de operação mais emblemáticos do mundo administrado — ainda que seus tentáculos tenham se expandido, aparentemente sem grande resistência, também pelas democracias liberais instauradas nas sociedades da afluência das quais os Estados Unidos da América se tornam o maior e o melhor exemplo.

Esse mecanismo sem sujeito, gerador de indivíduos alienados e dispostos a colaborar com a própria alienação é, a rigor, um desdobramento direto das metamorfoses da economia capitalista e sua lógica de produção e consumo de mercadorias.

> A indiferença pelo indivíduo que se exprime na lógica não é senão uma conclusão tirada do processo econômico. O indivíduo tornou-se um obstáculo à produção. A defasagem histórica na evolução técnica e humana [...] começa a desaparecer. A racionalidade econômica [...] continua incessantemente a remodelar as últimas unidades da economia: tanto a empresa quanto os homens. (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 189)

Nesse contexto, como os *Manuscritos* de Marx já haviam notado, homens, mulheres e empresas passam a ser regidos por um mesmo tipo de racionalidade produtora e reprodutora das condições para uma vida danificada: a econômica, para a qual o que importa é a ininterrupta valorização do Capital, em todas as suas formas. Pessoas físicas e jurídicas são, assim, niveladas e operadas pelos mesmos comandos, perdendo-se, em última instância, quaisquer distinções substantivas entre umas e outras. O que conta é apenas o meio mais eficaz para a geração de lucros e rendimentos —como se o mundo inteiro fosse tão somente uma enorme loja de departamentos[2].

2. Intuição semelhante já havia motivado Walter Benjamin a descrever as passagens cobertas do século XIX como "um mundo em miniatura" e, antes disso, a emprestar

> Com a pequena empresa psicológica, isto é, com o indivíduo, as coisas não se passam diferentemente. Ele surgira como uma célula dinâmica da atividade econômica. Emancipado da tutela imposta em fases econômicas anteriores, ele cuidava de si mesmo: como proletário, assalariando-se no mercado de trabalho e adaptando-se continuamente às novas condições técnicas, ou como empresário, realizando incansavelmente o tipo ideal do *homo economicus*. (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 189)

Referindo-se à "pequena empresa interior", Adorno e Horkheimer vão buscar na psicanálise freudiana recursos teóricos para desvendar os expedientes pelos quais os indivíduos são expropriados de agência e autonomia, deixando-se, de bom grado, docilizar a ponto de acatar livremente a tutela heterônoma responsável por organizar as condições de sua própria existência. As complexas dinâmicas de interação entre o consciente e o inconsciente — o id, o ego e o superego — são substituídas por estímulos recebidos da propaganda, da publicidade e dos programas de grande audiência difundidos pelos novos meios de comunicação de massa, como o jornal, a revista, o cinema, o rádio e, mais recentemente, a televisão. A indústria cultural se converte em um dos principais instrumentos de otimização da economia das pulsões encarregada de gerir a psique individual, a partir de então, estandardizada e subsumida pela massa.

> Os sujeitos da economia pulsional são expropriados psicologicamente e essa economia é gerida mais racionalmente pela própria sociedade. A decisão que o indivíduo deve tomar em cada situação não precisa mais resultar de uma dolorosa dialética interna da consciência moral, da autoconservação e das pulsões. Para as pessoas na esfera profis-

---

do dramaturgo barroco Männling a definição do "mundo como uma grande loja, um posto aduaneiro da morte, onde o homem é a mercadoria corrente, a morte o prodigioso comerciante, Deus o contador mais consciencioso, e o túmulo a embalagem selada e o armazém". Männling apud Benjamin, Walter. *Origem do drama trágico alemão*. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 169.

> sional, as decisões são tomadas pela hierarquia que vai das associações até a administração nacional; na esfera privada, pelo esquema da cultura de massa, que desapropria seus consumidores forçados de seus últimos impulsos internos. (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 189)

Pela via da introjeção da coerção externa, homens e mulheres tornam-se os sujeitos-objetos dessa megaoperação de sujeição voluntária. O resultado não poderia ser outro:

> O progresso da sociedade industrial, que devia ter eliminado como que por encanto a lei da pauperização que ela própria produzira, acaba por destruir a ideia pela qual o todo se justificava: o homem enquanto pessoa, enquanto portador da razão. A dialética do esclarecimento transforma-se objetivamente na loucura. (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 190)

Não por acaso, no segundo prefácio da *Dialética do Esclarecimento*, redigido em 1969, Adorno e Horkheimer reconhecerão que algumas passagens de sua obra de fato não se revelariam mais adequadas à realidade duas décadas depois. Isso, no entanto, não irá invalidar a seriedade e os méritos de suas preocupações quanto à continuidade de um processo em marcha de "transição para o mundo administrado". O anseio pela liberdade e o combate aos protocolos de sistemática liquidação do sujeito continuam, portanto, sendo motivações de fundo, ainda que seus instrumentos tenham se modificado ao ponto de muitas vezes passarem despercebidos aos próprios indivíduos alienados de si mesmos. "A ideia de que hoje importa mais conservar a liberdade, ampliá-la e desdobrá-la, em vez de acelerar, ainda que indiretamente, a marcha em direção ao mundo administrado, é algo que também exprimimos em nossos escritos ulteriores" (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 10).

Desse modo, a convicção frankfurtiana de que o ininterrupto movimento das engrenagens capitalistas requer uma abrangente gestão das massas liberadas das resistências e dinâmicas da indivi-

duação encontra forte ressonância em uma das principais obras de outro teórico crítico bastante em voga nos anos 1960: *O homem unidimensional*, de Herbert Marcuse. Publicado apenas cinco anos antes do segundo prefácio da *Dialética do Esclarecimento*, o libelo marcusiano contra a irracionalidade da razão denuncia a instalação de um sistema de pensamento único destituído de abertura, negatividade e transcendência como um dos traços mais insidiosos das sociedades da "administração total". Atento à configuração de um esquema implacável de geração de falsas necessidades e satisfações controladas, o filósofo chama atenção para a perda da própria capacidade de serem identificados como tal os dispositivos repressivos introjetados pelos indivíduos "livres", que não percebem que a liberdade que lhes é planejadamente ministrada é, na verdade, mais um estratagema da dominação.

> O mundo tende a se tornar substância de total administração, que absorve até mesmo os administradores. A rede de cominação tem se tornado a rede da própria Razão, e essa sociedade está fatalmente emaranhada nela. E os modos transcendentes de pensamento parecem transcender a própria Razão. (Marcuse, 2015, p. 172)

Diante do fechamento dos horizontes emancipatórios, Marcuse vislumbra uma espécie de beco sem saída do qual, paradoxalmente, é preciso escapar.

> Quanto mais racional, produtiva, técnica e total se torna a administração repressiva da sociedade, mais inimagináveis se tornam os meios e modos pelos quais os indivíduos administrados poderiam quebrar sua servidão e tomar sua libertação em suas próprias mãos. (Marcuse, 2015, p. 45)

Nessas sociedades unidimensionais construídas sobre os pilares do princípio de desempenho, as diferenças de regime político, num primeiro momento notórias, tornam-se apenas secundárias quan-

do se considera a permanência das estruturas de sustentação que garantem a estabilidade de uma mesma racionalidade tecnológica encarregada de gerir, interna e externamente, as populações, seja em um governo autoritário ou em um democrático — nos quais a repressão é exercida, respectivamente, pela força bruta ou pela concessão de liberdades cerceadas.

> As instituições dentro das quais a pacificação pode ser vislumbrada, portanto, desafiam a tradicional classificação em administração autoritária e democrática, centralizada e liberal. Hoje, a oposição ao planejamento central em nome de uma democracia liberal que é negada na realidade serve como um amparo ideológico para impasses repressivos. O objetivo da autêntica autodeterminação pelos indivíduos depende do controle social efetivo sobre a produção e a distribuição das necessidades. (Marcuse, 2015, p. 236)

Ainda que o cenário global contemporâneo não seja mais estruturado como no período de ascensão da Alemanha nazista ou de vigência da "Guerra Fria", podemos claramente identificar ainda em operação — e agora com mais e melhores instrumentos tecnológicos — dispositivos micro e macropolíticos encarregados de formar ou predispor a opinião pública, local e transnacionalmente, a favor ou contra determinadas pautas culturais, sociais e/ou econômicas, invariavelmente mobilizadas a serviço da manutenção do *establishment*.

Conforme temos visto aqui e alhures, na era das *fake news*, do negacionismo científico, da internet 2.0 e da indiscriminada expansão dos usos administrativos, comerciais e políticos dos *big data*, as motivações para a tomada de decisões tanto individuais quanto coletivas têm sido frequentemente fomentadas e geridas por redes sociais como Twitter, Instagram, Facebook, TikTok e pela lógica dos algoritmos, que, a partir de então, dirigem-se a seu público-alvo não mais como massa amorfa, mas como segmento ou "nicho" altamente especializado. Assim, ao receber (des)informações, apelos e promessas de felicidade sob medida para suas expectativas

e desejos, os indivíduos atomizados e aglutinados em grupos ou "bolhas" são atraídos, condicionados e afetados no âmago mesmo de sua pseudo-singularidade. Dessa forma, permanece mais atual do que nunca a potente interpelação marcusiana:

> A questão uma vez mais deve ser enfrentada: como podem os indivíduos administrados – que constituíram sua mutilação em suas próprias liberdades e satisfações, e assim a reproduziram em larga escala – libertarem-se de si mesmos tanto quanto de seus senhores? Como é possível sequer pensar que o círculo vicioso possa ser quebrado? (Marcuse, 2015, p. 236)

Tendo em vista indagações como essa, os artigos que compõem este volume foram organizados por Cristiane Souza Borzuk, Luís César de Souza, Ana Paula de Ávila Gomide, Maria Cristina Dancham Simões e Rosely Cabral Giordano de modo a resgatar algumas preocupações frankfurtianas que atravessam o espaço-tempo e ressoam entre nós com a urgência de um alarme de incêndio. Para isso, *Aportes para uma teoria crítica I: escritos sobre o mundo administrado* parte de considerações sobre o surgimento da expressão *verwaltete Welt* para desvendar os mecanismos internos e externos pelos quais o sujeito sofre deslocamentos, revezes e metamorfoses que fazem de seu espaço de ação conjunta um campo de tensões e desafios constantes. Temas candentes como o suicídio e a eutanásia, a reforma do ensino médio, o autoritarismo e a extrema direita brasileira, a sociedade da *selfie* e tantos outros são apresentados, enquadrados e discutidos à luz de noções já históricas — mas nem por isso obsoletas! — de indústria cultural, vida danificada, dessublimação repressiva, racionalidade tecnológica e, claro, mundo administrado.

Nas palavras de Cristiane Borzuk,

> [...] por mais evidente que seja a tendência a incorporar em si a lógica administrativa em um esforço para a adaptação às condições atuais, o simples fato de que a vontade ainda está viva nos indivíduos nos faz supor que, sob determinadas cir-

> cunstâncias, a vontade pode se dirigir não para a adaptação, mas para a resistência à adaptação. (Borzuk, 2023, p. 36)

Contra Darwin e Spencer, e como no pequeno poema de Samuel Beckett em homenagem aos 80 anos de Herbert Marcuse, é preciso, de novo, resistir à gestão integral da vida e insistir, com certa dose de contrarrealidade, em mais um esforço em prol de nossos "pequenos passos", obstinadamente.[3]

Aléxia Bretas
São Paulo, 10 de setembro de 2022.

Referências

ADORNO, Theodor Wiesengrund; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

BENJAMIN, Walter. **Origem do drama trágico alemão**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

BORZUK, Cristiane *et al*. **Aportes para uma teoria crítica da sociedade I**: escritos sobre mundo administrado. Jundiaí: Paco Editorial, 2023.

HORKHEIMER, Max. Die verwaltete Welt oder: Die Krise des Individuums. *In*: HORKHEIMER, Max. **Gesammelte Schriften. Band 13**: Nachgelassene Schriften 1949-1972. Frankfurt am Main: Fischer, 1989.

MARCUSE, Herbert. **O homem unidimensional**: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada. São Paulo: Edipro, 2015.

MARCUSE, Herbert. Samuel Beckett's Poem for Marcuse and an Exchange of Letters. *In*: MARCUSE, Herbert. **Art and Liberation**: Collected Papers of Herbert Marcuse. Vol. 4. London; New York: Routledge, 2007.

3. A íntegra do poema é a seguinte: "Passo a passo / Em nenhum lugar / Ninguém só / Sabe como / Pequenos passos / Em nenhum lugar / Obstinadamente". Do original em francês: "Pas a pas / Nulle part / Nul seul / Ne sait comment / Petits pas / Nulle part / Obstinément". Beckett, Samuel, 1978 apud Marcuse, Herbert. Samuel Beckett's Poem for Marcuse and an Exchange of Letters. *In*: Marcuse, Herbert. *Art and Liberation*: Collected Papers of Herbert Marcuse. Vol. 4. London; New York: Routledge, 2007, p. 200.

SEÇÃO I

ESCRITOS CONCEITUAIS

1. NOTAS SOBRE O MUNDO ADMINISTRADO

Cristiane Souza Borzuk

- "Ai, meus amigos, é NINGUÉM que me mata, é NINGUÉM!"
Polifemo

Nas considerações feitas por Horkheimer e Adorno para a segunda edição alemã da "Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos"[4], os autores anunciaram preocupação com o iminente "processo de transição para o mundo administrado" (1985, p. 9). Nesse prefácio, os autores afirmam que, assim como nos escritos posteriores à "Dialética do Esclarecimento", tratava-se, sobretudo, de conservar os momentos de liberdade existentes, ampliá-los e desdobrá-los ao invés de acelerar "a marcha em direção ao mundo administrado", em uma contundente e explícita intenção de evitar que aquilo que era observado em eventos ainda razoavelmente particulares se consolidasse em uma tendência[5] mais geral.

Ao que tudo indica, a preocupação dos autores naquele momento não era desprovida de importância. Ao contrário, conseguiram antecipar o que atualmente experimentamos: não mais a marcha

4. Escrito em abril de 1969, meses antes do falecimento de Adorno.

5. O termo *tendência*, utilizado comumente por Adorno, foi obtido a partir das reflexões estabelecidas por Marx. Em Marx o conceito de tendência refere-se à necessidade de opor-se à tão propalada máxima do pensamento positivista "se isso, então aquilo", a relação linear entre causa e efeito. De modo contrário, a noção de tendência aponta para a dimensão histórica: "Em contrapartida, a forma fundamental das leis sociais é a seguinte: depois de acontecer, de ocorrer isso, isso e isso, desenvolvendo-se na sociedade nessa direção e em nenhuma outra, então com grande probabilidade, definida por Marx mediante o conceito de tendência, ocorrerá isso ou aquilo. Aqui a forma segundo a qual se orientam tais regularidades não é: "sempre que – então", mas "depois que – então"; esse "depois que" naturalmente contém de modo constitutivo o tempo e, assim, toda a dimensão histórica" (Adorno, 2008, p. 331).

em direção ao mundo administrado, mas sua plena vigência. Essa afirmação pode soar exagerada, porém as evidências deixam poucas margens a dúvidas sobre a situação atualmente vivida, sobretudo com a ampliação das formas de controle advindas das tecnologias da informação e da indústria cultural. As afirmações acima dão o tom para as reflexões que se seguem. Pretende-se discutir o conceito de mundo administrado a partir de dois elementos: a ampliação dos processos de socialização e o que decorre dele, a redução dos espaços de diferenciação individual, resultando em padronização. O ponto de partida, e que será o fundamento para as discussões posteriores, será a compreensão dos processos de gestão da vida a partir da inserção da lógica administrativa nos espaços mais particulares da vida humana, sobretudo em virtude das mudanças ocorridas no capitalismo. A partir do surgimento de uma lógica monopolista como contraponto à livre concorrência (e, talvez, em virtude mesmo dessa livre concorrência) e da ampliação das relações de troca, a constituição e a vigência de um sistema administrativo de toda a vida serão tratadas como forma inequívoca de dominação.

Sobre mundo administrado

Em *Die Verwaltete Welt oder: Die Krise des individuums*[6] (2021),[7] Adorno e Horkheimer, em debate com Kogon, apontam para a concretização da tendência anteriormente prevista: a constituição de um sistema de gestão integral da vida.

Tratava-se, nesse debate, de denunciar o entrelaçamento da lógica administrativa, dos processos oriundos da gestão das coisas à própria vida, determinando-a. Ocorre que nada é mais pernicioso

6. Se a temática da administração da vida já era frequente nos escritos de autores frankfurtianos, sobretudo de Horkheimer e Adorno, tudo indica que a expressão "mundo administrado" foi mencionada pela primeira vez neste debate.

7. Este texto refere-se à transcrição do debate ocorrido entre Horkheimer, Adorno e Kogon, transmitido em 4 de setembro de 1950, pela Hessischer Rundfunk. Texto impresso originalmente em Horkheimer, Max. Gesammelte Schriften. Band 13: Nachgelassene Schriften 1949-1972. Frankfurt am Main: Fischer, 1989.

para a vida humana do que ser mediada pela lógica da produção e do consumo de mercadorias.

A frase de Ferdinand Kürnberger citada por Adorno em diversas ocasiões expressa essa situação: "A vida não vive". Quanto maior e mais desproporcional se encontra o poder das formas institucionais em relação aos indivíduos particulares, mais danificada e imposta é a vida possível de ser vivida pelos indivíduos (Adorno, 2009).

Ainda que atualmente tenhamos, em virtude dos avanços técnicos, condições de viver uma vida plena, com mais liberdade do que em qualquer outro momento da história da humanidade, se estabelecem, ao mesmo tempo, formas de controle não comparáveis a outras épocas e lugares.

Pouco escapa a essa escalada gigantesca da administração. As instituições sociais que, outrora, apesar de reproduzirem a lógica política e econômica permitiam também a existência de importantes espaços de contradição, e, portanto, de liberdade, estão cada vez mais integradas. A igreja, a escola, a família, instituições fundamentais na formação dos indivíduos, encontram-se sob o jugo da administração em seus vários momentos. No entanto, segundo Adorno, essa gigantesca expansão dos processos administrativos e sua independência frente aos objetos, acaba por transformá-la, sobretudo, em formas de dominação (Adorno, 1971). Para o autor, não haveria grandes consequências se os processos administrativos e de gestão se circunscrevessem ao que, nas suas origens, era sua intenção. A gestão das coisas é necessária, mas não a gestão das pessoas (Adorno; Horkheimer; Kogon, 2021).

Os processos administrativos que, em suas origens, dirigiam-se para os espaços dos quais surgiram, quais sejam, os espaços destinados à produção e circulação de mercadorias, atualmente ocupam os vários aspectos da existência humana. Ainda que consideremos, em termos mais gerais, que a origem do que chamamos "Mundo administrado" seja uma consequência dos processos econômicos que ocorreram no mundo ocidental na passagem do capitalismo concorrencial para o monopolista, acabam por assumir uma qua-

lidade um tanto distinta. Tornam-se formas de dominação da vida com certa autonomia frente aos processos dos quais se originou. Tal estado de coisas resulta, segundo Adorno, da expansão das relações de troca sobre todos os aspectos da vida:

> La tendencia a la expansión e independización de las administraciones - como meras formas de dominación – difícilmente explica sola, el paso de los dispositivos administrativos en el antiguo sentido de la palabra a los del mundo administrado, ni su intromisión en campos no administrados antes. La responsabilidad debe recaer en la expansión de las relaciones de cambio sobre el conjunto de la vida en un aumento de la monopolización. (Adorno, 1971, p. 73)

Adorno aponta para a mesma direção em sua conferência intitulada "Capitalismo tardio ou sociedade industrial"[8] (1994). Nesse texto, o autor discute a situação da sociedade alemã daquela época e questiona se ela ainda poderia ser considerada capitalista, visto que suas bases fundamentais estavam na transformação do trabalho vivo em mercadoria e, em consequência, na contradição de classes. Caso contrário, tal sociedade teria se modificado a ponto de não mais poder ser assim considerada, em virtude, sobretudo, do desenvolvimento industrial. Diante disso, Adorno aponta para o fato de que as forças produtivas e as relações de produção estão entrelaçadas, não podendo ser concebidas isoladamente.

Com a atual contraposição das forças produtivas às relações de produção, abre-se caminho para que uma se sobreponha à outra. No nosso caso, para o autor, mais do que nunca as forças produtivas estão sendo determinadas substancialmente pelas relações de produção, a ponto de figurar como a essência de todo o processo como uma segunda natureza, tão alienada como a natureza no seu sentido primário.

Aqui uma pequena digressão: o conceito de segunda natureza, caro à tradição adorniana, é tomado de empréstimo da obra de

8. Conferência proferida por Adorno por ocasião do 16º Congresso de Sociólogos Alemães.

Lukács por Adorno[9], particularmente de sua "Teoria do Romance" (Lukács, 2009), e refere-se ao "mundo das coisas criadas pelos homens e danificadas por eles", ou seja, ao "mundo da convenção". Segundo Lukács:

> Ali onde os fins não são dados imediatamente, as figuras – que a alma (psique), pela sua humanização, encontra como cenário e suporte de sua atividade entre os seres humanos – perdem suas raízes evidentes em necessidades suprapessoais, que devem existir; elas simplesmente existem, talvez onipotentes, talvez corrompidas, porém não trazem em si a benção do absoluto, nem são receptáculos naturais da interioridade transbordante da alma. Elas formam o mundo da convenção: um mundo, de cuja onipotência apenas se subtrai o mais íntimo da alma; que está presente por toda parte em uma multiplicidade invisível; cuja estrita legalidade, tanto em relação ao ser quanto ao devir se torna necessariamente evidente para o sujeito cognoscente, porém que, com todo esse caráter de lei, não se oferece nem como sentido para o sujeito, que busca uma finalidade, nem como material para aquele que atua na imediatez sensível. Uma segunda natureza; igual à primeira. (Lukács, 2009 apud Adorno, 2018)

Retomando: tal contraposição das forças produtivas às relações de produção resulta, efetivamente, na recorrência às forças produtivas quando a prioridade deveria ser das relações de produção. Abre-se um abismo entre as necessidades humanas e as possibilidades de produção. Tal argumentação, própria daqueles que defendem a bancarrota do modo de produção capitalista, ao supor que a natureza da sociedade atual deriva diretamente do estágio das forças produtivas, sem nenhuma relação com as condições sociais, ignora "o onipresente éter da sociedade", a totalidade.

Contudo, para Adorno, essa suposta abstração atribuída à totalidade (que na realidade não tem nada de abstrata, mas é, em

9. A esse respeito ver "A ideia de história natural" (Adorno, 2018), texto publicado originalmente em 1932.

suas palavras, o *ens realissimum*, que podemos sentir em cada uma de nossas ações, por mais banais que sejam), é fruto "da relação de troca, da abstração objetiva a que o processo da vida social obedece" (1994, p. 71). Tal suposta abstração exerce um poder gigantesco sobre os indivíduos. Para o autor, "A impotência que o indivíduo experimenta diante do todo é a drástica expressão disso" (1994, p. 71).

Certamente, dirão os autores, em épocas anteriores da história a pressão da totalidade sobre os indivíduos poderia mesmo não ser menor do que hoje. Experimentou-se, nos diversos períodos da civilização, a desproporção de forças entre o indivíduo e a totalidade. No entanto, essa desproporção não implicava necessariamente em redução dos espaços de contradição, em que era possível escapar, em alguma medida, das malhas da socialização, possibilitando espaços férteis para a experiência e para a formação. O que ocorre já há algumas décadas não é apenas a desproporção de forças entre indivíduo e sociedade. Paulatinamente, à medida que eram ampliadas as tramas da socialização, eram reduzidos os espaços em que os indivíduos poderiam escapar. As possibilidades de vida, no sentido estrito da palavra, foram substancialmente reduzidas. Horkheimer e Adorno buscarão na discussão de Herbert Spencer pistas para a compreensão dessas relações sob a vigência do capitalismo administrado.

Sobre socialização

As questões referentes à relação entre indivíduo e sociedade nos remetem a um aspecto essencial: as possibilidades de diferenciação individual em uma sociedade de alto desenvolvimento tecnológico. Segundo Adorno (2008), as relações entre integração e diferenciação foram discutidas por Herbert Spencer[10], no século XIX, de maneira bastante dinâmica.

Segundo Adorno (2008) e Horkheimer e Adorno (1978), Spencer concebeu a dinâmica da sociedade a partir do processo de in-

10. Aqui Horkheimer e Adorno referem-se a *The Principles of Sociology*, de Herbert Spencer, publicado em 1898.

tegração progressiva dos vários setores da sociedade. Isso significa que "[…] setores cada vez mais amplos da sociedade se conectam de um modo que os coloca em dependência recíproca" (2008, p. 123).

Tendo por fundamento seu darwinismo social, a partir do que concebe a sociedade como um organismo dotado de leis um tanto invariáveis, — "Todos os fenômenos sociais levam-nos às 'leis da vida', e só se pode compreendê-los 'se nos reportarmos às leis da vida'" (1898, p. 123) —, Spencer apresenta os conceitos de integração e diferenciação como fundamentos do processo de evolução, seja no que diz respeito à astronomia, à biologia, à psicologia ou à sociologia (1898). No que diz respeito especificamente à tendência social à integração, Spencer (1898, p. 124) afirma:

> Deve-se notar que esta integração progride ao mesmo tempo do que a evolução orgânica. Os organismos sociais dão-nos numerosos e claros exemplos de transformações integrativas. A operação pela qual as pequenas dependências dos feudos se agregam em feudos, os feudos em províncias, as províncias em reinos, e os reinos limítrofes num só império, completa-se lentamente pela destruição das primitivas linhas de separação. Vemos efetuarem-se outras integrações pelo desenvolvimento, como por exemplo a junção de Manchester aos seus arrabaldes, o monopólio de certos negócios, a agregação comercial, como a concentração dos livreiros em Paternoster Row, e o estabelecimento de centros comuns, como a Clearing-house dos Banqueiros e a Bolsa e uma infinidade de clubes de diversas sociedades.

Se a integração do todo se faz ao mesmo tempo que cada uma das partes que o compõem, pergunta Spencer: "Mas como é que o todo se chega a subdividir nas diversas partes?". O autor aponta, então, para o aspecto complementar à integração progressiva: a diferenciação progressiva.

Para ele, a relação entre a sociedade e o "organismo individual" pode ser compreendida ao observar-se que a diferenciação progres-

siva das estruturas sociais é acompanhada pela diferenciação progressiva das funções sociais:

> As funções não são simplesmente diferentes, mas as suas diferenças são ligadas de maneira a tornarem-se uma e outra possíveis. Este auxílio recíproco produz uma dependência mútua das partes. (Spencer, 1898, p. 125)

Assim, de acordo com a teoria de Spencer — que pode ser considerada uma concepção importante para a época, sobretudo em virtude da então recente divisão do trabalho —, a diferenciação da sociedade a partir das distintas funções ali surgidas aconteceria de maneira proporcional e simultânea. Decorrente disso, a diferenciação dos indivíduos também aumentaria.

Ocorre que a relação entre integração e diferenciação também é subordinada a uma dinâmica maior. Elas não ocorrem de modo independente dos processos mais amplos da sociedade. Dito de modo mais específico, frente à racionalidade do trabalho, a integração não promove imediatamente diferenciação. Adorno aponta para um sentido diverso do de Spencer. Em suas formas atuais, a sociedade parece promover uma tendência total à integração, conforme previsto por Spencer, porém, a diferenciação está cada vez mais reduzida.

Para Horkheimer e Adorno (1974), o pressuposto da diferenciação progressiva é o elemento mais problemático da tese de Spencer. Apesar de estabelecer a correlação entre o avanço da socialização e a divisão do trabalho, deixa de considerar outra tendência implícita na divisão do trabalho:

> […] quanto menores são as unidades em que se subdivide o processo social da produção, com o avanço da divisão do trabalho e da racionalização da produção, tanto mais as operações laborais assim subdivididas tendem a assemelhar-se e a perder o seu momento qualitativo específico. (Horkheimer; Adorno, 1974, p. 38)

Segundo Horkheimer e Adorno, a integração progressiva postulada por Spencer foi confirmada (1978, p. 38). Praticamente nada existe fora do contexto funcional da sociedade. Entretanto, ao contrário do que foi previsto por Spencer, a diferenciação progressiva como complemento indissociável da integração, que certamente ocorreu em momentos específicos do capitalismo concorrencial, não se efetivou no capitalismo dos monopólios.

A contínua divisão do trabalho, ao invés de promover maior diferenciação, estabeleceu uma tendência a reduzir os momentos particulares do processo social da produção, de modo que eles se assemelham entre si, resultando em supressão da diferenciação qualitativa que, hipoteticamente, seria produzida por ela. Os autores exemplificam essa afirmação referindo-se ao trabalho do artesão como incomparavelmente mais diferenciado que o trabalho do operário na indústria.

Segundo Horkheimer e Adorno (1978, p. 38),

> […] quanto menores são as unidades em que se subdivide o processo social da produção, com o avanço da divisão do trabalho e da racionalização da produção, tanto mais as operações laborais assim subdivididas tendem a assemelhar-se e a perder o seu momento qualitativo específico.

Acresce-se a isso o fato de que a progressiva integração é acompanhada por uma também progressiva adaptação ao sistema "[…] formando os homens conforme a lógica da adaptação e convertendo-os propriamente em cópias microcósmicas do todo" (Adorno, 2008, p. 124). De acordo com o autor, em virtude tanto das necessidades de autoconservação quanto das relações de dominação absurdamente irracionais, que, por sua própria natureza, enfatizam ideologicamente a necessidade de autoconservação, ampliando-a, o todo se constrói de modo mais denso, com tramas mais espessas, nas quais os indivíduos particulares são incluídos. Para usar a expressão de Spencer, "integra-os", mesmo contra a sua vontade, sob pena de serem aniquilados (Adorno, 2009, p. 262).

Ainda que o todo apenas se forme pelas particularidades que o compõem, estas são desprezadas: "Aquilo que se realiza por meio do particular e do múltiplo é algo que cabe ao múltiplo, e, ao mesmo tempo, não cabe: ele possui cada vez menos o controle sobre isso" (Adorno, 2009, p. 262).

Se for verdade que as especulações teóricas de Spencer realmente se concretizaram em momentos do capitalismo liberal, não se pode dizer que ainda esteja em vigência no capitalismo dos monopólios. Horkheimer e Adorno (1974), mesmo reconhecendo a importância dessa concepção, não deixam de apontar para o fato de que, com sua teoria rigorosamente positivista, Spencer hipostasiou um elemento temporário, convertendo uma lei histórica e datada em atemporal (Horkheimer; Adorno, 1974).

Assim, ao contrário das expectativas de Spencer, essa integração sem precedentes na história tem promovido a suspensão da diferenciação igualmente sem precedentes. Isso não ocorre sem consequências para a vida humana. A racionalidade econômica não medeia apenas os aspectos produtivos da sociedade, mas também medeia a existência individual. Com isso, a redução da diferenciação no mundo do trabalho, intensificada com a vigência do mundo administrado, promove a redução sistemática e imperiosa dos momentos singulares da vida humana.

Além disso, o princípio da troca, fundamento de todas as relações próprias ao modo de produção capitalista, e elevado à máxima potência com o mundo administrado, descaracteriza o trabalho humano subsumindo-o ao tempo médio de trabalho, o que o articula ao princípio de identidade. Por meio da troca, dirá Adorno, os indivíduos, singulares e não idênticos, são substituídos pelo desempenho, fundando o princípio da identidade (Adorno, 2009).

Adorno demonstra a força desse princípio a partir da estrutura do pensamento lógico, que é o protótipo das relações atualmente vigentes. Para ele, qualquer julgamento de que A é igual a B contém uma afirmação enfática, e frequentemente implícita, de que A e B são verdadeiramente idênticos. A não identidade geralmente não se manifes-

ta, mas, caso se manifeste, as regras tradicionais da lógica predicativa entram em cena e traduzem a não identidade como contradição.

Ocorre que a totalidade conceitual é construída de acordo com o princípio do "terceiro excluído", o que significa que tudo o que não se conforma à lógica formal é considerado uma contradição e, como tal, não deve permanecer (Adorno, 2009, p. 13). A contradição, portanto, é "o indício da não-verdade da identidade, da dissolução sem resíduos daquilo que é concebido no conceito" (Adorno, 2008).

Segundo Adorno (1995b, p. 122),

> […] nossa sociedade, ao mesmo tempo que se integra cada vez mais, gera tendências de desagregação… A pressão do geral dominante sobre tudo que é particular, os homens individualmente e as instituições singulares, tem uma tendência a destroçar o particular e individual juntamente com seu potencial de resistência. Junto com sua identidade e seu potencial de resistência, as pessoas também perdem suas qualidades, graças a qual têm a capacidade de se contrapor ao que em qualquer tempo novamente seduz ao crime.

A falência do indivíduo

Segundo Horkheimer e Adorno (1985, p. 188), "Quanto mais a evolução da técnica torna supérfluo o trabalho físico, tanto mais fervorosamente este é transformado no modelo do trabalho espiritual". Ao mesmo tempo, é necessário impedir o trabalho intelectual, a reflexão. A técnica e a racionalidade econômica não determinam apenas os aspectos produtivos da sociedade, mas também os indivíduos. Um exemplo de como isso pode se expressar, foi apontado pelos autores a partir da comparação entre a substituição da antiga loja especializada pela loja de departamento e a expropriação psicológica dos indivíduos.

Para os autores, quando ainda era possível a existência de uma economia de mercado significativa, a loja especializada "havia absorvido a iniciativa, a disposição e a organização e se transformara […]

numa livre empresa", mas como a liberdade possível para as empresas implicava em riscos, acaba por ser substituída pela loja de departamentos, uma forma centralizada e eficaz de comércio. Horkheimer e Adorno afirmam que com os indivíduos o processo foi semelhante. No capitalismo concorrencial o indivíduo foi fundamental para a atividade econômica realizando incansavelmente "[…] o tipo ideal do *homo economicus*" (Horkheimer; Adorno, 1985, p. 189).

Independente da tutela imposta por contextos anteriores, o indivíduo adaptava-se às novas demandas de trabalho e da técnica, seja na condição de trabalhador assalariado, seja na condição de empresário. Esse "tipo ideal", a "pequena empresa psicológica",

> […] se constituiu como uma dinâmica complicada do inconsciente e do consciente, do id, ego e superego. No conflito com o superego, a instância de controle social no indivíduo, o ego mantém as pulsões dentro dos limites da autoconservação. As zonas de conflitos são grandes e as neuroses, os *faux fraix,* dessa economia pulsional, são inevitáveis. Não obstante, a complicada aparelhagem psíquica possibilitou a cooperação relativamente livre dos sujeitos em que se apoiava a economia de mercado. (Horkheimer; Adorno, 1985, p. 189)

Assim, a mônada psicológica, portadora de alguma autonomia, capaz de vender sua força de trabalho e competir num mundo em que o capitalismo se impunha como modo de produção por excelência, era o modelo adequado ao capitalismo concorrencial. Entretanto, assim como a loja especializada era adequada ao capitalismo concorrencial e demonstrou não ser mais eficaz ao capitalismo monopolista, já que as coisas ocorriam de maneira "complicada, dispendiosa e cheia de riscos", sendo substituída pela loja de departamentos, com a "pequena empresa psicológica", ou seja, com o indivíduo, tudo ocorreu de modo semelhante.

Se o homem freudiano foi adequado a uma economia de mercado, em tempos de total administração ele tornou-se "um obstáculo à produção" (Horkheimer; Adorno, 1985, p. 189). Assim,

> Se, no liberalismo, a individuação de uma parte da população era uma condição da adaptação da sociedade em seu todo ao estágio da técnica, hoje, o funcionamento da aparelhagem econômica exige uma direção das massas que não seja perturbada pela individuação. (Horkheimer; Adorno, 1985 p. 190)

E como tudo o que dificulta o desenvolvimento capitalista deve ser liquidado, também o indivíduo deve ser eliminado. Segundo Horkheimer e Adorno, "Os sujeitos da economia pulsional são expropriados psicologicamente e essa economia é gerida mais racionalmente pela própria sociedade". Segundo os autores, na esfera do trabalho, as decisões são tomadas pela hierarquia; na esfera pessoal (privada), pela indústria cultural.

Da mesma maneira como a loja de departamento é gerida centralmente, a economia pulsional nos indivíduos é gerida diretamente, sem mediações, pelo todo. Como dito, é certo que em todos os tempos a totalidade sempre teve uma força maior que os indivíduos particulares, mas hoje isso ocorre em proporções jamais vistas, sobretudo pela existência da indústria cultural. Para Adorno (2009, p. 22), "O que outrora talvez acontecesse aos homens de fora para dentro, têm eles agora de sofrê-lo também no seu íntimo". No capitalismo dos monopólios o indivíduo é, segundo Horkheimer e Adorno (1978), imediatamente absorvido, como átomo, pela unidade maior.

Mas isso não ocorre de modo tranquilo, linear. Mesmo considerando que a desproporção abissal entre indivíduo e sociedade tende a enfraquecer a tensão entre eles, a "socialização interna" dos indivíduos não ocorre sem atritos. Para Adorno, a socialização total se apresenta aos indivíduos cercada de sacrifícios. Recorrendo a Freud, Adorno (1978, p. 41) afirma que

> […] como as renúncias cada vez maiores impostas aos instintos não encontram uma saída equivalente nas compensações pelas quais o ego as aceita, os instintos assim reprimidos não têm outro caminho senão o da rebelião. A

> socialização gera o potencial da sua própria destruição, não só na esfera objetiva mas também na subjetiva.

Considerações finais

Certamente, como já mencionado, não se pode defender a ideia de que há uma administração total dos indivíduos sem que haja rupturas. Se assim fosse, estaríamos frente ao "Admirável mundo novo". De algum modo, a vontade individual ainda existe, mesmo que esta se coloque a serviço da administração. Adorno e Horkheimer expressaram essa preocupação ao apontarem para o fato de que parece haver uma concordância, e certa aceitação dos indivíduos, aos pressupostos administrativos. Segundo Adorno (2009, p. 86),

> […] nas próprias necessidades dos homens catalogados e administrados há algo que reage naquilo em que eles não estão completamente controlados, o excedente da parcela subjetiva da qual o sistema não se assenhoreou completamente.

Mas, como nos lembram Adorno e Simpson (1994), a transformação de uma ordem externa em uma ordem interna é atribuição do ego, sendo, portanto, dependente, em alguma medida, da vontade humana. Se assim for, temos aqui um momento de utopia. Por mais evidente que seja a tendência a incorporar em si a lógica administrativa, em um esforço para a adaptação às condições atuais, o simples fato de que a vontade ainda está viva nos indivíduos nos faz supor que, sob determinadas circunstâncias, a vontade pode se dirigir não para a adaptação, mas para a resistência à adaptação.

Referências

ADORNO, Theodor Wiesengrund. Capitalismo tardio ou sociedade industrial. *In*: COHN, Gabriel (org.). **Sociologia**. São Paulo: Editora Ática, 1994.

ADORNO, Theodor Wiesengrund. Cultura y administración. *In*: HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor Wiesengrund. **Sociologica**. Madrid: Taurus, 1971.

ADORNO, Theodor Wiesengrund. **Dialética Negativa**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2009.

ADORNO, Theodor Wiesengrund. **Ensaios sobre a psicologia social e a psicanálise**. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

ADORNO, Theodor Wiesengrund. **Estudos sobre a personalidade autoritária**. São Paulo: Editora Unesp, 2019.

ADORNO, Theodor Wiesengrund. **Sobre la teoria de la historia y de la libertad (1964-1965)**. Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora. 2019.

ADORNO, Theodor Wiesengrund. Teoria da semiformação. *In*: PUCCI, Bruno; ZUIN, Antônio Álvaro Soares; LASTÓRIA, Luiz Antônio Calmon Nabuco (orgs.). **Teoria crítica e inconformismo**. Campinas: Autores Associados, 2010.

ADORNO, Theodor Wiesengrund; HORKHEIMER, Max; KOGON, Eugen. Die Verwaltete Welt Oder: Die Krisis des Individuums. *In*: SCHMIDT, Alfred; NOERR, Gunzelin Schmid (orgs.). **Max Horkheimer**. Gesammelte Schriften. Band 13: Nachgelassene Schriften 1949-1972. Frankfurt am Main: S. Fischer, S., 1987.

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor Wiesengrund. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor Wiesengrund. **Temas básicos da sociologia**. São Paulo: Editora Cultrix, 1978.

SPENCER, Herbert. **The Principles of Sociology**. New York: D. Appleton and Company, 1898.

2. DESREGULAMENTAÇÃO COMO NORMA: CONSIDERAÇÕES SOBRE O MUNDO ADMINISTRADO NA ATUALIDADE

Ana Paula de Ávila Gomide
João Paulo Andrade

> É possível falar de claustrofobia das pessoas no mundo administrado, um sentimento de encontrar-se enclausurado numa situação cada vez mais socializada, como uma rede densamente interconectada. (Adorno, T. W. *In*: *Educação após Auschwitz*)

Há cerca de duas décadas, a hoje vasta literatura acadêmica sobre neoliberalismo começava a se avolumar[11]. Esses escritos possuem agora uma ampla variedade, e atraem atenção de todas as alas do pensamento contemporâneo. Em geral, seu ponto de partida repousa sobre a seguinte constatação: com os sinais de enfraquecimento econômico e a decorrente perda de unidade política do bloco leste, um novo pacto transnacional, menos custoso e mais eficiente, viria a substituir o acordo de Bretton Woods e o chamado *Welfare State*, largamente implementado ao fim da Segunda Guerra Mundial. Essa mudança de trajetória na política econômica do Ocidente visou, sobretudo, desferir um golpe derradeiro na União Soviética e supostamente trazer em seu bojo o ideário liberal sob a forma da contração do Estado no planejamento econômico das sociedades. A palavra de ordem viria a se tornar "desregulamentação", e todas as promessas de seguridade e "harmonia", provenientes de uma reconciliação ainda que extorquida entre as classes, foram en-

11. O livro que marca esse debate no Brasil é o clássico de José Luís Fiori, *Os moedeiros falsos* (1998).

tão substituídas pela privatização de instituições estatais inteiras, com flexibilização de contratos trabalhistas até então estáveis e redução massiva de serviços sociais. Nos períodos de crise, esse novo fundamentalismo se refere a si mesmo como "austeridade", palavra que incute categorias morais no debate político-econômico. Os governos devem ser austeros, responsáveis e racionais com suas finanças; os indivíduos, livres e autônomos para buscar sua subsistência e concorrer entre os "iguais" sob a ideologia do mérito, internalizando a racionalidade econômica sob forma de injunções morais. Assim, também a camada economicamente mais desprotegida da sociedade, os marginalizados, que antes podiam ao menos contar com algum suporte das instituições de Estado, ficaram socialmente mais vulneráveis com a exposição massiva às voragens e errâncias do capital[12], passando a ser alvo de maior discriminação.

Para além das discussões em torno das origens históricas[13] do neoliberalismo e suas modalidades de ascensão historicamente demarcadas[14], um conjunto de obras visa demonstrar e problematizar a intrínseca relação entre esse modelo econômico e formas autoritárias de governo[15] (Safatle *et al.*, 2021; Dardot *et al.*, 2021). Essas

---

12. Para esta discussão, remetemos ao artigo *Depois do salário familiar: um experimento mental pós-industrial*, de Nancy Fraser (2022).

13. O neoliberalismo nasce em 1938 como doutrina a partir do Colóquio Walter Lippman, em Paris, no mesmo momento em que se cunhava o termo "neoliberal". Seu objetivo foi o de formular as bases de uma renovação do liberalismo, apresentando por parte de seus representantes pensamentos e tendências teóricas diversas, que acabaram resultando na formação de duas novas correntes principais: o ordoliberalismo (definido pelos alemães) e o neoliberalismo, encampado principalmente por Hayek, da escola Austríaca (Rocha, 2021).

14. Por exemplo, a implementação do neoliberalismo nos anos 70 na América -Latina, especificamente, no Chile, sob a ditadura de Augusto Pinochet.

15. Para um contraponto e complemento das discussões em torno do neoliberalismo e suas diferentes formas, também fazemos menção aos estudos de Nancy Fraser (2019) sobre o chamado "capitalismo neoliberal progressista", implementado e consolidado por Bill Clinton nos EUA, que teve como característica a combinação entre um programa econômico expropriativo (beneficiador dos setores econômicos mais ricos dos EUA) com uma política de reconhecimento

obras buscam tanto escancarar a lógica violenta que subjaz às medidas econômicas embasadas nas políticas de austeridade quanto demonstrar a presença dominante de um Estado repressivo e punitivo contra os pobres e socialmente marginalizados. Tais linhas de estudo esclarecem as afinidades entre o "livre mercado" sob o capitalismo mundialmente financeirizado e a extrema direita, cujos recursos de dominação estariam na mobilização das energias política e psíquica de grupos excluídos pelo processo de desindustrialização, ou seja, aquela mesma parcela empobrecida e insatisfeita com os efeitos das medidas neoliberais. Por mais que essa bibliografia esteja bem estabelecida, o propósito deste capítulo diverge dela ao menos em seu ponto de partida. Em vez de compreender o chamado "período neoliberal" como ocasião para se formular novas categorias e reduzir os fundamentos das crises sociais, econômicas, políticas, ambientais e culturais às concepções de "neoliberalismo" ou "lógica neoliberal", tão difundidas no presente, gostaríamos de demonstrar a prevalência de um par conceitual já alçado pela teoria crítica em outro momento histórico: a noção de mundo administrado (*verwaltete Welt*) e a chamada teoria dos *rackets*. Uma ressalva: Theodor W. Adorno e Max Horkheimer naturalmente não trataram do neoliberalismo. O diagnóstico de tempo formulado pelos autores nos anos 1940 — e que se aprofunda nas décadas seguintes — inclina-se, na verdade, para a direção contrária às análises da dominação por meio de um Estado cada vez mais sufocante, calcado nas estratégias de gestão, de planejamento e, portanto, de racionalização de todas as esferas da sociedade e da vida cotidiana dos indivíduos. Contudo,

---

aparentemente emancipatória (voltada para o reconhecimento de movimentos sociais liberais identitários), de legitimação das chamadas "políticas identitárias" ou culturais: "*Servindo-se das forças progressistas da sociedade civil, eles difundiram um ethos de reconhecimento superficialmente igualitário emancipatório [...]. O programa neoliberal progressista não visava abolir a hierarquia social [...]*" (Fraser, N., 2020, p. 41-42). Assim, a autora então explora que a vitória de Trump se deu nesta lacuna vazia na política, em que os desempregados brancos de classe média, vítimas da financeirização e da globalização corporativa compuseram a massa de eleitores do trumpismo.

nada disso implica necessariamente a caducidade de certos conceitos desde sempre construídos com fissuras e aberturas, preparados para a eventual atenção ao seu outro. Pode ser que suas categorias de filosofia da história não tenham se demorado o suficiente em uma contraparte dialética; pode ser que lhes tenha faltado tematizar a dominação pela desregulamentação. Ainda assim, esse novo estágio do capitalismo não parece lhes ter escapado por completo como possibilidade[16]. Em um trecho bastante especulativo de *Sobre a sociologia das relações de classe*, Horkheimer afirma:

> É possível que, tendo os grupos capitalistas mais fortes obtido o controle direto do Estado, a burocracia trabalhista seja abolida, assim como a burocracia governamental, e que sejam substituídas por mandatários mais confiáveis dos grandes negócios. Embora isto pudesse ser alcançado sem uma mudança formal dos princípios constitucionais, representaria um desenvolvimento similar ao que ocorreu na Alemanha. (Horkheimer, 1985, p. 98; trad. em 2021, p. 159)

A insistência em conceitos aparentemente caducos pode demonstrar a caducidade do sistema vigente, porventura realizar um exercício de crítica imanente e desvelar a ideologia em mais uma de suas figuras: a pseudomorfose do capitalismo tardio (*Spätkapitalismus*) em liberalismo renovado. Expor a implicação mútua e o movimento histórico desse par conceitual torna-se, assim, objeto deste capítulo. Com base no preâmbulo acima, no horror econô-

16. Ao contrário do que afirma Türcke, por exemplo: "*A Teoria Crítica também não previu isso [o período de desregulamentação]. Não é seu débito: ela não era telepatia. Não obstante, é problemático que o referido neoliberalismo não fora previsto nem como possibilidade nas suas categorias de filosofia da história*." (2005, p. 71). Vale ressaltar que, embora Türcke duvide do alcance da primeira geração da teoria crítica, ele próprio reconhece que a noção de mundo administrado remanesce no contexto neoliberal. "Com isso a administração evidentemente não acaba; de certo modo ela até se acirra: na direção da auto-administração imposta por chantagem" (2005, p. 82).

mico de nosso tempo, conjugado à ascensão de partidos de extrema direita dentro de um cenário mundial no qual encontramos poucas possibilidades de oposição a tal estado de coisas, a noção de mundo administrado e a teoria dos *rackets* devem ser retomadas e problematizadas dentro do contexto atual, sem perder de vista a abrangência e a crítica social encontrada nesses termos, respeitando suas especificidades de objeto, mas abrindo possibilidades de poder extrair alguns elementos para a compreensão da atualidade. Vejamos, brevemente, o desenvolvimento de tais noções pela teoria crítica para, em seguida, estabelecermos seus possíveis nexos com o capitalismo financeiro atual e o autoritarismo.

Mundo administrado e teoria dos *rackets*, gênese e complementaridade

Após assumir a direção do Instituto, Horkheimer publica uma série de textos sobre a mudança de função social de certas categorias filosóficas[17]. De modo contrário ao marxismo então corrente, admite que o ideal de emancipação estaria ameaçado pelo surgimento de sociedades tecnocráticas e planejadas. Estas, por sua vez, atuariam diretamente sobre a compreensão ortodoxa da função que o conceito de massa possuía e levariam a sua perda de relevância para a emancipação social, tendo em vista fatores de cunho mais "subjetivo" que apontavam para os mecanismos de manipulação psíquica que fortaleciam a adesão de indivíduos a políticas contrárias aos seus interesses racionais. Liberdade e igualdade, metafísica e verdade, indivíduo e moralidade: todas essas categorias deveriam então ser compreendidas segundo uma nova relação dialética, muito mais sinuosa e contraditória do que, por exemplo, o capitalismo liberal analisado por

17. Horkheimer dirige o Instituto de Pesquisa Social a partir de 1931. Alguns dos textos que alavancaram a mudança de trajetória tanto do Instituto quanto de seus escritos são *Geschichte und Psychologie* (1932), *Materialismus und Moral* (1933), *Materialismus und Metaphysik* (1933), *Zum Problem der Wahrheit* (1935), *Egoismus und Freiheitsbewegung* (1936), *Montaigne und die Funktion der Skepsis* (1938).

Marx exigia. A noção de mundo administrado e a teoria dos *rackets* começam então a se delinear preliminarmente nos projetos de um Instituto de Pesquisa Social, em que a teoria crítica da sociedade voltava-se para análises e pesquisas aos formatos e ao desenrolar históricos do capitalismo, de sua transição do capitalismo liberal para o dos monopólios. A finalidade era a de esclarecer seus mecanismos de dominação e incidências sobre a antropologia burguesa, bem como seus pontos de tensão e possíveis desdobramentos que impulsionaram os totalitarismos de diversas naturezas. De modo ainda oblíquo e inominado, os escritos de Horkheimer iniciam, então, a marcha que viria a culminar nesse par um tanto silencioso, mas cuja presença atravessa e orienta boa parte de seu pensamento maduro e tardio sem se sedimentar propriamente como terminologia conceitual[18]. Sua gênese, portanto, nos leva a textos anteriores à *Dialética do esclarecimento*[19] ou à *Eclipse da razão*; nos leva a debates sobre economia e sociologia internos ao Instituto, disputas que antecederam e influenciaram as obras da fase madura de maior destaque. Mais detidamente: nos conduz a textos como *O Estado autoritário*, verdadeiro laboratório para a noção de mundo administrado[20], e *Sobre*

18. A expressão "mundo administrado" é enunciada pela primeira vez em uma conversa entre Horkheimer, Adorno e Eugen Kogon (Cf. Horkheimer, 1989, p. 121-142). Importante destacar que ambas as noções foram frequentemente empregadas na obra média e tardia de Adorno, provocando inclusive variações como "arte administrada".

19. Embora a *Dialética* transite pelo estofo teórico dessa noção sem nunca a enunciar propriamente, o prefácio de 1969 ("Sobre a nova edição alemã") a invoca duas vezes. Sintoma evidente de sua formação ainda tortuosa ao menos até os anos 1950 (Horkheimer, 1987, p. 14; trad. em Adorno; Horkheimer, 1985, p. 9).

20. *O Estado autoritário* não é o único texto que participa da formação da ideia de mundo administrado. Mas é ilustrativo e importante quando se deseja entender todos os sentidos dessa noção, especialmente no que concerne ao planejamento da economia pelo Estado sob vigência do Nacional-Socialismo. Nele Horkheimer esmiúça o planejamento das sociedades contemporâneas em todos os seus setores, da planificação econômica ao desaparecimento da economia política até a cooptação dos sindicatos pelo capital, organização que deveria representar os trabalhadores no Estado de Direito. Assim, o texto fornece o estofo teórico para se compreender obras de linguagem mais estilizada e aforística, como a *Dialética do esclarecimento.*

a sociologia das relações de classes, no qual a ideia de *racket* encontra sua formulação de maior fôlego. O conjunto de problemas que esses textos encampam depreende a posição de Horkheimer frente à conhecida disputa entre Friedrich Pollock e Franz Neumann.

Sabe-se bem que esse debate constituiu um episódio decisivo para o curso da teoria crítica. Decifrar políticas como o incremento significativo da planificação econômica, que então figurava, era posto como tarefa central nesse período. Pollock e Neumann gravitaram esse problema. Ambos notaram as transformações nas sociedades capitalistas após o fim da Primeira Guerra Mundial, embora divergissem na resposta ao modelo de sociedade que se germinava[21]. Quanto a Horkheimer, dizer que sua produção nos anos 1940 esteve sob influência dessa disputa já se tornou ponto pacífico[22]. Mas quem deseja fidelizá-lo a uma ou outra posição não comete apenas um deslize interpretativo, mas também subestima sua percepção fina da contradição objetiva inscrita no seio do capitalismo monopolista. Pollock e Neumann deram voz a essa contradição. Já o traquejo dialético de Horkheimer com essa disputa só se exibe quando acompanhamos certas sutilezas de *O Estado autoritário* e *Sobre a sociologia das relações de classe*. Alinhar cada texto a um e outro autor, formulando uma polaridade que se perde das torções do próprio objeto, só nos levaria a um impasse menos que inexistente. *O Estado autoritário* não é simplesmente um texto sob influência de Pollock,

21. Enquanto Pollock defendia o surgimento de um "Capitalismo de Estado" e conferia proeminência à política sobre a econômica, Neumann insistia na prevalência do capitalismo monopolista, embora houvesse aqui uma novidade: um imperialismo de pretensões totalitárias. O emprego da terminologia oriunda de cada qual fornece pistas sobre a potencial adesão de Adorno e Horkheimer a essas teses.
22. Muitos pesquisadores tendem a afirmar a influência de Pollock e suas análises políticas nos escritos de Horkheimer, principalmente no seu texto *O Estado Autoritário*, enquanto se atribui a influência de Neumann ao pensamento de Marcuse, e, por vezes ao de Adorno. Não obstante, a adesão completa de Horkheimer às teses de Pollock é questionada em vários momentos, de acordo com Fernandes (2021), especificamente no que tange à sua elaboração da teoria dos *rackets* e a ressignificação que ele dá às categorias marxianas para suas análises dos conflitos sociais presentes no capitalismo tardio e o papel da mais-valia (Fernandes, 2021, p. 136).

ainda que ali se diga que "o capitalismo de Estado é o Estado autoritário do presente". Tampouco *Sobre a sociologia das relações de classe* se deixa explicar somente com ajuda das teses de Neumann, mesmo que esse escrito volte a acionar termos como "monopólio" e reinterprete as disputas interna e entre classes *ad nauseam*. Alguém poderia se recordar, *Dialética do esclarecimento* era dedicada a Pollock ao mesmo tempo em que tomava a teoria dos *rackets* como sua fundamentação sociológica (cf. Fernandes, 2021, p. 138).

Assumir a tese do capitalismo de Estado é o mesmo que dar números finais à economia como ciência social[23]. Ocorre uma superfetação da política por sobre a economia, que se torna administração, e desaparece ao menos em sentido clássico. A longa transição do *laissez-faire* liberal para o Estado autoritário significa a regulação externa e abrangente da esfera econômica; enfim a bomba-relógio, há muito encontrada por Marx, é desarmada — não pela luta proletária, mas por uma pequena fração social que forma coalizão, a elite industrial e bancária com a mais alta burocracia estatal e as lideranças da burocracia partidária então vitoriosa[24]. "Liberdade de comércio, empresa e trabalho passam a estar sujeitas à interferência governamental a tal ponto que elas são praticamente abolidas" (Pollock, 2020, p. 90). Com isso surgiria um "pseudomercado", e pode-se dizer, também, uma pseudo-indústria e uma pseudoburguesia, que dissimuladamente se justificavam com base nos antigos

23. "Podemos mesmo dizer que sob o capitalismo de Estado a economia como ciência social perdeu seu objeto. Os problemas econômicos no velho sentido não mais existem quando a coordenação de todas as atividades econômicas é efetuada pelo planejamento consciente em vez de pelas leis naturais do mercado. Nas situações em que o economista antes quebrava a cabeça para resolver o enigma dos processos de troca, ele se encontra, sob o capitalismo de Estado, com meros problemas de administração" (Pollock, 2019, p. 108-9).

24. Essa configuração permanece em certo equilíbrio quando se trata de um capitalismo de Estado democrático. Cabe lembrar que Pollock via no caso democrático certa possibilidade da reversão do controle social por parte do Estado. O caso totalitário manifesta uma dominação muito mais direta, e em vez do equilíbrio entre as partes da coalizão, o que se vê é a burocracia partidária concentrar poder.

problemas de superprodução[25]. As crises constitutivas e imanentes ao sistema de produção capitalista tornam-se passíveis de previsão, são contornadas pelo planejamento. Elas desaparecem diante dos nossos olhos junto com o que mais claramente lhes evidenciava, a massa amorfa, expropriada até a miséria. O diagnóstico do período apontaria precisamente a perda de atração do conceito de massa para a teoria social; ela é deposta como negativo tanto sócio quanto ontologicamente, e não pode mais ser analisada como motor dialético da história. Muito mais interessante para a estabilidade do capitalismo, ocorre o declínio de toda a burguesia clássica que não conseguiu se tornar monopólio. Ela se reúne às vastas fileiras de trabalhadores, assalariados, rentistas, todos juntos na celebração de um par de vantagens sociais, mas também na certeza de que o mercado e o risco do investimento não são para eles, de que o Estado é um poder ominoso. Assim, pode-se falar em declínio do indivíduo propugnado pelas teses filosófico-burguesas liberais e em sociedade de massas. Sobra o recurso à representação sindical, mas esta foi também transformada em braço da maquinaria burocrática. Trabalhador e assalariado, embora bem longe dos negócios que realmente importam, tornam-se mais um negociante na praça. Eles devem levar suas demandas à liderança de classe com a esperança de aumentar sua parcela de mais-valia[26]. Por certo, a petrificação da sociedade em sistema informa uma dominação profunda das relações sociais de produção sobre as forças produtivas. Contudo, foram as próprias forças produtivas que ensinaram o dom da administração ao monopolismo dominante — as forças produtivas intelectuais. Não à toa, Horkheimer se vê forçado a reformular a bifurcação historicamente objetiva do capi-

25. "Nós aprendemos como produzir qualquer coisa em quantidades praticamente ilimitadas, mas nós não sabemos como distribuir os bens'. Esta é a formulação popular para descrever o enigma do capitalismo privado em sua última fase" (Pollock, 2019, p. 101).

26. Em *O Estado autoritário*, Horkheimer apresenta um apanhado histórico do surgimento dos sindicatos e sua sequente refuncionalização no interior do "capitalismo de Estado" (Cf. Horkheimer, 1987, p. 298-9; trad. em espanhol Horkheimer, 1972, p. 102-3).

talismo: em vez de socialismo ou barbárie, o capitalismo de Estado paradoxalmente nos coloca entre a planificação racional e a liberdade (1987, p. 298; trad. em espanhol 1972, p. 101).

A partir do diagnóstico de que o capitalismo administrativo de Estado extinguiria (por meio de suas medidas de coletivização rigorosamente organizadas como uma maquinaria, apoiadas por uma política autoritária direta), o antigo fundamento econômico capitalista, o mercado concorrencial e a esfera de circulação (Horkheimer, 2012), o terreno teórico para a ideia de mundo administrado ganhava formato. Os critérios econômicos do liberalismo foram eliminados pelo Estado totalitário e substituídos por uma nova burocracia composta pelos "ditadores da indústria", oficiais políticos e militares. Tais acepções, que culminaram na ideia de mundo administrado lançadas pelos frankfurtianos para designar a fase monopolista do capitalismo e suas relações com o nazismo e o fascismo e, após a Segunda Guerra, também apresentar as características do capitalismo avançado pós-industrial, tiveram ressonâncias em anos posteriores para apontar as maquinarias administrativas de uma nova ordem capitalista do pós-guerra, regidas por uma racionalidade instrumental e burocratizada, presente nos seguintes domínios: nos grupos industriais e empresariais que interferem e comandam o sistema político e econômico; na burocracia estatal da democracia de massas com suas promessas de abundância, seguridade social e pleno emprego; nas organizações sindicais com seus líderes pragmáticos cooptados pela lógica empresarial[27]; e também nos mecanismos sociais de dominação das massas presentes na indústria cultural onipresente[28]. A dimensão de tal ra-

27. No texto *Sobre a sociologia das relações de classe* de 1943, Horkheimer, acerca das organizações trabalhistas cooptadas pela lógica monopolista da nova fase "pós-liberal" do capitalismo, a partir da ideia de *rackets*, diz que: "A luta de classes transformou-se em um sistema de negociação entre unidades monopolistas, ou seja, em um meio de adaptação de classe e em guerras [...]" (1985, p. 85; trad. em 2021, p. 148).

28. Curioso que as primeiras reflexões de Horkheimer e Adorno dispensem a superestrutura, essa camada cultural de dominação. Em *O estado autoritário e Sobre a sociologia das relações de classe*, Horkheimer simplesmente silencia. Já Adorno, em *Reflexões sobre a teoria de classes*, afirma que "[a]o reproduzir a vida da socieda-

cionalidade instrumentalizada materializou-se na forma de um sistema social como um todo, cujas possibilidades para a sua própria superação e crítica, quer pela oposição por parte do indivíduo, quer pela oposição por parte de grupos politicamente contestatórios contra a opressão do capital, foram minadas. Nas palavras de Horkheimer:

> As esperanças do gênero humano parecem estar mais distantes de sua realização hoje do que nas hesitantes épocas em que elas foram formuladas pela primeira vez por humanistas. Parece que enquanto o conhecimento técnico expande o horizonte do pensamento e da atividade do homem, sua autonomia como indivíduo, sua capacidade de resistir ao crescente aparato de manipulação de massa, seu poder de imaginação, seu juízo independente são aparentemente reduzidos. (Horkheimer, 1991, p. 25; trad. em Horkheimer, 2015, p. 8)

Nas análises de Horkheimer, que teve como base inicial os projetos sobre o materialismo interdisciplinar[29] e, nos anos seguintes,

---

de de modo planificado, os dominantes reproduzem precisamente a impotência dos planificados. A dominação imigra para o interior dos seres humanos. Eles não precisam ser 'influenciados' tal como os liberais estão inclinados a pensar em virtude de suas representações de mercado. A cultura de massas apenas faz deles de novo e de novo o que já são de qualquer maneira sob a coerção do sistema, controlando as lacunas, inserindo ainda a contrapartida oficial da práxis como *public moral* e fornecendo a eles modelos prontos para imitação" (Adorno 2003, p. 390-1; trad. em Adorno, 2020, p. 272). Embora nada disso permita depreciar a importância do conceito de indústria cultural, ficam evidente tanto o cerne materialista da reflexão quanto certa a mudança de traquejo na análise. Antes, a ideologia estava muito mais imbuída na camada estrutural; poucos anos depois, o diagnóstico se aprofunda, e a ideologia precisa então ganhar contornos ainda mais sufocantes com a indústria cultural.

29. Como foi anteriormente sinalizado, nos anos 30, sob a direção de Horkheimer o Instituto de Pesquisa Social fez uma releitura da teoria marxista introduzindo a articulação entre a pesquisa empírica e as reflexões filosóficas para investigar as relações entre a vida econômica-cultural e a subjetividade, a partir da análise de temas sociais contemporâneos. Citamos especificamente a pesquisa *Estudos sobre autoridade e família*, de 1936.

com a ascensão do nazifascismo, voltaram-se à crítica da modernidade, tributária de uma racionalidade voltada univocamente à dominação da natureza[30], as fases anteriores do capitalismo continham ao menos elementos objetivos que apontavam para possibilidades de sua própria transcendência e superação (por exemplo, em campos distintos, na luta de classes, na esfera cultural da vida em contraponto à realidade material, no âmbito privado da família que oferecia oposição ao todo social, e na própria categoria de indivíduo burguês livremente econômico e supostamente "autônomo")[31]. Entretanto, sob a égide de uma racionalidade reduzida à autoconservação no capitalismo administrado, tais possibilidades de oposição foram neutralizadas ou destruídas. Daí sua crítica voltada às tendências do capitalismo altamente industrializado, que afirma o declínio da vida social e da subjetividade frente à administração

30. Ver tal discussão em *Dialética do esclarecimento*, escrita a quatro mãos por Horkheimer e Adorno, e *Eclipse da Razão*, na qual Horkheimer expande e aprofunda as análises contidas na *Dialética* para efetuar uma crítica à modernidade, investigando o conceito de racionalidade weberiana em sua redução à hegemonia da "razão instrumental", "subjetiva", subjacente à cultura industrial contemporânea, em detrimento da razão emancipatória, voltada para a determinação de princípios morais e éticos, tal como postulada pelos filósofos do Esclarecimento. A razão acabou sendo consolidada em várias instâncias como mero instrumento a serviço da dominação da natureza, e da dominação dos homens sobre si mesmos.

31. A este respeito, trazemos as seguintes observações de Gomide (2019, p. 121): "O pensamento de Horkheimer em meados da década de 40, voltado para a crítica da razão, estará marcado por esta ambivalência no que diz respeito à questão da subjetividade: a aparição de sujeitos fracos no cenário histórico do Séc. XX em confronto com a retomada de um modelo de indivíduo "forte" e de "pensamento livre"; este último, entendido enquanto negação socialmente determinada tendo em vista os tipos concretos de sujeitos cooptados pela ordem existente. Enquanto na década de 30 ele encontrava no marxismo um forte aliado para a luta pela emancipação, assim denunciando a ideologia subjacente às ideias liberais envoltas no conceito indivíduo que voltavam-se para a justificativa de uma sociedade desigual, nos anos posteriores, ele retoma tal conceito para apresentar os efeitos nefastos da redução dos sujeitos à racionalidade instrumental (também resultante dos desdobramentos das ideias metafisicas e burguesas, dadas as condições objetivas da economia moderna)."

total por parte de grandes empresas e de organizações coletivistas. Estas, por sua vez, acabariam por reger todas as relações e instituições, principalmente para além do controle econômico, por meio da aparelhagem tecnológica dos meios de comunicação de massas. Segundo Adorno, com os meios "a tecnologia permite que a escolha e a apresentação da notícia e do comentário a partir de poucos pontos sejam suficientes para tornar homogênea a consciência de inúmeras pessoas" (Adorno 2003, p. 367; trad. em 1986, p. 72).

No entanto, apesar do alcance sufocante e da clara inspiração nos totalitarismos europeus no conceito de "Capitalismo de Estado", a letra de Horkheimer, tão preocupada com o declínio do indivíduo, demonstra certo afastamento da reflexão de Pollock. Que isso ocorra não só em escritos posteriores, mas já se esboce em *O Estado autoritário*, atesta o caráter consequente do debate no interior do Instituto. Em um trecho que esmiúça o cerne das relações sociais no Estado autoritário, Horkheimer antecipa argumentos que só veríamos dois anos depois, quando da ideia de *racket* é enunciada. Com uma sutileza marcante, a passagem silenciosamente desfaz certas ilusões da tese de Pollock ao mesmo tempo em que lhe infunde mobilidade. Horkheimer desengessa o conceito de capitalismo de Estado:

> Em todas as suas variantes, o Estado autoritário é repressivo. O desperdício exorbitante não é mais causado pelos mecanismos econômicos em sentido clássico; ao contrário, ele se origina das necessidades desavergonhadas do aparato de poder e da destruição de toda iniciativa dos dominados: a obediência não é tão produtiva. Apesar da chamada ausência de crise, não há harmonia alguma. Ainda que a mais-valia não seja mais acumulada como lucro, trata-se dela. [...] Hoje também, quando juntas as elites conspiram contra suas nações, elas estão sempre prontas para arrebatar algo das áreas de caça. (1987, p. 301-2; trad. em espanhol 1972, p. 105-106)

Uma ausência de crises sem harmonia. Sob o regime do capital, as relações sociais permanecem crivadas de conflito[32]. Entretanto, à diferença do capitalismo incipiente, o conflito no interior da classe não é mais exclusividade da burguesia: o esclarecimento teria aprofundado a falsa consciência de tal modo que o proletariado se vê agora obrigado a lutar por mais-valia. O esclarecimento burguês lhes absorveu. A concepção de uma sociedade totalmente administrada articulava-se à discussão de maior amplitude voltada aos mecanismos de dominação exercidos e estabelecidos por "nichos sociais" de poder de diferentes naturezas que obtiveram o monopólio do sistema político, o acesso à concentração de capital, à ilegalidade e ao uso da violência estatal com as transformações do capitalismo tardio. Isso ocorreu a partir da lógica monopolizante espraiada por todo o sistema social e evidenciada pelos autores da teoria crítica. A expressão *rackets*[33], por sua vez, é acionada para materializar a

32. Embora Pollock afirme que o administrador possa planejar os salários com base em uma gama razoável de diferenciações, Horkheimer parece infundir um quadro muito mais conflituoso com sua teoria dos *rackets*. Aliás, mesmo em *O Estado autoritário* surgem algumas outras afirmações dificilmente conciliáveis com as teses de Pollock. "No fascismo, todos sonham com o assassinato do líder e desfilam perfeitamente perfilados. Obedecem por cálculo sóbrio: depois do líder virá somente seu substituto" (Horkheimer 1987, p. 303; trad. em espanhol 1972, p. 107). Katia Genel recorda que o próprio Horkheimer escreve a Pollock sobre a falta de dialética na ideia de capitalismo de Estado. (Genel, 2013, p. 243).

33. De acordo com Fernandes (2021), o termo *rackets* advém de uma expressão coloquial que se refere à atuação do crime organizado, especificamente, às máfias de Chicago. Horkheimer, em contato com as discussões políticas da sociedade estadunidense extraiu seu sentido para suas análises das formas atuais de dominação social sob a vigência do capitalismo monopolista, principalmente nas referências feitas por empresários aos sindicatos no sentido de desqualificá-los em suas demandas. Não obstante, não com objetivo de desqualificar as demandas trabalhistas por melhores salários, Horkheimer afirma que a lógica de atuação dos *rackets*, agora num sentido mais expandido, teria se infiltrado em tais organizações quando reduzidas suas lutas a interesses particularistas, bem como tal acepção se deslocaria, inclusive, para designar uma lógica presente em todas as relações sociais no capitalismo monopolista apontando os grupos estabelecidos de poder que obtêm vantagens econômicas. Ainda se acrescenta que a generali-

totalidade dos fenômenos sociais que correm no capitalismo monopolista. Contudo, ao fazer isso, ela recorda o acirramento dos conflitos entre diferentes grupos sociais e as formas de opressão disso resultantes; ela recorda que se deve estar sempre à altura do materialismo, por mais ingrata que essa tarefa pareça. Assim, Horkheimer e Adorno atualizam a teoria marxiana de classes; eles a ressignificam e a expandem à luz das transformações históricas do capitalismo avançado: "os *rackets* constituiriam um traço comum das classes dominantes em sua busca pelo excedente econômico" (Puzone, 2017, p. 97). A faceta terrível e desoladora do diagnóstico reside na *mimesis* do proletariado em burguesia. Mas a prevalência e a manutenção de uma sociedade de classes, ainda que invisível e não percebida pelos oprimidos, foi reafirmada nas análises de Adorno sobre as determinações objetivas da sociedade administrada. Assim:

> Isso torna necessário considerar o próprio conceito de classe tão de perto a ponto de ser simultaneamente retido e transformado. Retido: porque seu fundamento, a divisão da sociedade em exploradores e explorados, não apenas continua a existir de modo não atenuado, mas porque está aumentando em termos de coerção e consistência. Modificado: porque os oprimidos, segundo o prognóstico da teoria, hoje a maioria dos seres humanos, não conseguem experenciar a si mesmos enquanto classe. (Adorno, 2003, p. 377; trad. em Adorno, 2020, p. 262)

A noção de mundo administrado e *O Estado autoritário* podem se aproximar muito no caráter estático das teses de Pollock, mas a teoria

---

zação de Horkheimer ao modus operandi de sindicatos locais relaciona-se à sua crítica mais abrangente sobre os destinos da oposição de esquerda na Alemanha de Weimar. Nas palavras do autor: "Aquilo que deseja prosperar sob um estado de dominação corre o risco de reproduzi-lo. Na medida em que a oposição proletária na república de Weimar não pereceu como seita, caiu ante o espírito de administração [...]. Integração é o preço que os indivíduos e grupos têm de pagar para prosperarem sob o capitalismo" (1987, p. 296; trad. em espanhol 1972, p. 100).

dos *rackets* insiste na dinâmica de disputa no interior da sociedade capitalista. O que implica dizer que o mundo administrado ainda não alcançou a totalidade da vida humana, que, por piores que sejam os prognósticos, reviravoltas ainda podem acontecer, haja vista a própria natureza concorrencial do mercado e a necessidade incessante de desenvolver as forças produtivas. Mostra-se, assim, a implicação mútua entre mundo administrado e teoria dos *rackets*, estofo sociológico do capitalismo tardio. Com o mundo administrado povoado por grupos em disputa, uma nova configuração da ordem social, o neoliberalismo, tornou-se possível no momento preciso em que os monopólios puderam virar a mesa contra o Estado. Ao sequestrar setores e serviços estratégicos que antes lhe eram refratários, a iniciativa privada atinge o coração da coisa pública, lança um feitiço novo e conquista a desregulamentação em escala global. O Estado perde sua preeminência, mas as forças da antiga coalizão não se exauriram: elas só foram redistribuídas. Cabe ao Estado trabalhar junto com os monopólios, agora capturando a burocracia jurídica e a instrumentalizando de forma a salvaguardar as leis do mercado e a propriedade privada acima de quaisquer reivindicações sociais democráticas[34]. O neoliberalismo pode, assim, ser elucidado pela vitória do *racket* econômico sobre o Estado, o *racket* burocrático. No entanto, por mais que expresse o dinamismo e o conflito, todo *racket* visa garantir a permanência no poder; em seu interior resplandece a conexão com o mundo administrado, Adorno diria: a petrificação da história em natureza. O período de desregulamentação torna-se somente mais uma fase de capitalismo tardio, mais uma fase de um mundo administrado, que também se vale do poder estatal para desenvolver todo um arsenal jurídico de exceção a serviço da liberação da economia capitalista. Ao minar os indivíduos das vantagens sociais de antigamente, os governos são obrigados a adotar uma propaganda neoliberal. As sociedades

34. "Do Estado, capturado por interesses privados e premido pela pressão capitalista para rebaixamento de custos tributários, trabalhistas e regulatórios, para redução de 'carga' dos direitos democráticos, sociais e ambientais em nome do Estado-competição" (Fraser; Jaeggi, 2020).

se aprofundam em ideologia, cujos elementos escancaram a mentira não mais plausível de ser justificada. Exaltado nessa nova fase, o indivíduo é reduzido à gestão de si mesmo, ao entrecruzamento de moralidade e empreendedorismo. Ele é destituído de qualquer substância outrora proferida pelo liberalismo clássico; sobrevive à ideia de indivíduo empobrecido e embrutecido, despolitizado e premido pela autoconservação, atado ao sortilégio do existente (*das Bestehende*). Se, por vezes, Horkheimer e Adorno apresentaram as aporias do indivíduo sob o capitalismo concorrencial, indicando suas possibilidades de emancipação calcadas numa noção de indivíduo também referente ao modelo kantiano de sujeito[35], então bastaria lembrar um conhecido passo da *Dialética*, o sequestro do esquematismo ao sujeito pela indústria cultural (trad. Adorno; Horkheimer, 1985, p. 117, [145-146])[36]. Sem espontaneidade subjetiva, o indivíduo torna-se tão somente um núcleo de reações pré-ordenadas, corroborando com a própria violência que lhe é imposta. A euforia, como sempre ideológica, de quem entende a retração do Estado como recuperação da autonomia subjetiva não percebe que um outro esquematismo lhe foi entregue, tão mais vazio de conteúdo quanto o anterior[37]. Nisso

35. A respeito do potencial emancipatório contido na ideia de indivíduo, Horkheimer a problematizou nos seus textos da década de 30, quando, mesmo reconhecendo seu embuste e o seu teor ideológico, pressupunha a esperança de liberdade a ser partilhada por todos numa sociedade mais igualitária (também apresentada na arte e na ciência burguesas). Já no texto *Ascensão e declínio do indivíduo* ele denuncia o quanto tais valores tornaram-se vazios de significados com o desparecimento do "individuo burguês atomizado", pois os sujeitos passaram a se submeter a forças anônimas de poderes, e tornaram-se desprovidos de formas de mediação universal vigentes na sociedade liberal (a família, o mercado, a escola), como também dos ideais e categorias presentes na racionalidade burguesa, mediadoras do pensamento e da conduta, cujas fontes remetem à noção moderna de indivíduo referente ao sujeito autônomo dada por Kant. Ele, Horkheimer, reivindica na ideia de indivíduo o papel de voz dissonante que possa resistir aos apelos de um coletivismo e das exigências técnicas do mundo administrado.

36. Sobre esse tema, cf. DUARTE, 2005, p. 15-32.

37. "Toda imagem de homem, com exceção da negativa, é ideologia" (Adorno, 2003, p. 67; trad. em Adorno, 2015, p. 103).

consiste a apologia ao livre mercado assentada na valorização da ideia de "indivíduo livre". A falácia envolta nela revela-se ainda mais contundente na era dos grandes grupos multinacionais. Não obstante, isso já havia sido anunciado pelos teóricos críticos.

Em termos gerais, os *rackets* passaram a designar um modelo de domínio exercido por diversos grupos[38] na contemporaneidade, beneficiadores do acúmulo do capital e que obtêm vantagens econômicas e privilégios, por sua vez, apresentando a lógica social que subjaz aos avanços do capitalismo: seus vínculos entre expropriação e exploração econômica e a violência e opressão extraeconômica. A seguir, levantaremos algumas ideias acerca da presença de tais grupos na dinâmica do capitalismo financeirizado, especificamente no Brasil, apontando seus vínculos com as ideias ultraconservadoras e as políticas econômicas neoliberais, e a apropriação que eles fazem do uso do Estado, de sua burocracia, formas jurídicas e meios de violência para combater quem lhe opõe. Não à toa, parte desses grupos obtém os monopólios de redes de TV e outros meios de comunicação, responsáveis pela disseminação do pensamento de ultradireita no país, calculado e racionalmente administrado para atingir "a consciência de inúmeras pessoas" (aquelas mesmas que formaram a base do eleitorado da política de direita atual).

---

38. Horkheimer aponta a existência de grupos dominantes, na luta incessante entre diferentes grupos hierárquicos voltados para o esmagamento de uma maioria, desde tempos mais pretéritos na história social da humanidade, anteriores ao surgimento mesmo do proletariado: "Todas as unidades mais antigas eram totalidades no sentido de que eram completamente organizadas, integradas e regidas por uma hierarquia" (Horkheimer, 1985, p. 83; trad. em Horkheimer, 2021, p. 145). A ideia de *rackets* tornou-se um protótipo do domínio de classes exercido ao longo da história. E, por isto, Adorno, corroborando com as ideias de Horkheimer, afirma que: "A hierarquia desde sempre foi organização compulsória para a apropriação do trabalho alheio [...]. Na medida em que a crítica da economia política indica a necessidade histórica que trouxe o capitalismo ao seu desdobramento, ela se torna a crítica de toda a história, de cuja imutabilidade a classe capitalista, tal como seus antepassados, deriva seu privilégio" (Adorno, 2003, p. 373; trad. em Adorno, 2020, p. 259-260).

A sociedade administrada pelos oligopólios de poder: os *rackets* no Brasil

Uma nova direita se consolidou no Brasil com a eleição de 2018. Embora suas origens remontem há muitas décadas, o grupo atual é composto por intelectuais pró-mercado, movimentos mobilizados pelas redes sociais, partidos políticos, empresariados e instituições religiosas que se organizaram, apresentando uma ruptura com o pacto democrático pós-ditadura em 1988, e sinalizando para uma nova convergência de ideias: o ultraliberalismo-conservador (Rocha, 2021, p. 20). A vitória de um governo de extrema direita teve como base vários fatores objetivos que não caberiam aqui expor neste capítulo[39], mas que, por suas características, fazem saltar aos olhos o conluio de um alto empresariado divulgador do ideário neoliberal com forças políticas reacionárias saídas dos porões da ditadura brasileira. Tal coalizão ilustra o que os teóricos críticos designaram como a sociedade dos *rackets*, baseada na dominação cega que a racionalidade instrumental e administrativa produz. As elites brasileiras, tais como rentistas, banqueiros, setores da agroindústria, empresários nacionais e líderes evangélicos, formados pelas escolas ultraliberais do pensamento econômico, seguem perpetuando a "velha injustiça", aquela sempre presente sob as forças do capital — a sua máxima de valorização de valor —, agora influenciando e comandando as reformas estatais para os cortes de gastos públicos e de políticas sociais, bem como comandando as demais tecnologias de comunicação para a propaganda de seus ideários políticos e estabelecimento de uma mentalidade voltada à "moralização dos costumes". Esse quadro brasileiro acaba por evidenciar, ainda que sob um regime que se pretende o oposto do intervencionismo estatal do século XX, problematizado pelos autores do Instituto de Pesquisa Social, aquilo que Horkheimer e Adorno apresentaram

39. Para uma análise mais profunda acerca da emergência do bolsonarismo no Brasil, citamos o livro de Marcos Nobre (2020) *Ponto Final: a guerra de Bolsonaro contra a democracia*.

acerca das relações entre o Estado e os monopólios, sobre os usos que fazem de sistemas políticos para o objetivo de espoliação do capital. Nesse contexto, as conquistas e concessão de direitos obtidas pelas demandas democráticas em momentos pretéritos, por meio das lutas sociais, têm sido atacadas e minadas no Brasil, um país cujas elites nunca tiveram simpatia à consolidação de um Estado Democrático de Direito[40]. A realização de um bem-estar social pleno nunca esteve no horizonte das nossas classes dominantes, o que levou intelectuais brasileiros a pensar sobre o quanto o capitalismo periférico serve de modelo para explicar as tendências imanentes ao desenvolvimento capitalista[41], até mesmo no que tange ao seu desenvolvimento contínuo para a catástrofe social e ecológica.

Os efeitos de tais formas de produção revelam aquilo que Adorno havia anunciado em suas palestras nos anos 60, sob o aparecimento de partidos de extrema direita afinados com o fascismo no seio da "era dourada" do capitalismo pós-guerra. No interior de uma sociedade supostamente democrática: "[…] os pressupostos sociais

40. Acerca disto, esclarece Puzone: "A conquista e a concessão de direitos sociais ocorrem não apenas para absorver o antagonismo social. Elas se fizeram também naqueles momentos históricos tendo em vista a constituição e fortalecimento de um padrão regulador do capitalismo periférico, que alçasse o Brasil ao primeiro time da divisão internacional [...]. Ou seja, maior produtividade do trabalho associada a um nível de consumo adequado à reprodução da força de trabalho, sem o comprometimento dos salários ou do tempo de vida dos trabalhadores. Contudo, nossas elites nunca estiveram totalmente dispostas a pagar o preço inteiro dessa transformação. Por que a manutenção das taxas de acumulação deveria estar estruturada em padrões superiores produtividade, o que implicaria justamente a preocupação em aumentar o bem-estar dos trabalhadores, se isso arriscaria jogar por terra toda a possibilidade em se extrair cada gota a mais de trabalho excedente dos estratos sociais rebaixados?" (2017, p. 98-99).

41. Nesta direção, as análises de Paulo Arantes (2014) são bastante ilustrativas para o entendimento da crise do capitalismo e seus limites, desde a década de 70, a partir da ideia de brasilinização das sociedades dos países centrais que cada vez mais se assemelham aos países periféricos, em termos de desmonte e crise emergencial generalizadas. Türcke esboça uma percepção similar no início dos anos 2000. "Parece até que o setor informal do Terceiro Mundo serviu de modelo aos promotores supremos da desregulamentação" (2005, p. 76).

do fascismo ainda perduram [...]. Em primeiro lugar, penso na tendência dominante de concentração de capital [...]" (Adorno, 2021, p. 45). Ou seja, tais pressupostos tornam-se as condições para o estabelecimento de movimentos antidemocráticos, que acabam por mobilizar o rancor gerado pelas contradições inerentes à estrutura da nossa sociedade. Assim, no cerne da organização social capitalista, em que "a democracia, no que concerne ao seu conteúdo (o conteúdo socioeconômico), até hoje não se concretizou real e totalmente, em nenhum lugar, tendo permanecido como algo formal" (Adorno, 2021, p. 50-51), as tendências fascistas e as condições psicossociais de adesão ao autoritarismo acabam por expressar as feridas abertas produzidas por uma formação social que nunca fez justiça ao conceito de democracia e àquilo que dizia respeito aos ideais de igualdade e justiça. As massas tornadas supérfluas frente ao mundo do trabalho social, e mais o sentimento de catástrofe produzido por uma forma de dominação econômica impessoal e anônima, impelem as mesmas aos impulsos de destruição e morte, revertidos agora em ódio contra as instituições democráticas, contra a própria cultura.

As causas do fascismo continuam intactas com os desdobramentos do capitalismo atual que se dispõe cada vez mais de forças tecnológicas para seu poder de expansão e de domínio sobre os sujeitos. O *racket* expressa "a ideia de que toda a atividade na presente sociedade, seja qual for, não tem outro interesse como seu conteúdo e objetivo senão a aquisição da maior parte possível da mais-valia circundante" (Horkheimer, 2021). No que tange às relações da elite econômica com as políticas autoritárias, outro fator se assemelha com a teoria dos *rackets:* a lógica da violência, ilegalidade e intolerância contra qualquer grupo ou tipos de sujeitos que queiram se opor a tal estado de coisas ou que não se curvem aos mecanismos de poder dos nichos sociais dominantes. No Brasil, as ações violentas de paramilitares nas favelas, a política de encarceramento em massa, que tem como alvo jovens racializados, o massacre de populações locais (camponeses e indígenas) e de movimentos dos trabalhadores rurais por parte da força policial são alguns dos exemplos que ilustram as forças de

barbárie e as políticas de terror inerentes a um sistema baseado no impulso destruidor e expansionista do lucro. Ao lado desse regime de exceção e abusos por parte do Estado, a disseminação de um modelo de individualidade baseada na ideia de empreendedorismo e a manipulação do ressentimento e ódio da classe média contra os marginalizados têm sido estrategicamente fomentadas pelas tecnologias discursivas que apelam para um tipo de mentalidade muito próxima à paranoia[42]: o medo excessivo do "outro" apontado como "criminoso", "vândalo" ou "bandido" nas mensagens e propagandas veiculadas pela Internet (por exemplo, contra lideranças políticas de movimentos de base), mas também o medo de perder privilégios e a suposta "liberdade", imaginariamente ameaçada pelas populações periféricas e/ou grupos políticos mais à esquerda. Isto traz à tona as discussões de Adorno e Horkheimer (1985) acerca da perda da experiência[43] dos sujeitos sob o capitalismo avançado, que evoca o contexto geral de ofuscação (*Verblendungszusammenhang*) e noções como sociedade socializada (*vergesellschaftete Gesellschaft*), em que a falsa projeção se conjuga com a aparência de liberdade. Os sujeitos, incapazes de fazer experiência e de autodeterminação, reduzidos a mero objetos da administração por parte destes grupos que obtêm os monopólios do *mass media* acabam por enxergar o mundo, a sociedade capitalista atual como uma "rede fechada" e inexorável. É a realização peculiar do mundo administrado: a desregulamentação como norma. A mobilização, pela propaganda neoliberal, da impotência e do medo de empobrecer na psicologia de tais sujeitos – cujos fundamentos objetivos não devem ser relegados ao segundo plano

42. A mentalidade fascista apresentada pela pesquisa *Personalidade Autoritária* e na discussão sobre o antissemitismo, especificamente, no seu aspecto subjetivo, é aquela muito similar ao mecanismo da paranoia (Adorno, 2019) Tal conceito de "personalidade autoritária" foi formulado com base nos métodos de pesquisas entre diferentes ciências (psicanálise, psicologia social e teoria da sociedade) para apresentar o elo existente entre disposições psicológicos e inclinações políticas.

43. "A experiência [sob o mundo administrado dos monopólios] é substituída pelos clichês e a imaginação ativa na experiência pela recepção ávida" (Horkheimer, 1987, p. 232; trad. em Adorno e Horkheimer, 1985, p. 187).

– é o instrumento que efetiva a dominação. Contudo, com o padrão *racket* disseminado, a fração marginalizada da população passa também a desejar a integração, o que leva à reprodução e perpetuação do estado de coisas. Associada ao ideário neoliberal, a extrema direita soube muito bem explorar tais afetos.

Para entendermos algo que aparentemente se revela paradoxal acerca da convergência de ideias antiliberais, racistas, nacionalistas e tradicionalistas, propagadas pelos partidos populistas de extrema direita, com o ideário pró-mercado[44], é preciso também entendermos as raízes intelectuais do chamado "neoliberalismo", a partir de seus expoentes, como Hayek e Mises, e seus vínculos genealógicos com as políticas totalitárias. A ideia de "Estado forte"[45], formulado em termos de poder garantir a norma para o "bom funcionamento do mercado e sancionar o desvio" foi acolhida por estes autores, pois, "é com base no problema que as massas democráticas representam para uma economia livre que os renovadores do liberalismo vão, no entreguerras, reimaginar profundamente o papel do Estado" (Dardot *et al*., 2022, p. 89). A aliança entre neoliberalismo e autoritarismo foi assim então selada. A incorporação do cânone neoliberal por setores da elite na América-Latina e no Brasil se deu por meio do alastramento das chamadas *Think Tanks* que, de umas décadas para cá ganhou mais força com as redes sociais (Rocha, 2021). Entretanto, a formação de uma nova direita no Brasil enraizada na "hegemonia liberal" aos poucos foi cedendo espaço aos conservadores de ultradireita e às lideranças católicas e evangélicas, que começaram a se articular com as figuras políticas ligadas às Forças Armadas e ao militarismo. Em

---

44. Encontramos tal característica na versão hiper-reacionária neoliberal do governo Trump. Para maiores aprofundamentos, sugerimos o artigo de Nancy Fraser, *Do neoliberalismo progressista a Trump – e além* (2018).

45. O jurista e filósofo do direito Carl Schmitt, considerado como um autor que deu sustentação ao ordenamento jurídico nazista, é quem vai dar as bases para a defesa neoliberal do Estado forte. Hayek, bem como outros expoentes do neoliberalismo como doutrina tiveram relação com o pensamento de Schmitt. Para maior aprofundamento, indicamos o capítulo *Neoliberalismo e Autoritarismo* do livro *A Escolha da Guerra Civil* (Dardot *et al*., 2022).

resposta aos "avanços progressistas" de um governo mais à esquerda que se estabeleceu nos anos de 2002 a 2006, estas correntes de direita extrema começaram a reagir às pautas políticas voltadas aos movimentos sociais e aos direitos de grupos identitários[46] que sinalizavam para a maior democratização do país. As alianças de oligarquias políticas e religiosas com os tecnocratas defensores de reformas econômicas neoliberais no Brasil (a ala dos *Chicago Boys*) ganhava maior peso, trazendo à tona as tendências altamente antidemocráticas que sempre estiveram presentes na nossa cultura, e fortalecendo ainda mais a retórica da lógica de mercado, entendida como a melhor solução para os problemas e tensões sociais.[47]

O cenário acima brevemente exposto acerca do neoliberalismo no Brasil, em que pese as suas particularidades, nos obriga a mobilizar conceitos e teorias para elucidar as formas e os desdobramentos da dominação social sob as condições de transformações históricas do capitalismo, bem como fatores de adesão subjetiva a tais mecanismos — a adesão à barbárie, a adequação à maquinaria social. Na tentativa de ressaltar a atualidade da noção de mundo administrado e sua articulação com a teoria dos *rackets*, a teoria crítica foi

---

46. "No que diz respeito à nova direita brasileira surgida nos anos 2000, tal processo de seu em reação ao pacto de 1988 e suas consequências sociais e institucionais, cujo desenvolvimento ao longo do tempo foi percebido como a consolidação de uma 'hegemonia cultural esquerdista'. Grupos muito diversos entre si, descontentes com a atuação dos neoliberais e figuras conservadoras na política, passaram a se unificar com o objetivo de combater a hegemonia esquerdista a partir da consolidação de um novo amálgama de ideologias políticas" (Rocha, 2021, p. 20). Este amálgama de ideias refere-se à corrente do tradicionalismo, representada por Olavo de Carvalho, junto ao militarismo e ao fundamentalismo evangélico. Grupos de empresários com o projeto econômico neoliberal no Brasil acabaram financiando esta nova direita.

47. As reformas neoliberais já haviam começado com governos anteriores com a drástica redução de investimentos públicos e privatização de empresas estatais. Iniciando com o governo de Fernando Collor de Melo (1990-1991) com o chamado Plano Collor (a criação de uma nova moeda, mudança de leis trabalhistas, abertura do mercado nacional e a privatização de estatais.) e se consolidando com Fernando Henrique Cardoso na presidência (1995-2002).

mobilizada para iluminar o contexto atual, possibilitando mostrar as tendências objetivas de uma organização social capitalista avançada, bem como as tensões imanentes à tal organização, formas de relações sociais e de concentração de poder. Se por ora encontramos autores que tentam "datar" o pensamento de Adorno e Horkheimer, principalmente no que tange à ideia de mundo administrado, por outro lado remetemos ao movimento dialético de seus conceitos elaborados no seio de um projeto interdisciplinar tendo como pano de fundo o materialismo da teoria social. Na contramão de argumentos que atestam a obsolescência dos conceitos frente à nova versão econômica neoliberal, em que a capacidade dos Estados em intervir no poder privado do capital foi enfraquecida, a ideia de mundo administrado se desloca para a análise do tipo de poder e uso que a plutocracia faz do Estado — quer para atender seus interesses, quer para fazer uso da violência —, assim fazendo jus ao seu conteúdo: a realização de uma racionalidade instrumentalizada expandida a serviço de interesses econômicos de determinados estratos sociais, ou seja, a serviço da barbárie.

Referências

ADORNO, Theodor Wiesengrund. **Aspectos do Novo Radicalismo de Direita**. Tradução de Felipe Catalani. São Paulo: Editora Unesp, 2020.

ADORNO, Theodor Wiesengrund. Capitalismo tardio ou sociedade industrial? *In*: COHN, Gabriel (org.). **Sociologia**. São Paulo: Editora Ática, 1986, p. 62-75.

ADORNO, Theodor Wiesengrund. **Estudos sobre a Personalidade Autoritária**. Tradução de Virgínia Helena Ferreira da Costa. São Paulo: Editora Unesp, 2019.

ADORNO, Theodor Wiesengrund Educação após Auschwitz. *In*: **Educação e Emancipação.** Tradução de Wolfang Leo Maar. São Paulo: Paz e Terra, 2020.

ADORNO, Theodor Wiesengrund. Reflexionen zur Klassentheorie. *In*: _____. **Gesammelte Schriften Band 8**. Soziologische Schriften I. Ed. Rolf Tiedemann. Frankfurt: Suhrkamp, 2003, p. 373-391.

ADORNO, Theodor Wiesengrund. Reflexões sobre a teoria de classes. Tradução de Igor Lula Pinheiro Silva. **Crítica Marxista**, Campinas, n. 50, p. 259-273, 2020.

ADORNO, Theodor Wiesengrund. Sobre a relação entre sociologia e psicologia. *In*: **Ensaios sobre psicologia social e psicanálise**. Tradução de Verlaine Freitas. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

ADORNO, Theodor Wiesengrund. Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft? *In*: _____. **Gesammelte Schriften Band 8**. Soziologische Schriften I. Ed. Rolf Tiedemann. Frankfurt: Suhrkamp, 2003, p. 354-370.

ADORNO, Theodor Wiesengrund. Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie. *In*: _____. **Gesammelte Schriften Band 8**. Soziologische Schriften I. Ed. Rolf Tiedemann. Frankfurt: Suhrkamp, 2003, p. 42-85.

ADORNO, Theodor Wiesengrund; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1985.

ARANTES, Paulo. **O Novo Tempo do Mundo**: e outros estudos sobre a era da emergência. São Paulo: Boitempo, 2014.

DARDOT, Pierre *et al*. (orgs.). **A escolha da guerra civil**: uma outra história do neoliberalismo. São Paulo: Elefante, 2021.

DUARTE, Rodrigo. Esquema e forma. Percepção e experiência na Teoria estética de Theodor Adorno. *In*: DUARTE, Rodrigo; FIGUEIREDO, Virginia; KANGUSSU, Imaculada (orgs.). **Theoria aesthetica**: em comemoração ao centenário de Theodor W. Adorno. Porto Alegre: Escritos, 2005, p. 15-32.

FIORI, José Luís. **Os moedeiros falsos**. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.

FRASER, Nancy. Depois do salário familiar: um experimento mental pós-industrial. *In*: FRASER, Nancy. **Justiça interrompida**: reflexões críticas sobre a condição 'pós-socialista'. São Paulo: Boitempo, 2022.

FRASER, Nancy. Do neoliberalismo progressista a Trump – e além. **Política & Sociedade**, Florianópolis, v. 17, n. 40, p. 43-54, 2018.

FRASER, Nancy; JAEGGI, Rahel**. Capitalismo em debate**: uma conversa na teoria crítica. Tradução de Nathalie Bressiani. São Paulo: Boitempo, 2020.

GENEL, Katia. **Authorité et émancipation**: Horkheimer et la théorie critique. Paris: Payot, 2013.

HORKHEIMER, Max. Autoritärer Staat. *In*: _____. **Gesammelte Schriften. Band 5**: »Dialektik der Aufklärung« *und* Schriften 1950-1950. Ed. Alfred

Schmidt e Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt: Fischer, 1987, p. 293-319.

HORKHEIMER, Max. Dialektik der Aufklärung. *In*: _____. **Gesammelte Schriften. Band 5**: »Dialektik der Aufklärung« *und* Schriften 1940-1950. Ed. Alfred Schmidt e Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt: Fischer, 1987, p. 11-290.

HORKHEIMER, Max. **Eclipse da Razão**. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

HORKHEIMER, Max. Egoismus und Freiheitsbewegung. *In*: _____. **Gesammelte Schriften. Band 4**: Schriften 1936-1941. Ed. Alfred Schmidt e Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt: Fischer, 1987, p. 9-88.

HORKHEIMER, Max. El Estado autoritario. *In*: _____. **Sociedad em transición**: estúdios de filosofia social. Barcelona: Planeta-Agostini, 1972, p. 97-124.

HORKHEIMER, Max. Geschichte und Psychologie. *In*: _____. **Gesammelte Schriften. Band 3**: Schriften 1931-1936. Ed. Alfred Schmidt e Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt: Fischer, 1988, p. 48-69.

HORKHEIMER, Max. Gespräch über die verwaltete Welt. *In*: _____. **Gesammelte Schriften. Band 13**: Nachgelassene Schriften 1948-1972. Ed. Alfred Schmidt e Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt: Fischer, 1989, p. 121-142.

HORKHEIMER, Max. Materialismus und Metaphysik. *In*: _____. **Gesammelte Schriften. Band 3**: Schriften 1931-1936. Ed. Alfred Schmidt e Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt: Fischer, 1988, p. 70-105.

HORKHEIMER, Max. Materialismus und Moral. *In*: _____. **Gesammelte Schriften. Band 3**: Schriften 1931-1936. Ed. Alfred Schmidt e Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt: Fischer, 1988, p. 111-159.

HORKHEIMER, Max. Montaigne und die Funktion der Skepsis. *In*: _____. **Gesammelte Schriften. Band 4**: Schriften 1936-1941. Ed. Alfred Schmidt e Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt: Fischer, 1987, p. 236-294.

HORKHEIMER, Max. Zum Problem der Wahrheit. *In*: _____. **Gesammelte Schriften. Band 3**: Schriften 1931-1936. Ed. Alfred Schmidt e Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt: Fischer, 1988, p. 277-325.

HORKHEIMER, Max. Zur Kritik der instrumentellen. *In*: _____. **Gesammelte Schriften. Band 6**: »Zur Kritik der instrumentellen Vernunft« und »Notizen 1949-1969«. Ed. Alfred Schmidt e Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt: Fischer, 1991, p. 19-186.

HORKHEIMER, Max. Zur Soziologie der Klassenverhältnisse. *In*: _____. **Gesammelte Schriften. Band 12**: Nachgelassene Schriften 1931-1949. Ed. Alfred Schmidt e Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt: Fischer, 1985, p. 75-104.

HORKHEIMER, Max; FERNANDES, Simone. Sobre a sociologia das relações de Classe. **Cadernos de Filosofia Alemã**: Crítica e Modernidade, São Paulo v. 26, n. 1, p. 127-164, 2021.

KLEIN, Richard; KREUZER, Johann; MÜLLER-DOOHM, Stefan (orgs.). **Adorno Handbuch**. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart; Weimar: Verlag J. B. Metzler.

NOBRE, Marcos. **Ponto final**: a guerra de Bolsonaro contra a democracia. São Paulo: Editora Todavia, 2020.

POLLOCK, Friedrich. Capitalismo de Estado: suas possibilidades e limitações. *In*: FLECK, Amaro; DE CAUX, Luiz Philipe (orgs.). **Crise e transformação estrutural do capitalismo**: artigos da Revista do Instituto de Pesquisa Social, 1932-1941. Florianópolis: NEFIPO, p. 89-118, 2019.

GOMIDE, Ana Paula de Ávila. Notas sobre o conceito de indivíduo em Horkheimer e a presença da teoria freudiana em seus estudos. In: BORZUK, Cristiane *et al*. (orgs.). **Educação, violência e formação**. Jundiaí: Paco Editorial, 2019.

PUZONE, Vladimir. Os rackets brasileiros. Notas sobre as atuais circunstâncias históricas. **Estudos de Sociologia**, Araraquara, v. 22, n. 42, p. 93-109, 2017.

ROCHA, Camila. **Menos Marx, mais Mises**: o liberalismo e a nova direita no Brasil. São Paulo: Todavia, 2021.

SAFATLE, Vladimir; JUNIOR, Nelson da Silva; DUNKER, Christian (orgs.). **Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

TÜRCKE, Christoph. Informal segundo Adorno. *In*: DUARTE, Rodrigo; FIGUEIREDO, Virginia; KANGUSSU, Imaculada (orgs.). **Theoria aesthetica**: em comemoração ao centenário de Theodor W. Adorno. Porto Alegre: Escritos, 2005, p. 71-84.

3. SOBRE O DESLOCAMENTO DA NOÇÃO DE SUJEITO HISTÓRICO NA FILOSOFIA SOCIAL DE MAX HORKHEIMER

Rafael Cordeiro Silva

Introdução

Quando Marx e Engels conclamaram, no *Manifesto do Partido Comunista*, que os trabalhadores de todos os países deveriam unir-se, firmou-se a tradição, adotada pelo marxismo posterior, de que a mudança social seria revolucionária e envolveria a classe proletária como um todo. Porém, essa máxima foi posta em questão quase 50 anos após a morte de Marx, a partir de um contexto em que as transformações do capitalismo pareceram colocar em suspensão a exequibilidade de processos revolucionários de tomada de poder político e de implantação do modo de produção socialista e posteriormente comunista. Essa conjuntura remeteu às reflexões apresentadas por Max Horkheimer quanto às possibilidades emancipatórias em um novo contexto político e econômico.

Gostaria de sustentar uma hipótese de leitura da filosofia social de Horkheimer centrada no conceito de agente histórico que, se não é muito audaciosa, não é de todo autoevidente também. Ela enuncia-se da seguinte maneira: Horkheimer parte da negação da classe proletária como sujeito da ação histórica e defende, ao longo de sua obra, que esse papel coube inicialmente aos grupos esclarecidos e posteriormente aos indivíduos. Ela está ancorada em dois pressupostos que tomo como referência para esta exposição: 1) os

acontecimentos históricos são responsáveis por configurar a leitura que o filósofo faz da sociedade e dão sustentação a diferentes tipos de agentes; 2) de acordo com sua percepção desses acontecimentos, três conceitos sociológicos despontam como representativos para a posição do sujeito da ação social nesta teoria, a saber: a classe, o grupo e o indivíduo. Esses conceitos não aparecem simultaneamente; antes, sua ordem de surgimento e a importância dada a eles explicitam o desenrolar da filosofia do autor. Pretendo discutir o desenrolar dessa filosofia que, do ponto de vista do protagonismo da ação, caminha para o que chamo de uma escala descendente. A exposição do argumento obedecerá à cronologia dos escritos do filósofo, pois ela dá suporte a essa escala descendente e a discussão dos conceitos acima mencionados será feita em cada uma das seções subsequentes.

A "classe social" como sujeito da história no marxismo tradicional: crítica da posição de Lukács

As ideias desenvolvidas pela Teoria Crítica de Max Horkheimer tiveram como um de seus pontos de partida a leitura de *História e consciência de classe* — obra representativa da juventude intelectual de Lukács — e *Marxismo e filosofia* de Karl Korsch. Dentre os dois, Lukács teve maior peso na formulação das ideias de Horkheimer. [48]Seu livro renovou as bases conceituais do marxismo, em cuja vertente ortodoxa predominavam interpretações mecanicistas, positivistas e dogmáticas. A obra é, portanto, um marco significativo para o chamado marxismo ocidental, pois recupera a dimensão filosófica que estivera presente no pensamento do jovem Marx, especialmente naquele apresentado nos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844.

48. Essa posição da influência do Lukács de *História e consciência de classe* sobre o início da filosofia de Horkheimer é partilhada por vários autores, entre eles Jay, Wiggershaus, Musse, Nobre, Puzone e Gangl. Há, entretanto, outras interpretações que questionam essa influência, que, embora importantes, não serão consideradas aqui, visto que não é intenção do artigo debater posições acerca desta influência. Exemplo de posição contrária é o estudo de John Abromeit.

A preocupação tanto de Lukács quanto de Horkheimer é a mesma: a mudança social e econômica, que poria fim à miséria e à exploração. No entanto, as ideias que ambos defendem e as conclusões a que chegam são opostas. *História e consciência de classe* veio a lume quando o marxismo dava sinais de esgotamento teórico e as experiências de revoluções fracassadas na Hungria e Alemanha serviram de impulso para novas reflexões sobre as possibilidades de mudança social. Uma das teses ali apresentadas interessa mais de perto e diz respeito ao problema das condições para a emancipação. Ela versa sobre o sujeito da ação. Lukács tentou explicar por que a revolução se mantivera distante do horizonte da classe operária. Para tanto, ele propôs a tese da coincidência do momento "político" com o momento "gnosiológico" da transformação. Antes do momento político, fazia-se necessária a formação da consciência. Isso significava dizer que, embora houvesse condições objetivas que justificassem a mudança social, a consciência da classe operária, isto é, a condição subjetiva, estava ainda por ser formada. Ela não é concomitante às condições objetivas e deve ser construída gradualmente. Num primeiro momento, Lukács sustentou que a instância responsável por essa formação seriam os conselhos operários; mais tarde, ele delegou essa missão ao partido político. Quando a consciência de classe estivesse consolidada, seria o momento político da transformação social e a instauração da revolução.

O pressuposto a sustentar as considerações de Lukács é o de que o proletariado era a classe que poderia conhecer a totalidade histórica, por ser sujeito-objeto da exploração. "O conhecimento que resulta do ponto de vista do proletariado é, objetiva e cientificamente, mais elevado […]", dizia ele (1989, p. 183). Essa condição tornava o proletariado capaz de transcender a economia de troca do mundo capitalista e atingir uma compreensão da totalidade social. Sua consciência de classe é prática, é unidade de consciência e ação. A burguesia jamais atingiria esse momento, pois permanecia presa ao mundo das mercadorias, tendo, portanto, uma visão unilateral e falsa da realidade. "A burguesia se detém teoricamente na imediatidade, enquanto o prole-

tariado vai além dela…" (Lukács, 1989, p. 183). Sob o aspecto gnosiológico, o conhecimento que ela obtém resulta fragmentado, pois as ciências burguesas estão também fragmentadas em muitos domínios. Para Lukács (1989, p. 42), "não há […] ciência jurídica, economia política, história etc. autônomas. Há somente uma ciência, histórica e dialética […] do desenvolvimento da sociedade como totalidade".

A mudança social passa sempre pela atuação coletiva da classe que é capaz de conhecer a totalidade social. O proletariado, reunindo em si a teoria e a práxis, torna-se o sujeito da ação revolucionária. Lukács não credita essa possibilidade de ação ao indivíduo. Totalmente integrado à tradição marxista nesse aspecto, ele considera que o indivíduo, esse ícone do mundo burguês, não tem qualquer representatividade político-social.

Horkheimer não endossa as teses de *História e consciência de classe*. É na divergência em relação a elas que seu pensamento é construído. A primeira objeção diz respeito à relação entre condições objetivas e subjetivas para a mudança social. Há uma disjunção entre ambas. No começo dos anos 1930, o Instituto de Pesquisa Social realizara pesquisas empíricas, reunidas sob o título *Estudos sobre autoridade e família*, cujos resultados mostravam o decréscimo da consciência de classe entre o proletariado alemão. Os membros dos partidos de esquerda da Alemanha pré-fascista também dispunham de baixo percentual de consistência em orientação política e disposição para o engajamento político. Esses níveis eram mais baixos entre os militantes da socialdemocracia se comparados aos do Partido Comunista da Alemanha (Cf. Dubiel, 1985, p. 12-15).

Essa constatação empírica confirmava uma impressão anterior do autor que, na forma de apontamento, discutia os motivos da impotência do proletariado alemão. Tal impressão, oriunda da percepção social de Horkheimer relativa ao período da República de Weimar, foi recolhida e editada em um livro de fragmentos denominado *Ocaso*, publicado em 1934. É muito claro o apontamento "A impotência da classe operária alemã" sobre o que pensa o autor:

> O interesse imediato pelo socialismo e a clara consciência teórica dos diferentes segmentos significativos do proletariado se expressa, atualmente na Alemanha, pela existência de dois partidos operários e, além disso, pela indecisão (*durch das Fluktuieren*) de grandes setores de desempregados entre os partidos comunista e nacional-socialista. Essa situação condena os trabalhadores à impotência fática. (Horkheimer, 1987, p. 375)

Mais precisamente, com respeito aos comunistas, Horkheimer frisa o anacronismo não dialético de seus princípios teóricos. Isso se reflete na práxis política deles, cujo centralismo, pretensamente fundado na autoridade, produz mais dispersão do que consenso de interesses e unidade de luta. "Os comunistas têm muito poucas razões (*Gründe*); isto é, em lugar dos fundamentos (*Gründe*), eles se referem frequentemente à autoridade" (Horkheimer, 1987, p. 378). Já os socialdemocratas têm tantos fundamentos que o que é produzido entre eles não é o consenso, mas o permanente dissenso e o abandono da luta pela mudança social, pois também confiam excessivamente na verdade, proveniente da autoridade, que o socialismo virá, sendo apenas uma questão de tempo.

O fragmento não isenta nem mesmo os intelectuais de esquerda. Sem especificar de quem se trata — apenas uma vaga alusão aos funcionários políticos e aos técnicos do movimento operário — Horkheimer se limita a dizer que ocorre com eles um divórcio entre o *conhecimento dos fatos* e a *clareza nos fundamentos*. Ele menciona também a ala reformista do movimento operário. Essa facção teria perdido o conhecimento sobre a impossibilidade de melhoria das relações humanas dentro do modo de produção capitalista. Essa ala "perdeu todos os elementos da teoria" (Horkheimer, 1987, p. 376) e chegou até mesmo a "recusar raivosamente o marxismo como um erro superado" (loc. cit.).

Do lado oposto estão os desempregados. Horkheimer frisa a rotatividade existente entre emprego e desemprego. Um empregado hoje pode ser um desempregado amanhã; um assalariado hoje

pode se tornar um necessitado amanhã e vice-versa. Baseando-se em Marx, Horkheimer acrescenta que o desenvolvimento tecnológico no marco do processo econômico capitalista leva à diminuição dos postos de trabalho. Essas situações comprometem a consciência de classe e a solidariedade dos trabalhadores. Para estes importa mais a segurança e estabilidade do emprego, pois o passo que leva do trabalho à miséria não é longo. Nem assim o desejo de transcender a economia de troca capitalista, substituindo-a pelo modo de produção socialista baseado na propriedade coletiva dos meios de produção, se impõe como meta para os trabalhadores. Pesa mais o medo e a incerteza decorrente de um processo revolucionário do que o desafio de transcender a forma de exploração vigente.

Por isso, desde o início, Horkheimer firmara uma posição bastante cética quanto às potencialidades da classe operária ou mesmo de uma consciência proletária de classe. Da importância dada ao proletariado pela tradição marxista seguiu-se a constatação de sua *impotência* na filosofia social do autor. Então, parece ser sustentável supor que o conceito de classe social e seus atributos teriam sido apenas o ponto de partida para a teoria social do filósofo, visto tratar-se de um conceito central no jargão marxista. As atribuições conferidas aos trabalhadores e às suas instâncias de luta mostraram-se irrealizáveis ao serem confrontadas com a situação política, social e econômica de um capitalismo que já superara sua fase liberal e que se fortalecera enormemente, não obstante suas crises. Mais que isso, os trabalhadores alemães regularmente empregados pareciam pouco propensos a trocar a frágil segurança pela aposta em um socialismo do qual se tinha até então uma imagem pouquíssimo clara quanto à possibilidade de êxito.

Horkheimer se afasta, portanto, de um dos pilares do pensamento marxista clássico, a saber, a atribuição de um papel histórico e revolucionário ao proletariado. Outro dado que reforça esse distanciamento pode ser encontrado em um dos textos mais expressivos de sua produção inicial. Trata-se ao ensaio "Autoridade e família", de 1936. Como notam vários comentadores, uma das

características da teoria crítica do autor é a ênfase no indivíduo e esse texto explora detidamente esse conceito. Indivíduo e sociedade são pensados em conexão. A análise de Horkheimer combina a interpretação marxista — cujo foco incide na prevalência do aspecto econômico — com a interpretação psicológico-social, que entende a constituição psíquica como dependente de grupos sociais relativamente fixos.

> Para compreender o problema por que uma sociedade funciona de uma maneira determinada, por que ela é estável ou se desagrega, torna-se necessário, portanto, conhecer a respectiva constituição psíquica dos homens nos diversos grupos sociais, saber como seu caráter se formou em conexão com todas as forças culturais da época. (Horkheimer, 1990a, p. 180)

"Autoridade e família" traz a marca da relação de Horkheimer com Erich Fromm, que introduzira os estudos freudianos no Instituto de Pesquisa Social. Assim, enquanto o apontamento "A impotência da classe operária alemã" é anterior a essa relação e finca posição contra as ideias de Lukács, o ensaio de 1936 abre a perspectiva para um diálogo Marx-Freud, que será um dos pilares do marxismo heterodoxo de Horkheimer nos anos 1930. Nesse ensaio especificamente, Marx e Freud constituem dois autores de peso aos quais Horkheimer ajunta outros, dando-lhes tratamento menor. Todos compõem uma rede conceitual que confere densidade e extensão ao texto. Por isso, é justo considerar que o escrito "Autoridade e família" ilumina boa parte do pensamento do autor relativo aos anos 1930 e 1940.

Horkheimer trabalha com uma concepção de sociedade cindida em classes, mas não com o conceito de luta de classe. Na sociedade capitalista existe a dominação. Ela é assim tematizada:

> Todo o aparelho psíquico dos membros de uma sociedade de classes, a não ser que pertençam àquele núcleo de privilegiados, constitui, em larga escala, apenas a interiorização ou, pelo menos, a racionalização e complementação da vio-

> lência física [...] Todas as formas [de sociedade] se caracterizam pela dominação ou subordinação de classes. A maioria dos homens sempre trabalhou sob a direção e o comando da minoria, e esta dependência sempre se expressou numa piora da existência material [...]. Não era apenas a coação imediata que mantinha essas ordens, mas os próprios homens aprenderam a acatá-las. (Horkheimer, 1990a, p. 182, 192)

Portanto, embora ele reconheça a existência de classes sociais e a necessidade de transformação, não se encontra, em seu pensamento, a atribuição de um papel decisivo ao proletariado, que não é considerado sujeito da ação político-emancipatória.

O "grupo esclarecido" como porta-voz da necessidade de transformação social

Qual ator social seria então o protagonista da mudança? Não é a visão do operariado que conta, mas a firme atuação de pequenos grupos. Essa ideia, que dá suporte à sua filosofia inicial, denominada materialismo interdisciplinar pelos comentadores, é utilizada como alternativa para a concepção de Lukács da consciência do proletariado: "[...] a situação do proletariado nesta sociedade não é nenhuma garantia para o conhecimento verdadeiro", afirma Horkheimer (1988, p. 187). Como a atuação política do proletariado se inviabilizara, ele vê os grupos intelectualmente organizados como os formadores da consciência e fomentadores do imperativo de transformação.

> Isto é também uma das razões pelas quais se podem esperar reviravoltas na história universal. Elas costumam ser causadas ativamente *por grupos* nos quais a decisão não se origina de uma natureza psíquica enrijecida, mas o próprio conhecimento se transforma em poder. (Horkheimer, 1990a, p. 191, grifo meu)

Em seu discurso de posse como diretor do Instituto de Pesquisa Social, intitulado "A situação atual da filosofia social e as tarefas de um

Instituto de Pesquisa Social", Horkheimer enfatiza sua intenção de realizar "pesquisas em que deveriam participar filósofos, sociólogos, economistas, historiadores, psicólogos que se unissem em uma comunidade de trabalho duradoura" (Horkheimer, 1999, p. 128). Esse grupo teria o entendimento do processo social, processo esse que Lukács supusera estar com o proletariado[49]. Tais grupos são compostos por pesquisadores das ciências humanas, que fornecem seus resultados para o trabalho do filósofo. Com base nesses resultados, caberia a este apresentar uma teoria da totalidade social. Dessa forma, a filosofia deixaria de ser um discurso metafísico e assumiria a feição de filosofia social, pois seu discurso estaria limitado pelos resultados empíricos das ciências humanas.

Os grupos aos quais Horkheimer se refere desenvolveram uma aguçada sensibilidade social, pois, mesmo provenientes de classes mais abastadas, estariam fora do processo produtivo e se colocariam na perspectiva dos espoliados pelo sistema. São intelectuais engajados, que dominam em termos cognitivos a totalidade social e apresentam alternativas teórico-práticas para a conquista de uma sociedade socialista, fundada racionalmente. Aparece aqui outro ponto divergente entre Lukács e Horkheimer. Aquele concebera que o conhecimento da totalidade social provinha da experiência do proletariado no modo de produção capitalista. Horkheimer defende a necessidade das ciências humanas, pois elas alcançaram um estágio de desenvolvimento cognitivo capaz de dar conta da complexificação social. Por isso, Horkheimer (1990e, p. 12) designa seu projeto como a "teoria correta sobre a situação social atual". O ensaio "Da discussão do racionalismo na filosofia contemporânea", de 1934, apresenta uma formulação muito precisa quanto ao que seja esta teoria:

---

49. Um interessante contraponto entre as posições de Lukács e Horkheimer é apresentado por MUSSE (1996, p. 87-90), em que ele mostra o quanto o pensador húngaro está longe de dar crédito à autonomia das ciências humanas quanto à sua tentativa de compreender a totalidade social. Dividir o saber em ciências isoladas é evidência do caráter fragmentário da compreensão burguesa, que não alcança a totalidade concreta.

> A teoria da sociedade pela qual se orienta a atuação não é […] uma soma simples de elementos conceituais abstratos, mas a tentativa de produzir, com o auxílio de todas as ciências individuais, uma imagem do processo social de vida, imagem que pode levar a um profundo conhecimento do estado crítico do mundo e das possibilidades iniciais de uma ordem racional. (Horkheimer, 1990b, p. 132)

A defesa dos grupos de intelectuais e pesquisadores como atores sociais de transformação indica que Horkheimer depositou a confiança nas ciências humanas, cujo desenvolvimento pôde fornecer dados para uma interpretação da totalidade social que levasse em conta o desenvolvimento do capitalismo nas primeiras décadas do século XX. O filósofo afirma:

> O domínio do processo total da sociedade só pode ser realizado se esta vencer sua forma anárquica e constituir-se como sujeito real, ou seja, por meio da ação histórica. Esta não emana do indivíduo, mas de uma constelação de grupos sociais, em cuja dinâmica a consciência naturalmente desempenha um papel importante. (Horkheimer, 1990c, p. 64)

Outro aspecto que chama a atenção é a tomada de consciência. Os grupos esclarecidos são inicialmente constituídos por intelectuais que tomaram consciência do processo social total e que têm por tarefa educativa mostrar o caráter irracional do todo social e que "esta irracionalidade se exprime no sofrimento da maioria dos homens" (Horkheimer, 1990c, p. 63), levando a consciência mais adiante. Por serem intelectuais e educadores, eles são multiplicadores da conscientização e são sujeitos à ação histórica, da qual se desenvolve a atuação política. Alguns desses grupos podem implementar uma organização racional da sociedade quando estiverem no exercício do poder. Nesse caso, trata-se dos grupos políticos.

> Antes da mudança histórica radical (*Umschlag*) e geral, a verdade pode estar em grupos pequenos. A história ensina que tais grupos, proscritos mas imperturbáveis, quase não notados por setores propriamente de oposição na sociedade, podem, por causa de sua visão mais profunda, chegar aos postos de comando (*zur Spitze werden*) nos momentos decisivos. (Horkheimer, 1988, p. 215)

Horkheimer não explica a maneira pela qual a ação política deve ser desenvolvida. Entende apenas que a atuação dos grupos visa tornar clara a necessidade de assumir o controle da economia capitalista caótica, considerada a grande responsável pelas mazelas vivenciadas pela humanidade e o entrave para a justiça distributiva. O desafio a ser encarado é a planificação econômica e isso é levado a cabo pelos dirigentes políticos. Os escritos iniciais do filósofo não discutiram a forma pela qual a práxis seria levada a termo, e essa discussão é abandonada a partir da década de 1940.

O "indivíduo" como protagonista da ação no mundo administrado e os limites da mudança social

A tematização do indivíduo apareceu nos escritos da década de 1930. Ela não ocupou uma posição central nos trabalhos de Horkheimer dessa época, mas foi outra fonte de divergência em relação a Lukács. Segundo o pensador húngaro, o indivíduo não constitui nenhum agente histórico. Qualquer alusão a ele não pode ser concebida senão como resquício do pensamento burguês. Em contrapartida, para Horkheimer, a ênfase no indivíduo surge como resgate de um aspecto obliterado pelo marxismo até então. Ainda que não fosse uma categoria central de seu pensamento inicial, o conceito não escapou de suas considerações.

Desde suas origens, o projeto de transformação social traçado pela filosofia de Horkheimer contemplou esse aspecto que parecia não ser relevante para as perspectivas coletivistas de algumas tendências oriundas do pensamento marxista e que estavam em voga

naquela época. Contudo, não se tratou de fazer oposição a Marx. Seria um equívoco desconsiderar sua importância para a Teoria Crítica. A transformação pretendida por Horkheimer está fundada na sociabilidade do ser humano, construída dentro dos processos históricos. E se o homem é um ser social, a humanização do indivíduo passa pela humanização da totalidade social.

O indivíduo é impensável sem suas determinações históricas e sociais. Esse pressuposto é objetado às tendências metafísicas e à antropologia filosófica em voga, contra as quais o materialismo de Horkheimer se opõe e que compreendem o indivíduo a partir de determinações anistóricas e imutáveis em sua essência. Por outro lado, afirmar a pertinência dos postulados da teoria materialista não significa defender a prevalência dos interesses de classe sobre os anseios individuais. Desde muito cedo, Horkheimer recusou toda ação em nome de um coletivismo supostamente concebido como correlato à solidariedade de classe.

Horkheimer se insere na grande tradição marxista sem, contudo, assentir com as teses de Marx em sua totalidade. Ele tenta atualizá-las, tendo em vista o desenvolvimento das sociedades capitalistas. Dessa intenção nasce o seu materialismo interdisciplinar. É o que se percebe, por exemplo, na leitura que Horkheimer faz da concepção marxiana de história, apresentada em "História e psicologia", ensaio de 1932 em que o autor investiga o papel da psicologia para uma teoria materialista da sociedade. A análise de Marx pende para formulações históricas com dinâmica própria, o que faz com que o elemento psicológico não seja considerado. Seria necessário o aporte teórico de outras ciências para que se compreendesse a real situação do indivíduo no contexto social vigente e se buscasse alternativas práticas de emancipação.

> Segundo ele [Marx] os homens historicamente atuantes, em nenhuma parte, se tornam inteligíveis apenas graças ao seu interior, ou seja, graças à sua natureza ou a uma razão existencial encontrável dentro deles próprios; eles estão muito mais atrelados a formulações históricas que possuem

> sua própria dinâmica [...]. As nações estão opostas nas lutas da história mundial e sofrem seu destino sem que a causa possa ser buscada na psique do indivíduo ou talvez de uma pluralidade de indivíduos. (Horkheimer, 1990c, p. 17-18)

É importante compreender como os indivíduos reagem ao imperativo econômico, como eles se ajustam e moldam o seu agir a situações que lhes são desfavoráveis. A psicologia deve estudar esses aspectos e a reificação da consciência daí decorrente. Essa reificação não diz respeito apenas à manipulação ideológica, mas relaciona-se à estrutura psíquica total. Por isso, a Teoria Crítica do jovem Horkheimer é a tentativa de conceder uma posição de destaque ao indivíduo, que, dentro da grande tradição marxista, foi visto como secundário em relação ao todo social.

No pensamento do jovem Horkheimer, a categoria "indivíduo" é uma referência conceitual e dialética, destinada a cumprir dupla função: por um lado, serve como corretivo para a tradição marxista, que desconsidera a perspectiva do indivíduo em nome dos interesses de classe; por outro, serve para criticar as filosofias da vida que tomam o indivíduo como uma entidade abstraída do contexto histórico-social. Contra essa filosofia da vida — cujos maiores expoentes no entendimento do filósofo haviam sido Husserl, Max Scheler, Simmel, Dilthey e Bergson — ele objeta a determinação histórica do indivíduo. Mas isso não significa que se possa entendê-lo como sujeito da ação, ou seja, ao *indivíduo concreto* não é atribuída qualquer iniciativa emancipatória.

A Teoria Crítica da década de 1940 apresenta uma análise diferente. A ascensão do nazismo sepultara definitivamente as esperanças de uma transformação social preconizada nos escritos dos anos 1930. Hitler conduzira a Alemanha nos primeiros anos de seu governo a um processo de planificação econômica, algo que Horkheimer julgara importante para incrementar o processo de mudança social. Ao mesmo tempo, a dolorosa experiência de residir nos Estados Unidos aguçou o olhar do filósofo para o tipo de organização social

ali vigente. O conceito de mundo administrado começa a tomar forma nessa época, dentre outros, por influência do pensamento de Weber. A partir de então, o conceito de indivíduo adquire primazia[50]. Horkheimer incorpora as contribuições de Weber relativas aos padrões de racionalidade típicos das civilizações ocidentais. Como consequência dessa assimilação, constrói-se uma abordagem social mais rica e sem o peso excessivo do referencial marxista.

A teoria crítica formulada a partir de então é profundamente devedora das análises de Pollock sobre a nova situação do capitalismo. Por um lado, vivendo no exílio, os teóricos do Instituto perceberam nos Estados Unidos um capitalismo bastante desenvolvido e planificado. Por outro, a Alemanha nazista chegara a uma economia igualmente planificada. Isso leva Pollock a formular sua teoria do "capitalismo de Estado". Segundo essa teoria, ter-se-ia atingido uma fase do capitalismo que não é mais liberal nem monopolista e tampouco socialista. Trata-se de uma situação em que os fatores de crise do capitalismo foram eliminados e as forças de oposição a ele foram integradas. O que existiria seria a forma *totalitária* do capitalismo de Estado, exemplificada pela Alemanha nazista e pela URSS e a forma *democrática*, que teria nos Estados Unidos seu exemplo basilar. O aspecto comum destas duas formas é que o primado da economia foi substituído pelo primado da política. Esta passa a dirigir os processos econômicos e a esfera da circulação de mercadorias é efetivamente abolida. No caso do capitalismo de Estado democrático, grandes e poucos grupos econômicos responderiam pela produção e se associariam ao Estado, ao qual caberia o poder centralizado de controle.

---

50. Não é propósito desse texto discutir as interpretações dos comentadores acerca dessa mudança de orientação temática no pensamento do autor. Há uma vasta literatura acerca do assunto. Ressalto apenas que a década de 1940 marcou o abandono do materialismo interdisciplinar e centrou-se na crítica dos limites e possibilidades da razão. Por isso, eu a denomino fase de maturidade intelectual ou de crítica da razão. A discussão sobre o indivíduo pode ser compreendida como derivada da crítica da razão, tal como Horkheimer aponta no capítulo 4 de *Eclipse da razão*.

Horkheimer se mantém próximo à tese de Pollock. Sua teoria social procura dar conta das relações entre indivíduo e sociedade nesse novo contexto. De acordo com a proposição de Horkheimer (1985b, p. 78, 86), o modelo da luta de classes formulado por Marx cede lugar a outro modelo mais dinâmico, constituído por grupos em luta pelo poder:

> O conceito de classe, tal como serviu de base para a teoria materialista da história, necessita de mais esclarecimentos [...] A luta de classes foi convertida em um sistema de ação entre grupos monopolistas, em um meio de ajustamento de classes e em guerras.

Esse modelo ficou conhecido como teoria dos *Rackets* cujo caráter sociológico salta à vista. Segundo essa teoria, a dominação se processa por grandes grupos industriais e econômicos que entram em simbiose com o Estado, interessados em garantir privilégios para si. O Estado, por sua vez, apresenta-se como agência reguladora da economia e o faz em benefício dos grupos que o cercam e que financiaram os seus representantes políticos. A análise de Horkheimer nessa época privilegiou o aspecto econômico, embora a teoria dos *Rackets* fosse modelar para todos os tipos de organização da sociedade capitalista e até mesmo anteriores a ela. Mais ainda, Horkheimer sustentou a existência desse modelo estrutural desde a constituição dos primeiros grupos humanos, dando à sua teoria uma pretensão de universalidade. "A forma basilar de dominação é o *Racket*." (Horkheimer, 1985a, p. 287). Tem-se aqui uma primeira compreensão do que é um grupo: é uma associação de pessoas constituída em torno de interesses cuja defesa implica as mais variadas formas de dominação.

O sentido em que o conceito de grupo é tomado a partir dos escritos da década de 1940 é completamente diferente do que prevalecera em escritos

anteriores. Horkheimer não fala mais em grupos esclarecidos que teriam a missão pedagógico-política de "iluminar" a práxis transformadora[51].

Grupo passa a significar agora a dominação, exercida tanto em termos econômicos, quanto de homens sobre homens. Sob esse aspecto, o modelo de organização social caracteriza-se pela existência de tipos sociais em conformidade com grupos diferenciados. Tais grupos, também denominados *Rackets*, substituem a polarização típica da teoria da luta de classes entre burguesia e proletariado. O modelo de Marx seria válido para o período liberal do capitalismo e, por isso, não mais aplicável ao seu estágio avançado.

A forma do capitalismo atual acabou por destruir as antigas instâncias que regulavam a relação entre o indivíduo e a sociedade e asseguravam a totalidade social, fazendo surgir outras tantas formas novas. A religião não tem mais a mesma importância de outrora, os aglomerados urbanos tornaram-se mais numerosos e populosos. Ao lado desses dois aspectos, o incremento da técnica e a diferenciação social também provocaram mudanças significativas quanto à situação do indivíduo. Na *Dialética do esclarecimento*, Adorno e Horkheimer explicitam a condição do indivíduo urbano contemporâneo.

> Os projetos de urbanização que, em pequenas moradias higiênicas, destinam-se a perpetuar o indivíduo como se ele fosse autônomo (*selbständig*), submetem-no ainda mais

51. É necessário esclarecer que Horkheimer não desqualifica o sentido de grupo, tal como apresentado nos escritos da década de 1930, a saber, o de intelectuais comprometidos com a crítica social a partir da perspectiva dos dominados. Isso seria um contrassenso. As adversidades econômicas que o Instituto de Pesquisa Social enfrentou a partir do início da Segunda Guerra Mundial são um *fato histórico* que explica o encolhimento da pesquisa empreendida pelo grupo de intelectuais reunidos em torno de Horkheimer, pois vários membros foram forçados a se desligar do projeto do grupo. E o novo entendimento da dinâmica do capitalismo, proporcionado pela tese do capitalismo de Estado de Pollock, é o *fato teórico* que embasa as limitações do campo de ação dos intelectuais comprometidos com a mudança social. O propósito de emancipação continua vivo, mas está agora assentado em uma fundamentação teórica diferente. O emprego do conceito "grupos" tem, portanto, essa dupla significação.

> profundamente a seu adversário, o poder absoluto do capital. Do mesmo modo que os moradores são enviados para os centros, como produtores e consumidores, em busca de trabalho e diversão, assim também as células habitacionais se cristalizam ininterruptamente em complexos bem-organizados. A unidade evidente do macrocosmo e do microcosmo demonstra para os homens o modelo de sua cultura: a falsa identidade do universal e particular. (Horkheimer; Adorno, 1985, p. 113-114)[52]

Um primeiro olhar parece indicar que vivemos na época de realização plena da individualidade. Nunca o desenvolvimento técnico propiciou tamanha facilidade de vida e tantas oportunidades de realização pessoal quanto hoje, em comparação com épocas passadas. No entanto, insiste o filósofo, nem por isso se pode falar em autonomia do indivíduo. Ao contrário, crescem as perspectivas de perda da individualidade e o fundamento para essa afirmação é buscado, por um lado, na teoria dos *Rackets*. Segundo o filósofo, o indivíduo vive em meio a uma cadeia de cliques: econômicas, políticas, culturais, religiosas etc.

Por outro lado, Horkheimer também trabalha a condição do indivíduo a partir de uma perspectiva psicológica e, nesse caso, a proximidade com o pensamento de Freud fica evidente, em específico com o ensaio "Psicologia das massas e análise do ego". A dependência do indivíduo hodierno em relação aos grupos é notória, visto que os grupos constituem a realização do ideal de ego que não mais provém da autoridade paterna. Aparece aqui uma segunda definição de grupo como instância de coletivização para indivíduos psicologicamente fragilizados. Esse tipo de indivíduo constitui o padrão mediano do mundo administrado. Assim, o grupo torna-se o abrigo, o porto seguro para o qual se dirigem aqueles que são incapazes de opor resistência crítica à realidade constituída. Esses grupos estão disseminados nas diversas instituições sociais e elas

52. Cotejado com a edição crítica das obras de Max Horkheimer (1987b, p. 144-145).

imprimem sua marca nos indivíduos. Seriam o que hoje se convencionou chamar "tribos urbanas".

Atualmente, as novas formas de organização demandam também novas formas de coesão. O capitalismo avançado realizou de modo triunfal o processo total de coletivização preconizado pelo comunismo e que Horkheimer tanto temera. Ao fazê-lo, indicou o caminho para o declínio do indivíduo. O maior exemplo de "coletivização democrática" que transcende a capacidade de qualquer grupo social está no poder de penetração da indústria da diversão. Ela é a extensão cultural do trabalho, que continua a ser alienado. Como este raras vezes é fonte de prazer, necessita de um "complemento prazeroso", que é garantido pela indústria cultural.

> A diversão é o prolongamento do trabalho sob o capitalismo avançado. Ela é procurada por quem quer escapar ao processo de trabalho mecanizado, para se pôr de novo em condições de enfrentá-lo […]. Ao processo de trabalho na fábrica e no escritório só se pode escapar adaptando-se a ele durante o ócio. Eis aí a doença incurável de toda diversão. O prazer acaba por se congelar no aborrecimento, porquanto, para continuar a ser um prazer, não deve mais exigir esforço […]. (Horkheimer; Adorno, 1985, p. 128)

A autonomia do indivíduo é subsumida pela indústria cultural, pois ela realiza o homem como ser genérico e acaba por tolher sua subjetividade. Portanto, esse falso modelo de universalidade sacrifica a existência do particular. Assim, ratifica-se a condição de todo indivíduo na organização social hodierna: a de ser uma peça fungível e substituível no funcionamento do sistema. Sem valor algum e esvaziados de toda capacidade de agir de maneira autônoma, as pessoas só se reconhecem nos artistas, nos heróis do cinema e da televisão e os tomam como modelos a serem imitados. Realiza-se, assim, uma falsa promessa de felicidade, pois o agir é pré-determinado, configurado segundo a moda ditada

pelas estrelas infladas pelo sucesso e orientado basicamente para a reprodução do capital.

A categoria de indivíduo, tal como formulada pela filosofia burguesa, era indissociável do conceito de autonomia. Como se sabe desde Kant, tal autonomia é inconcebível sem o uso da razão. Então, quando se fala em liquidação do indivíduo, isso significa simultaneamente a perda de ambas. O eu biológico já não é idêntico ao eu penso, isto é, ao eu conceitual forjado ao longo do processo civilizatório. Segundo Horkheimer (1971, p. 158),

> A quem pode resultar útil uma ação, se o indivíduo já não é consciente de ser um Eu idêntico a si mesmo [...]. A unidade da vida individual não era natural, mas conceitual, ou seja, socialmente mediatizada. Ao debilitar-se essa unidade mediatizada, a preocupação do indivíduo por sua própria conservação modifica seu sentido.

A autonomia do indivíduo degenera devido à sua dependência cada vez mais acentuada de *poderes externos* que moldam sua consciência, sua maneira de ser e de agir. Por um lado, ele se torna incapaz de se orientar reflexivamente em relação ao mundo. Por outro, os diversos grupos que formam a totalidade social se tornam o abrigo para esses indivíduos que perderam a autonomia e espontaneidade. Por isso, Horkheimer sustenta também que a condição do indivíduo moderno se caracteriza pela necessidade crescente de se adaptar quase mecanicamente às situações impostas pela organização social. A incapacidade de discernimento reflexivo de um eu reduzido ao aspecto biológico soma-se ao ego fragilizado pelo desmantelamento da instituição familiar. Juntos, ambos constituem o estereótipo do que Horkheimer denomina *tipo servil*, ou seja, aquela espécie de indivíduo camaleônico que, incapaz de qualquer expressão própria de individualidade, homogeneíza sua existência de acordo com o seu bando e com o meio em que vive. Semelhante forma de camuflagem torna-se mais que um recurso natural, adquirindo significação social. Dessa forma, pertencer a um grupo, difundir

um logotipo e lutar por ele são, conforme assinala Christoph Türcke (2001, p. 111-112), os traços característicos de nossa era.

> [Os logotipos] tendem a ser marcas de identificação, das quais uns usam estas e outros aquelas. Já não importa mais distinguir-se dos outros por meio de ideais diferentes que a gente exibe em signos de identificação; importa exibir signos de identificação para distinguir-se dos outros. A diferença pela própria diferença […] como uma espécie de ovo de Colombo filosófico: é no logotipo que ela [a diferença] chega a impor-se globalmente à sociedade. Sob a ação de seu feitiço, a roupa de *griffe*, o vegetarianismo, a proteção ambiental e o espiritismo se assimilam como se fossem esquisitices defensáveis com argumentos mais ou menos equivalentes: meros meios para distinguirem-se dos outros.

O mundo burguês formulou os conceitos de consciência e lei moral, pressupondo não apenas um sujeito universal, mas também um sujeito empírico ao qual ambos se dirigissem. Hoje, o sentido burguês da responsabilidade para consigo e para com os outros cede lugar à capacidade de adaptação. Se o indivíduo foi liquidado, a ação moral fica condicionada ao mimetismo: imitação e assimilação dos modelos comportamentais dos grupos aos quais pertence. No caso limite, a identificação ocorre com alguma personalidade tomada como liderança cultural, desportiva ou política. Trata-se de uma identificação deliberada com o mundo segundo padrões pré-determinados, com o intuito de "ser como o meio ambiente". Essa primitiva estratégia de autoconservação adaptativa continua a ser empregada no mundo atual.

Então, no período da maturidade intelectual de Horkheimer, os conceitos de grupo e indivíduo são articulados com a intenção de refletir criticamente sobre a situação das pessoas em seu convívio social. O autor conclui que a individualidade não se realiza entre outros justamente por causa da dependência em relação aos grupos financeiros ou sociais aos quais se pertence. Ele entende que a do-

minação agora atinge a todos, de modo que não faz sentido falar de dominados e dominadores, mas doravante todos são dominados por uma forma de sociabilidade que engolfa tudo e não distingue classes. Horkheimer se torna refém dessa visão e, a partir dela, pensa a questão do ator social.

Paradoxalmente, na fase de declínio do indivíduo, Horkheimer enxerga no próprio indivíduo a força de resistência aos imperativos sociais. O indivíduo torna-se, assim, um protagonista social. Em *Eclipse da razão*, isso se coloca da seguinte maneira:

> É uma evidência contra o pessimismo social o fato de que, apesar do contínuo assalto de padrões coletivos, o espírito de humanidade ainda esteja vivo, se não no indivíduo enquanto membro de grupos sociais, pelo menos no indivíduo na medida em que ele é deixado sozinho. (Horkheimer, 2015, p. 156)

É no indivíduo isolado que Horkheimer vai depositar sua esperança de que seja possível escapar da engrenagem social que esmaga a todos, sem exceção. Nos seus escritos finais, a ênfase recairá cada vez mais nesse indivíduo como o sujeito da ação. Contudo, a ação não visa transcender o modo de produção capitalista. Como toda forma de organização econômica é entendida como parte do mundo administrado, a ação do indivíduo se realiza como tentativa de escapar da força da maquinaria social. Sua capacidade de resistência é a medida de sua autonomia.

Não há, no pensamento do autor, a exploração política do protagonismo social do indivíduo. Horkheimer repete a mesma estratégia de seu pensamento inicial quando se imiscui de aprofundar a teoria da ação. Pode-se enxergar aqui uma hesitação em definir não o que fazer, mas como fazer. Muito possivelmente, sua teoria dos *Rackets* colocou os limites para a ação política, pois ela é essencialmente coletiva. E como se viu, são os grupos de toda espécie que impedem a realização da individualidade.

Sobre o que fazer, ele dá algumas pistas ao dedicar alguns de seus escritos à discussão do papel da educação e formação. São textos provenientes da época em que Horkheimer foi reitor da Universidade de Frankfurt e que apareceram na forma de aulas inaugurais. Nelas, o professor reitor se dirige aos alunos e fala sobre a educação, a vida acadêmica e o sentido do estudo. Ele mostra claramente que a vida universitária não pode estar limitada ao aprendizado de uma técnica que vai servir como exercício profissional futuro. Por isso, insiste na importância da formação como oportunidade de dotar o indivíduo de ferramentas críticas que o tornem capaz de resistir à "imensa floresta de cliques" que o cerca por todos os lados. A educação seria a chave para a formação de indivíduos críticos com capacidade de opor resistência à realidade dada.

Colocado dessa forma, o protagonismo social do indivíduo não seria capaz de gerar uma ação transformadora de grande amplitude. O *topos* a que se poderia chegar seria a recusa individual à sedução do consumo que o mundo administrado proporciona e impõe.

O mundo administrado é uma sociedade cujas estruturas e organicidade aparentemente funcionam em "harmonia". Logo, a filosofia e a sociologia compararam essa sociedade a uma máquina ou a um organismo. Horkheimer também utiliza a imagem da máquina, mas o faz com intenção crítica. Em *Eclipse da razão* (2015, p. 143), ele diz que "a máquina ejetou o piloto." A máquina sem piloto indica a nulidade do indivíduo. Em *Dialética do esclarecimento*, Horkheimer e Adorno assinalam a fungibilidade universal como um aspecto que define a estrutura da sociedade atual, isto é, toda máquina pressupõe o desgaste e a substituição de suas peças. Não há, entretanto, nenhuma alusão à ideia de uma máquina perfeita.

Nessa máquina todo-poderosa, mas imperfeita, ainda existe dor e sofrimento. Surge, então, outra característica do indivíduo como protagonista social: ele é o sujeito que percebe a dor e o sofrimento, diferentemente daqueles outros para quem o mundo administrado é, como a imagem leibniziana sugere, o melhor dos mundos possíveis ou a máquina perfeita.

A expressão de dor e sofrimento e a compaixão tornam-se mais frequentes nos escritos tardios do autor. Não que elas não existissem anteriormente, mas receberam maior ênfase nesse último período.[53] Elas estão acompanhadas de outros dois sentimentos: tristeza e anseio. Eles compõem essencialmente o pano de fundo para a ação desse indivíduo. A percepção de dor e sofrimento provoca, por um lado, o entristecimento; por outro, leva à solidariedade com os que sofrem. Somente aquele que consegue perceber o sofrimento do outro é capaz de sentir tristeza e de se solidarizar com o que sofre. A isso se chama compaixão. Não é equivocado perceber nessa constatação o influxo do segundo mandamento de Deus aos homens, a máxima moral das religiões judaica e cristã: amar ao próximo como a si mesmo. É inegável, também, a influência da ética da compaixão proveniente do pensamento de Schopenhauer.

Baseado na descoberta da alteridade e no compromisso com o outro, Horkheimer amplia o espectro de ação, ao municiar o indivíduo de esperança. Como insiste o filósofo, trata-se do anseio de que o carrasco não triunfe sobre a vítima, de que os horrores perpetrados até o presente tenham fim, de que o indivíduo ainda tenha preservada sua autonomia e de que o mal seja erradicado da história. Essa posição é resumida em uma expressão que deu nome a uma entrevista tardia do autor: é o "anseio pelo inteiramente outro". O indivíduo que traz consigo esse anseio tem tudo em comum com a Teoria Crítica.

Portanto, a partir da década de 1940, do período de maturidade intelectual do filósofo até o seu pessimismo metafísico tardio,

53. A fase final do pensamento de Horkheimer é denominada pessimismo metafísico. Entretanto, a expressão de dor e sofrimento dos seres humanos faz parte das preocupações de Horkheimer desde antes de sua produção filosófica. Suas cartas, anotações de diários e contos juvenis, reunidos no volume 1 de suas obras completas – *Aus der Pubertät* – são prova destas preocupações. Também nos escritos da *Zeitschrift für Sozialforschung*, reunidos nos dois volumes da coletânea *Kritische Theorie: eine Dokumentation*, em especial em "Materialismo e Moral", de 1933, encontra-se a tematização da compaixão. O argumento apresentado acima visa enfatizar o ponto de vista de que estas preocupações, sempre presentes nos escritos do filósofo, ganham, em seus escritos finais, uma relevância até então inexistente.

quando a discussão do indivíduo se torna a tônica das reflexões de Horkheimer, o protagonismo do indivíduo aparece ancorado em dois pilares: 1) a capacidade de opor resistência ao mundo administrado e sua tendência à coletivização, denunciando os aspectos ruins do progresso; e 2) a dor, o sofrimento, a tristeza e o anseio relativos ao indivíduo por algo diferente do que esse mundo tem a oferecer. O passo que vai do primeiro ao segundo pilar, como radicalização de um pessimismo crescente, tem a ver com a formulação da teoria dos *Rackets*. Se o horizonte revolucionário pareceu distante a Horkheimer desde seus primeiros escritos, a formulação de uma teoria da dinâmica social enquanto dominação basilar de *Rackets* fecha os espaços de atuação político-social.

Referências

ABROMEIT, John. **Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School**. Cambridge: Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

DUBIEL, Helmut. **Theory and Politics**: studies in the development of Critical Theory. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1985.

GANGL, Manfred. Crise du marxisme et le renouvellement de la philosophie de l'histoire : de Lukács a la théorie critique. *In*: **Weimar ou l'explosion de la modernité**. Actes du Colloque "Weimar ou la modernité". Paris: Editions Anthropos, 1984, p. 201-217.

HORKHEIMER, Max. A presente situação da filosofia social e as tarefas de um Instituto de Pesquisas Sociais. Tradução de Carlos E. J. Machado e Isabel Loureiro. **Praga**: estudos marxistas, São Paulo, n. 7, p. 121-132, 1999.

HORKHEIMER, Max. Autoridade e família. *In*: HORKHEIMER, Max. **Teoria Crítica I**. Tradução de Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 1990a, p. 175-236.

HORKHEIMER, Max. Da discussão do racionalismo na filosofia contemporânea. *In*: HORKHEIMER, Max. **Teoria Crítica I**. Tradução de Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 1990b, p. 95-137.

HORKHEIMER, Max. Die Ohnmacht der deutschen Arbeiterklasse. *In*: HORKHEIMER, Max. **Gesammelte Schriften**. Frankfurt a. Main: Fischer, 1987a, v. 2, p. 373-378.

HORKHEIMER, Max. Die Rackets und der Geist. *In*: HORKHEIMER, Max. **Gesammelte Schriften**. Frankfurt a. Main.: Fischer, 1985a, v. 12, p. 287-291.

HORKHEIMER, Max. **Eclipse da razão**. Tradução de Carlos Henrique Pissardo. São Paulo: Ed. Unesp, 2015.

HORKHEIMER, Max. História e psicologia. *In*: HORKHEIMER, Max. **Teoria Crítica I**. Tradução de Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 1990c, p. 13-29.

HORKHEIMER, Max. Materialismo e moral. *In*: HORKHEIMER, Max. **Teoria Crítica I**. Tradução de Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 1990d, p. 59-88.

HORKHEIMER, Max. Observações sobre ciência e crise. *In*: HORKHEIMER, Max. **Teoria Crítica I**. Tradução de Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 1990e, p. 7-12.

HORKHEIMER, Max. Razón y autoconservación. *In*: HORKHEIMER, Max. **Teoría Crítica**. Tradução de Juan del Solar B. Barcelona: Barral, 1971, p. 139-176.

HORKHEIMER, Max. Traditionelle und kritische Theorie. *In*: HORKHEIMER, Max. **Gesammelte Schriften**. Frankfurt a. Main: Fischer, 1988, v. 4, p. 162-216.

HORKHEIMER, Max. Zur Soziologie der Klassenverhältnisse. *In*: HORKHEIMER, Max. **Gesammelte Schriften**. Frankfurt a. Main.: Fischer, 1985b, v. 12, p. 77-104.

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor. **Dialética do esclarecimento**. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor. Dialektik der Aufklärung. *In*: HORKHEIMER, Max. **Gesammelte Schriften**. Frankfurt a. Main.: Fischer, 1987b, v. 4, p. 13-290.

JAY, Martin. **A imaginação dialética**: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais – 1932-1950. Tradução de César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

LUKÁCS, Georg. **História e consciência de classe**. 2. ed. Tradução de Telma Costa. Rio de Janeiro: Elfos; Porto, Portugal: Publicações Escorpião, 1989.

MUSSE, Ricardo. Marxismo: ciência revolucionária ou teoria crítica? *In*: ANTUNES, Ricardo; RÊGO, Walquíria D. L. (orgs.). **Lukács**: um Galileu no século XX. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 1996, p. 84-90.

PUZONE, Vladimir F. Filosofia da história ou reprodução da vida dos indivíduos: a crítica de Max Horkheimer a Georg Lukács e a reformulação do marxismo. **Sociologia & Antropologia**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 1, p. 239-265, 2017.

TÜRCKE, Christoph. A luta pelo logotipo. *In*: DUARTE, Rodrigo; FIGUEIREDO, Virgínia (org.) **Mímesis e expressão**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001, p. 109-121.

WIGGERSHAUS, Rolf. **A Escola de Frankfurt**: história, desenvolvimento teórico, ignificação política. Tradução de Vera de A. Harvey. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

SEÇÃO II

ESCRITOS SOBRE INDÚSTRIA CULTURAL

4. PERFORMANCE E VIGILÂNCIA NA SOCIEDADE DA SELFIE: DA SOCIEDADE ADMINISTRADA AO MULTIVERSO DO DISCURSO

Jeremiah Morelock
Felipe Ziotti Narita

O fato de as interações sociais serem mediadas digitalmente em para-dimensões da realidade provavelmente não surpreenderia os primeiros pesquisadores da Escola de Frankfurt. Nós certamente estamos longe de assistir ao final dessa evolução da realidade tecnologicamente mediada. O anúncio do metaverso do Facebook e o desenvolvimento da realidade virtual apontam para a gênese de um terreno onde parcela significativa da vida passa a ser vivenciada *no* espetáculo digital. A mediação digital não implica, por si, a administração da vida social, como se os termos estivessem necessariamente correlacionados. Em certo sentido, quanto mais realista (ou real?) é essa para-dimensão, menos a participação nela se torna uma submissão direta a qualquer esquema de redução racionalista. Quanto mais convincente e total o metaverso se tornar, menos alienante ele pode ser, mas igualmente se torna mais completo o abandono da vida orgânica rumo a uma esfera de interação tecnologicamente mediada. Perdas e ganhos dessa situação parecem ser o foco do debate público nas próximas décadas. Qual será o impacto do debate na trajetória da interface entre humanos e computadores? É difícil predizer (Simon; Narita, 2020), mas à medida que a inovação tecnológica e o capital dominam, a percepção de inevitabilidade da progressiva absorção do humano pelo espetáculo digital torna-se cada vez mais realista.

A administração pode ser entendida como um fenômeno que opera em duas direções — por meio do exercício do poder *sobre* o

indivíduo e por meio da *identificação* do indivíduo com o poder. A primeira dimensão tem um sentido coercitivo, ao passo que a segunda tem um sentido voluntarista. Nessa segunda acepção, a hegemonia ideológica se torna o mecanismo da administração total. Essa segunda forma de administração é mais forte, pois liberdade e dominação ficam indistinguíveis. Dessa forma, a sombra autoritária que paira sobre qualquer noção de liberdade integralmente compõe a necessidade de superação da alienação. A conexão entre democracia liberal e fascismo, articulada por Max Horkheimer e Theodor Adorno na *Dialética do esclarecimento*, aborda essa afinidade entre administração via coerção e administração via identificação ou assimilação (Menillo, 2021). A fusão desses dois aspectos caracteriza a socialidade totalitária das redes digitais. A fim de bloquear as formas de dominação, deve-se estar tão vigilante ao encontrar o discurso que abraça a coerção quanto o discurso que promete ir além dela.

Essa discussão ganha corpo no momento em que vivemos um vigoroso *tournant* no contexto político e ideológico do capitalismo global. Entre o início dos anos 1990 e o início dos anos 2000, o discurso da "pós-política" ganhou força. Com o colapso do socialismo e as promessas dos giros modernizadores do capitalismo (consumo, cidadania, tecnologia etc.), a política estaria confinada a medidas técnicas que apenas administrariam as formas de vida do capitalismo contemporâneo, entendido como a melhor opção histórica entre os sistemas socioeconômicos e políticos existentes. No fim dos anos 2000 e início dos anos 2010, contudo, houve fortes abalos nessa pasmaceira ideológica. Por um lado, o quase colapso financeiro de 2008 descortinou um novo ciclo de instabilidades, no qual o discurso de crise foi normalizado. Por outro, a difusão das redes digitais e das mídias sociais pavimentou o caminho para uma hiperpolitização da vida (Narita; Morelock, 2021; Jäger, 2022), alimentando a proliferação de novos antagonismos. De estilos de vida ao uso de máscaras durante a pandemia, *tudo se tornou político*.

A politização, no entanto, não foi acompanhada pelo cumprimento das premissas normativas de uma esfera pública esclarecida,

na qual cidadãos estariam aptos a discutir e a aprender como lidar democraticamente com as diferenças sociais em sociedades multiculturais e pós-coloniais. A popularidade de posturas autoritárias e de discursos extremistas erodiu os próprios fundamentos da crítica. Em vez de denunciar a miséria contemporânea e apontar para alternativas de superação, foi sedimentada uma rebelião conformista (Rensman, 2018) contra as democracias liberais, alimentada por forte ressentimento popular e retórica populista autoritária, aperfeiçoando o funcionamento da dominação. Apesar da presença de alguns movimentos progressistas, redes transnacionais de solidariedade e vitórias eleitorais, a pandemia de covid-19 parece estar longe da oportunidade histórica de ruptura política com a miséria do mundo contemporâneo. A racionalidade do mercado e a crescente precarização da vida ainda são o horizonte danificado na sociedade contemporânea.

Neste capítulo, analisamos como a saturação da vida contemporânea por tecnologias digitais está conectada com o estreitamento de prospectos de emancipação política e social.[54] Primeiramente, abordamos o problema da sociedade administrada à luz dos desenvolvimentos sociotécnicos do capitalismo. Basicamente, enfatizamos como a teoria crítica pode ser útil para compreender o terreno contraditório da socialização capitalista. A partir dos diagnósticos de Adorno e Horkheimer, destacamos que a sociedade administrada propicia uma reificação espetacular das relações humanas, uma vez que as redes digitais pressionam os indivíduos a uma forma danificada de socialização na qual tende a prevalecer o esvaziamento da razão crítica e um forte senso de conformismo com a realidade.

Em seguida, desdobramos nossa teoria da sociedade da *selfie* para destacar o papel dos novos mecanismos de individuação no capitalismo contemporâneo, discutindo o problema à luz das formas de vigilância e performance mediadas pelo espetáculo digital. A noção de vigilância vai muito além do debate sobre uso legal de dados, governança ou políticas públicas para a internet. Trata-se,

54. A web 2.0 também permitiu novas plataformas e técnicas de resistência. O tema é discutido em Morelock e Narita (2021b).

sobretudo, de realçar como a vida é sujeita à presença pervasiva de imagens digitais e à necessidade de autoexposição e autopromoção nas plataformas digitais. Nas mídias sociais, as pessoas são orientadas por métricas a fim de construir e expor seu capital humano, projetando seus duplos digitais a fim de reconhecimento dos outros. Sintetizando as ideias de Michel Foucault e Erving Goffman, chamamos isso de "gestão neoliberal das impressões" (Morelock; Narita, 2021b). O indivíduo forja um *self* espetacular (seu duplo digital) por meio do qual suas ações e interação são expostas em público, de modo que se torna um empreendedor de si ao trabalhar em suas habilidades subjetivas, conquistas, gostos etc. Isso atrai métricas públicas de visualização (*likes*, compartilhamentos, seguidores, entre outros), conferindo um valor objetivo que ajuda a rastrear a vida desmaterializada em imagens e dados. Essa mudança cultural realça o centramento no cuidado de si, o narcisismo e a busca por atenção, permanecendo distante de qualquer interesse genuíno de conexão com os outros. Quando um tuíte é publicado ou há uma atualização de *status* no Facebook, os dados são dirigidos ao que George Herbert Mead chamou de "outro generalizado", ou seja, uma audiência coletiva e invisível. A interação face a face é secundária, pois dependente da interação entre a pessoa e sua audiência invisível. Discutimos também a relação entre o conceito de audiência invisível e o conceito de Mead sobre o outro generalizado com as ideias de Foucault referentes à sociedade panóptica.

A vigilância online é composta pela percepção de performance, sendo a percepção do observador generalizada e indeterminada. Performance e vigilância são fundidas em um novo tipo de sociedade administrada, na qual as redes digitais e as tecnologias de sujeição tentam domar a vida conforme as pressões socioculturais dos mecanismos de individuação do capitalismo. Essa estrutura sociotécnica, que combina vigilância e performance sob a necessidade de o indivíduo constantemente trabalhar sobre sua própria subjetividade, é a forma por excelência que possibilita a administração da sociedade por meio de dados, sintetizando modos reificados de

socialização e novos horizontes de relações sociais junto ao multiverso do discurso.

Para a crítica da sociedade administrada

Em uma transmissão radiofônica em 1950, Adorno, Horkheimer e Eugen Kogon discutiram o significado de viver em um "mundo administrado" (*verwaltete Welt*). Conforme Adorno, a crítica do mundo administrado não é uma crítica contra a racionalidade em si, mas uma crítica contra o conteúdo irracional da racionalização que favorece a dominação, estreita as alternativas políticas e amaina as contradições da reprodução das estruturas burocráticas e das relações capitalistas de mercado. Adorno afirma que esse complexo sociopolítico da administração é composto por aparatos de governo (*Regierung*) que não são propriamente centrados na dominação estatal, mas difusos pela sociedade (Horkheimer *et al.*, 1989, p. 128). Nesse sentido, a sociedade administrada pressiona o indivíduo com a necessidade de adaptação (*Anpassung*), que implica a sujeição do potencial crítico da individualidade à reprodução das estruturas materiais e subjetivas. "O homem se torna [*macht sich selbst*] um objeto; o homem se reifica [*verdinglicht sich*], por assim dizer. Ele se contenta em apenas fugir disso" (Horkheimer *et al.*, 1989, p. 131). Para Adorno, a sociedade administrada é irracional em seu conteúdo, ou seja, trata-se de uma individualidade danificada na medida em que "o homem depende da adaptação em relação a uma dada realidade [*vorgegebene Wirklichkeit*]", tornando a própria crítica coagulada no mundo reificado. *Cada contradição deve ser esvaziada e tratada topicamente como assunto de gestão*. A individuação não consegue se expressar fora dos quadros de uma necessidade de funcionalização do indivíduo junto ao sistema social.

Nas palavras de Horkheimer (1985, p. 347), em 1969, a crítica da sociedade expressa a não reconciliação com o progresso que, se não destrói as formas de vida, favorece "uma sociedade funcional, completamente administrada e automatizada, na qual os indivídu-

os [*einzelne Individuum*] vivem sem receios materiais, mas não mais possuem qualquer sentido". Em meados do século XX o argumento da ausência de grandes preocupações materiais até poderia fazer algum sentido à luz da expansão das classes médias, no lusco-fusco da era fordista, mas hoje tudo se tornou muito mais precário em função das sucessivas crises do capitalismo (Narita; Morelock, 2021). A sociedade administrada dialeticamente produz o epígono da racionalização, com pressões disciplinares incorporadas por protocolos, métricas, observância de comportamentos, inteligência artificial e *machine learning*, ao passo que descortina novas formas de dominação baseadas no complexo sociotécnico de redes e de tecnologias digitais. A sociedade administrada entrega promessas quebradas de emancipação, com a pobreza e as crescentes desigualdades nos países ocidentais (Silva, 2021; Milanovic, 2016), desarmando também a razão de seu conteúdo crítico ao afirmar o conformismo com o "realismo capitalista" (Fischer, 2009) e a ausência de alternativas tangíveis às misérias do presente. Nas mídias sociais, se as pessoas se afirmam por meio de um trabalho sobre a subjetividade baseado em métricas e em fatores de impacto, as próprias premissas da modernidade referentes à autonomia do sujeito, associada ao pensamento crítico ou à razão analítica, tornam-se problemáticas. Não se trata mais de um indivíduo, mas de uma unidade produtiva do espetáculo que gera conteúdos por meio da necessidade de autoexpressão. A mercantilização é estendida para a própria vida.

A sociedade administrada desfaz a promessa moderna do sujeito autônomo. Como argumenta Horkheimer, "o homem ainda faz sua própria história, mas ele já não sabe mais disso" (Horkheimer *et al.*, 1989, p. 125). Nos anos 1990, a popularização de computadores e o uso de equipamentos digitais prometeram autonomia: os indivíduos seriam polos proativos de uma rede global alimentada por dados digitais, atuando de modo desterritorializado e carregando potenciais de emancipação baseados na cantilena da comunicação, consumo etc. Mas a dialética da sociedade administrada nos conduziu a alguns impasses. Em vez da realização individual, novos

modos de sujeição emergiram a partir da estrutura sociotécnica do capitalismo global. Não apenas foram normalizadas tecnologias de controle e vigilância (muitas, aliás, integradas ao espetáculo de massas dos reality shows de televisão), mas foi redesenhada a dependência da agência subjetiva em relação a comportamentos normatizados por meio de protocolos e de sistemas.

A abordagem crítica de Karl Marx e Friedrich Engels (1977) está correta ao apontar, como característica da modernidade, o *perpetuum mobile* do desenvolvimento das forças produtivas mediadas pelas relações sociais capitalistas — realçando como os nexos entre a aceleração do desenvolvimento técnico e a acumulação produzem contradições imanentes cuja resolução não pode ser concebida dentro da lógica do capital. Engels (1975, p. 565-566), aliás, era perfeitamente consciente dos resultados destrutivos (*zerstörende*) do desenvolvimento das forças produtivas capitalistas em relação ao meio ambiente e às condições da própria vida sob as pressões adaptativas da técnica moderna. Os teóricos alemães acreditavam firmemente que, sob o controle social dos meios de produção, as forças produtivas poderiam ser conduzidas de outro modo, pavimentando um discurso de emancipação em relação à sociedade de classes.

Contudo, Marx e Engels falharam ao analisar como o desenvolvimento das forças produtivas, *por si próprio*, já é a nova forma de dominação. Em outras palavras, as relações sociais não podem ser abstraídas do meio técnico como se fossem fatores externos capazes de guiar e corrigir o uso das forças produtivas — em vez disso, técnica e relações sociais estão dialeticamente associadas, *uma vez que os aparatos técnicos também compelem os comportamentos individuais e formatam modos de socialização*. Essa é uma das características das forças produtivas modernas: com a ciência aplicada e a técnica, os indivíduos são pressionados a uma simbiose sociotécnica (Moles, 2010, p. 23) que sujeita as relações humanas à adaptação ritmada e formatada por máquinas e tecnologia. Na era das mídias sociais, cada plataforma e sua audiência difusa/remota pressionam o indivíduo diante de métricas e de necessidades de performance. A sociedade adminis-

trada é possível apenas à luz desses nexos entre meio técnico e relações sociais, em uma época de desorientação ideológica que interpela os indivíduos com o discurso de adaptação diante das condições sempre movediças da vida, tornando a própria sociedade um objeto de conformismo e de administração técnica gerida por *experts*.

A sociedade administrada é um sinal da opacidade dos horizontes no capitalismo contemporâneo. Nessas circunstâncias, a crítica deve ser intransigente com qualquer apelo de *happy end*, além de inviabilizar o discurso de reconciliação com o desenvolvimento humano e a melhoria da vida pela tecnologia. Na sociedade administrada prevalece um conjunto de medidas técnicas pontualmente direcionadas para ajustes, tendo em vista a otimização da gestão, estreitando alternativas a longo prazo para a crise contemporânea. A crise da razão torna-se tangível, especialmente em uma época de crise de legitimação da ciência e da democracia liberal, com o uso do espetáculo das mídias sociais para difusão de desconfiança e de ressentimento popular em relação à necessidade de bem-estar coletivo — fenômeno alimentado, por exemplo, por campanhas antivacina e teorias da conspiração (Morelock; Narita, 2022). A razão não opera mais como o princípio orientador da emancipação, de modo que sua contrapartida dialética, a crítica, fica danificada. Em uma camada mais profunda, a vigilância e os mecanismos de gestão de performance são difundidos, baseados em dados abstratos, e dominam os comportamentos individuais cotidianos — do reconhecimento facial e da geolocalização às mídias sociais. A fim de investigar os contornos políticos e socioculturais da sociedade administrada, então, precisamos compreender a emergência da sociedade da *selfie*.

Performance e vigilância na sociedade da selfie

A infraestrutura digital cresceu concomitantemente às transformações de mercado que liberalizaram o sistema financeiro desde os anos 1980, alterando as relações entre Estado, sociedade, capital e trabalho. Aparatos técnicos e relações sociais, portanto, devem ser

analisados em conjunto com a emergência de uma nova gramática social que define a sociedade global, afetando da qualidade dos vínculos sociais à estabilidade dos sistemas políticos. A necessidade de gestão de si, via controle da autoimagem nas redes digitais, combina performance (a abertura da identidade, da percepção de si e das habilidades pessoais para uma rede anônima) e vigilância (já que o indivíduo é objeto em um meio tomado por *big data*, modos remotos de controle sobre o trabalho e a cidadania, *stalkers* etc.) na produção de novas dinâmicas subjetivas mediadas por métricas. O indivíduo é, sobretudo, um empreendedor de si, pois é compelido a uma constante observância em relação a suas interações, necessitando de um trabalho constante sobre sua subjetividade. Chamamos esse fenômeno sociocultural de "sociedade da *selfie*" (Morelock; Narita, 2021b), que opera como um *principium individuationis* na era do capitalismo global, uma vez que cada indivíduo com um smartphone torna-se um polo produtivo em meio a uma rede global de dados.

A produção não é apenas concebida em referência ao trabalho ou à fabricação de bens materiais, mas igualmente em relação a *fatores imateriais que produzem vínculos sociais*. Na sociedade da *selfie*, a individuação implica novas formas de trabalho sobre a subjetividade. Em suas lições finais sobre a hermenêutica do sujeito, Foucault (2001, p. 14-15) sustenta que as práticas de subjetivação são um conjunto de processos por meio dos quais o indivíduo se interpreta como sujeito, ou seja, trata-se de um cuidado de si (*se soucier de soi*) que incorpora e elabora valores morais, prescrições sociais e saberes. O indivíduo se assume como um objeto de cuidado (Foucault, 2001, p. 189). A subjetividade não é um dado transcendental abstraído da historicidade, mas parte de uma ontologia histórica do "si mesmo": em outras palavras, a longa história da subjetivação possui muitas figuras que dependem das circunstâncias históricas e dos múltiplos regimes de verdade que constituem as expressões da subjetividade (Foucault, 2001, p. 183). Na sociedade da *selfie*, a gramática social das interações em rede (metrificadas em compartilhamentos, visualizações, reconhecimento via *likes*,

seguidores, *trending topics*, discursos de ódio, memes etc.) configura modos específicos de uma nova subjetividade. A produção da subjetividade, então, implica um "retorno do olhar" (*retournement du regard*) sobre si mesmo, de modo que o sujeito se observa e se projeta em relação aos outros. As novas formas de relações sociais na sociedade da *selfie* são baseadas nas ambivalências dos processos de individuação, já que os indivíduos cuidam de si mesmos ao passo que a sociedade administrada expõe uma socialidade danificada que reifica a agência individual.

Nós trabalhamos sobre nossa subjetividade, mas esse esforço é contraditório. No capitalismo global, redes digitais são o terreno onde a individuação e o cuidado com a subjetividade caminham paralelamente aos aparatos de administração da sociedade. Nas mídias sociais, o cuidado com a subjetividade pode ser visto por meio da performance. Do espetáculo das qualidades pessoais baseadas nas habilidades individuais até as preferências, as conquistas profissionais ou a publicação de opiniões, a performance está no coração da produção individual de conteúdos. O cuidado de si torna-se também uma gestão da marca pessoal, ou seja, de *branding* para o empreendimento de si. Estamos falando não apenas de métricas, mas de prestígio e da necessidade de constante exibição, como em um *loop*, de modo que o sujeito, assim, revela sua produtividade e seu engajamento com assuntos públicos (de frivolidades a questões políticas). Trata-se de uma mudança na noção de indivíduo: com perfis digitais é muito mais fácil garimpar informação sobre usuários (via preferências pessoais ou geolocalização) e monitorar comportamentos, esfumaçando as noções de anonimidade e privacidade. Nesse caso, o indivíduo livremente se expõe (Harcourt, 2015) e trabalha sobre sua subjetividade, viabilizando formas mais eficientes de administração e de reprodução do sistema social por meio de propagandas personalizadas (Rettberg, 2014), disciplina no trabalho (Oort, 2018) etc.

Nesse plano subjetivo, a vigilância digital na sociedade administrada não é propriamente a distopia tecnológica coletivista de Geor-

ge Orwell, Ievgueni Zamiatin ou do *Alphaville* de Godard. Não se trata apenas de um governo sobre a massa anônima, mas da difusão de sutis tecnologias de controle que interpelam o indivíduo no sentido de um trabalho sobre si próprio. O processo de individuação está completo quando a própria vida se torna uma matéria de gestão pessoal e observância, tendo em vista a otimização de afetos, habilidades, etc. Essa produtividade imaterial possui diversas expressões junto aos mecanismos de vigilância e performance da sociedade da *selfie*. A popularidade de plataformas de namoro é um bom exemplo nesse sentido, pois se trata da individuação de afetos por meio da "privatização do namoro" (Bergström, 2021). Por um lado, o processo alimenta a insularidade social, já que as pessoas são menos expostas socialmente aos outros com quem elas não escolheram se encontrar. Por outro lado, isso evidencia como o *match* digital é baseado em uma seleção orientada pela performance individual em exibição, ou seja, decorrente de um trabalho sobre a subjetividade. O namoro é deslocado dos encontros em espaços públicos (escola, trabalho, encontros com amigos, etc.) para uma matéria de foro privado orientada pela performance subjetiva nas redes, tornando-se um empreendimento do indivíduo sobre si mesmo. Essa gestão dos afetos é um momento da subsunção mais ampla da autonomia individual ao universo de métricas e do capital humano, que se estende de aplicativos de anotações a plataformas de ensino online, sujeitando a produtividade a um constante trabalho de superação individual e otimização da subjetividade via investimento em *skills*.

Estar disponível para a câmera é um modo de ser onipresente na época do Instagram e do TikTok. Isso é válido tanto para a performance quanto para a vigilância. Há uma fusão dos dois elementos, sobretudo, quando se trata do imperativo de autenticidade, por meio do qual os influenciadores digitais precisam atrair uma audiência invisível para sua intimidade, exibindo imagens de salas domésticas ou eventos familiares. Boa parte da vigilância ocorre através da participação dos usuários, seja na forma de *selfies* e vídeos para autoexibição ou na forma de rastros das ações individuais — dados que são

armazenados e rastreados por algoritmos sob o apelo de melhoria da "experiência do usuário" e maximização das propagandas que se alternam nas telas. A satisfação e a participação requerem um autoabertura diante de uma audiência invisível e uma infraestrutura tecnológica panóptica urdida pelas relações de mercado.

Na sociedade da *selfie*, a distinção entre autopromoção e engajamento social é dissolvida *pari passu* à distinção entre *branding* pessoal e intimidade (Morelock; Narita, 2021b). A participação na vida social é indissociável da gestão de impressões de si difundidas em um espaço público virtual, no qual os dados compõem um grande reservatório de memória digital para *big data*, constituindo uma para-dimensão. Discutimos essa questão mais detidamente em outro texto (Morelock; Narita, 2021b), de modo que aqui vale reter um ponto: esse fenômeno está articulado à "gestão neoliberal das impressões", que imiscui o empreendimento de si com a valorização do capital humano. A noção de apresentação do *self*, de Goffman (1978), dialoga com o trabalho de Foucault (2008) sobre a subjetividade neoliberal. Ao lado dessa espécie de governamentalidade, por meio da qual o cuidado neoliberal torna a vida otimizável e rentável, há um elemento disciplinar (Foucault, 2012). A rentabilidade não diz respeito apenas ao conformismo ou à individuação que serve ao *status quo*, mas dialoga com uma colaboração entre indivíduo e poder, ou seja, corrobora a sociedade administrada e o panóptico de um grande olho que tudo consegue vigiar. Não se trata apenas de o usuário nunca poder saber plenamente se está ou não sendo vigiado, *mas da internalização do sentido de vigilância*. Há uma associação entre indivíduo e poder. Os prisioneiros do panóptico amam a torre central e prontamente entregam suas *selfies* ao observador invisível.

Essa junção entre Goffman e Foucault é atípica, já que o interacionismo simbólico norte-americano — baseado no pragmatismo — não possui muitas interfaces com o estruturalismo ou o pós-estruturalismo francês. Jürgen Habermas (1990), entre outros (Dunn, 1998), apresenta o pragmatismo como uma alternativa ao pós-estru-

turalismo e, ambos, às vezes, são apresentados como irmãos rivais. Em Richard Rorty (1982), ambos são equiparados, já que o autor apresenta Nietzsche como um pragmatista. Embora não seja usual, a equiparação entre interacionismo simbólico e estruturalismo/pós-estruturalismo existe. Em função do estranhamento dessa arquitetura teórica, devemos algumas explicações sobre nossa abordagem.

A teoria social possui diferentes propósitos e dimensões. Para nós, o importante é preservar suas dimensões explanatória e descritiva. A explicação tende a ser empregada para desenvolver ou conferir substância ao fenômeno descrito. Mas explicação e descrição estão longe de ser um par indissociável. A explicação é uma dimensão útil da teoria, mas, se a descrição é simplesmente acoplada ao procedimento, explicações divergentes podem ser colocadas em diálogo ou síntese a fim de ilustrar a complexidade de fenômenos que não inteiramente capturados por meio de quadros explicativos baseados em teorias individuais. Nesse sentido, assumimos, com alguma liberdade, o risco de equiparar duas tradições tão diferentes — o interacionismo simbólico e o estruturalismo/pós-estruturalismo — para capturar nuances de nosso objeto de análise.

Como interacionista simbólico, as raízes de Goffman estão nas teorias de Peirce e Mead. De ambos, Goffman herda o pragmatismo filosófico, bem como o foco na semiologia. Foucault, por outro lado, é um nietzschiano e sua preocupação com semiótica advém do embate com outra tradição, a saber, a linhagem desenvolvida por Saussure, Barthes etc. Para além das diferenças nessas trajetórias, a questão candente consiste em saber em quais pontos é possível haver aproximações e discordâncias entre as abordagens: tema que extrapola o escopo deste capítulo. Se pragmatismo e pós-estruturalismo são irmãos rivais em suas construções semióticas e nas tendências para o construcionismo social, as aproximações pontuais podem ser urdidas por alguns conceitos. Nosso exemplo é a noção interacionista de Goffman em sua teoria dramatúrgica, realçando que apresentação de si implica papéis sociais pressupostos nas interações; Judith Butler (2002), a partir do background pós-estruturalista,

destaca a performatividade da noção de gênero, diferenciando-a de qualquer dado essencial ou biológico que determine a posição do sujeito a partir do sexo. A relação entre performance e papel social, então, parece articular os modos de trabalho sobre a subjetividade e exposição da vida na gramática social das redes.

A infraestrutura digital da sociedade da *selfie* favorece novas formas de dominação sob dispositivos de segurança que atuam de forma ramificada e subjacente ao terreno social. Foucault (2013, p. 212-213) argumenta que, com a ascensão da modernidade capitalista no século XIX, novas zonas de poder foram difundidas pela sociedade. A fábrica e a empresa, por exemplo, não estavam integradas ao aparato estatal, mas articuladas em uma rede de poder, movida pelo mercado e pela sociedade civil, muito mais efetiva para construir parâmetros disciplinares e punição do que a estrutura burocrática do Estado moderno. As instâncias de poder, em vez de serem imanentes à sociedade (como a moral ou a soberania), foram incorporadas em instituições. Essa estrutura favoreceu o apogeu dos modernos sistemas de confinamento e assistência para governar as massas marginalizadas, auxiliando na gestão da pobreza, do desemprego, da vagabundagem, do crime etc. (Foucault, 2013, p. 220-221). A grande transformação da sociedade da *selfie* reside em uma rearticulação dessa estrutura de vigilância: o poder tornou-se, a um só tempo, *mais sutil* e *mais repressivo*. A ascensão da sociedade de controle (Deleuze, 1990, p. 241) captura essa mutação histórico-sociológica, uma vez que a dinâmica de confinamento dos modernos sistemas de poder passa a coexistir com dispositivos de repressão mais individualizados e disseminados em estruturas de comunicação e fluxos de dados em rede. Com o digital e a interconexão entre múltiplas bases de dados, *o poder individualiza seu objeto em meio à população*. Ele não é apenas direcionado a uma massa anônima, *mas a cada indivíduo em sua singularidade*, de modo que essa individuação é a contraparte do poder generalizado de vigilância.

As redes digitais, nesse sentido, também funcionam como máquinas panópticas (Robins; Webster, 1998). Elas permitem um flu-

xo massivo e integrado de dados que indexam cada interstício da vida, pois carregamos seus dispositivos nos bolsos, normalizamos seus usos em casa ou no lugar em que estivermos. Os sistemas de poder esfumaçam a divisão entre público e privado, já que dependem da proatividade individual para a produção de dados (Kittler, 1993, p. 212), subsumindo a totalidade da vida disposta em rede. Trata-se de uma estrutura talvez até mais potente do que o panóptico de Jeremy Bentham, pois as tecnologias digitais são independentes de barreiras arquitetônicas construídas de pedra e de tijolo. Em países ricos ou mesmo semiperiféricos, qualquer cidade de médio porte tornou-se uma rede integrada de dados estruturada por aplicativos e por pessoas que operam seus sistemas pessoais em casa, nas ruas e no trabalho. Aqui, a administração da sociedade conta com o voluntarismo, já que o indivíduo está engajado com atividades cotidianas — do supermercado ao Uber — que dependem da abstração da vida em dados.

A coerção, outra face da administração, é ainda mais sintomática de como a sociedade administrada funciona sob a vigilância digital. Na China, aplicativos para rastreamento da disseminação da covid-19 abriram um novo caminho para que o governo conseguisse alcançar a vida privada dos cidadãos. Apesar dos benefícios decorrentes desses sistemas de rastreamento para a gestão da saúde pública, os dispositivos de vigilância podem ser utilizados para além de uma política pública em contexto de emergência sanitária (Buckley *et al.*, 2002). Durante a pandemia, cidadãos receberam um QR *code* em seus celulares, exigindo o fornecimento de informações pessoais (registro de identidade, *selfie* biométrica, histórico de viagens recentes, entre outros dados). O governo pode utilizar *big data* para vigilância em massa. Os dados podem ser rapidamente armazenados em bases de dados disponíveis para amplos esquemas de monitoramento e governo das condutas dos cidadãos (Bernot *et al.*, 2021). O governo de Hangzhou, que foi a primeira cidade chinesa a implementar medidas de saúde mais restritivas, em fevereiro de 2020, propôs o uso dos aplicativos para áreas além do sistema de

saúde (Liu; Graham, 2021): uma vez que os dados pessoais revelam muitas informações sobre mobilidade, eles podem facilmente ser utilizados para rastrear estilos de vida e hábitos (Gan, 2020). Algumas *startups*, aliás, desenvolveram tecnologias de reconhecimento facial que, além do suposto envolvimento com a violação de direitos humanos na vigilância dos uigures (Bhuiyan, 2022), apontam para a administração da sociedade como finalidade da vigilância e da performance no para-universo digital.

Não estamos corroborando teorias da conspiração sobre o advento do governo global da China, tampouco qualquer distopia totalitária da tecnologia no século XXI. Propomos, antes, uma análise crítica a respeito da disseminação da tecnologia, carregando dispositivos de controle, junto aos interstícios da socialização — processo que tem redesenhado nossos comportamentos, conforme a administração da sociedade que converte a política em mero instrumento de gestão técnica. A tecnologia não pode ser neutra. *O discurso de otimização da administração e a busca por uma sociedade mais eficiente é ideológico por excelência*. No pós-guerra, Herbert Marcuse (2002) argumentou que, à luz de competências técnicas cada vez mais amplas, o escopo da dominação tornou-se igualmente mais amplo. A eficiência, a rentabilidade e a otimização técnica substituíram o terror para a gestão da sociedade. A crítica é despida de seu poder de contestação e de tematização dos limites da racionalidade social, bloqueando caminhos alternativos e selando a promessa de falsa reconciliação entre as capacidades humanas, tornadas competências de gestão, e a sociedade. O indivíduo é esvaziado de autonomia e fica sujeito à otimização administrativa ritmada pela vigilância,[55]

55. O termo "sujeito" assume diferentes conotações, conforme o *background* filosófico que se estende de Hegel a Foucault. Quando utilizamos o termo "sujeito", trabalhamos com o duplo sentido do *assujetti* foucaultiano (o sujeito como dominado e, em função disso, estruturado por novas relações subjetivas). Articulamos a ideia de sujeição com os processos de individuação da sociedade da *selfie*, já que o indivíduo é conectado à identidade por meio de regimes de verdade construídos sobre si próprio que devem ser reconhecidos também pelos outros. Isso torna o indivíduo sujeito, ou seja, ele depende e é controlado pelas estruturas

que agora desmaterializa os contornos biológicos (corpo) em dados e permite o rastreamento da própria vida. Como sujeitos, os indivíduos internalizam a justificação dos aparatos de performance e de vigilância, sucumbindo aos dispositivos da sociedade administrada (autoexibição, métricas etc.). O processo de individuação mapeia cada momento da socialização, cruzando preferências individuais e traços biológicos, possibilitando o governo mediado por dados.

O poder, por vezes, precisa ser opaco (Machiavelli, 1997). Especialmente na era da vigilância comandada por *big techs* e governos, combinando acumulação capitalista e coerção estatal, a crítica da sociedade administrada precisa considerar o uso ético e transparente dos dados. Esse problema não diz respeito apenas a governos autocráticos. Desde 2016, na França, as preocupações com a coleta de dados pessoais de 60 milhões de pessoas, armazenados nas Titres Électroniques Sécurisés (TES) (Alonso; Léchenet, 2016), tornaram-se mais agudas com os novos arranjos entre interesses públicos e privados decorrentes de justificativas baseadas em medidas sanitárias para legitimar tecnologias de policiamento dos cidadãos (Tréguer, 2021). A União Europeia, na esteira do General Data Protextion Regulation (GDPR) e do Data Protextion Law Enforcement Directive, vem lidando com problemas legais associados à Europol, que deve ser forçada a deletar boa parte de suas bases de armazenamento de dados pessoais obtidos de modo ilegal, considerando que não se sabe plenamente quais informações foram armazenadas dos usuários (Fotiadis *et al.*, 2022). A recente polêmica sobre o *spyware* Pegasus, que foi desenvolvido em 2011 por um grupo israelense, revela uma espécie de zona cinzenta em que os nexos entre vigilância, grandes empresas privadas e governos viabilizam operações transnacionais orientadas por dados (da captura de criminosos no México ao hackeamento de ativistas de direitos civis pelo mundo) (Bergman; Mazzetti, 2022), expandindo a administração da sociedade para uma escala global de monitoramento dos cidadãos. A armaze-

---

sociais ao passo que é reflexivamente vinculado à própria identidade por meio do conhecimento de si e de um trabalho sobre a subjetividade (Foucault, 1982, p. 781).

nagem de *big data* para polícia preditiva indica uma nova fronteira da vigilância (Ferguson, 2019): não distantes da atmosfera neo-noir de *Minority report*, algoritmos podem gerar listas de procurados virtuais, com apoio de dados pessoais e informações biométricas, reforçando o estigma racial e práticas inconstitucionais de vigilância (O'Donnell, 2019) que associam raça (via pele e reconhecimento facial) a potenciais de criminalidade para a gestão de áreas públicas, movimentos de consumidores nas lojas de departamento etc.

Na América Latina, leis gerais de proteção de dados têm sido implementadas desde o fim dos anos 2000. No Brasil, entre 2018 e 2021, a Lei Geral de Proteção de Dados (LGPD) foi implementada para oferecer um enquadramento legal para o uso de dados pessoais, tendo em vista a liberdade e os direitos individuais. A Lei Orgânica de Proteção de Dados Pessoais do Equador (2021) estabelece uma série de parâmetros de segurança obrigatórios para o uso de dados pessoais e a mesma preocupação norteia a congênere lei mexicana de 2017. Esses fenômenos revelam uma transformação profunda nas democracias: a *accountability* afeta os setores público e privado não apenas como dever de correção no orçamento público ou na responsabilidade dos gestores *vis-à-vis* a implementação de políticas legítimas, *mas ressalta a importância da liberdade individual e da transparência no uso de dados pessoais como bens políticos para um bom governo*. Essa reorientação ética parece urdir a qualidade das democracias e deve ocupar lugar importante nas agendas de desenvolvimento.

Para além dos desafios institucionais das democracias liberais, contudo, a desmaterialização da socialidade em plataformas digitais implica uma dinâmica pervasiva na qual o uso das tecnologias e das mídias sociais vem redesenhando a subjetividade e as relações intersubjetivas. Os sistemas de vigilância foram normalizados junto às relações sociotécnicas que orientam a sociedade da *selfie*. Não somos donos de nossos dados. Somos alienados por um sistema de dispositivos e redes digitais que opera entre e sobre a sociedade. A produtividade individual, então, é enredada por fluxos difusos de dados que remodelam a própria noção de esfera pública e de partici-

pação em assuntos públicos. *Os discursos são disseminados como uma rapsódia anárquica de imagens e textos que aparecem e desaparecem nas superfícies digitais, alimentando muito mais divergências do que favorecendo amplos consensos*. A sociedade da *selfie* e suas tecnologias de vigilância e controle de performance assinalam a divisão da racionalidade no discurso público, anunciando uma época ritmada pelos multiversos, que tornam a socialidade muito mais problemática e difusa do que na era do rádio ou da televisão.

O multiverso do discurso na sociedade administrada

Em *O homem unidimensional*, Marcuse (2002) alertou sobre o "fechamento do universo do discurso", em referência ao estreitamento do pensamento na sociedade industrial avançada do século XX. As maiores preocupações desse diagnóstico, para ele, consistiam na popularidade de pressuposições sobre a positividade ou a neutralidade de fenômenos que não são neutros, bem como em visões a-históricas que sucumbem aos fatos imediatos em vez de considerar potencialidades para o futuro no presente, homogeneizando o pensamento em uma sociedade conformista. Os argumentos de Marcuse sobre o estreitamento do pensamento ainda são válidos, mas na sociedade da *selfie* há um ponto a ser adicionado: a proliferação do dissenso em vez do consenso. No espetáculo das mídias digitais, a circulação de dados promove simultaneamente dois movimentos: (1) a fusão a horizontes individuais com bolhas que, em uma miríade de dados, geram universos; (2) a separação e o isolamento desses universos, tornando-os funcionalmente incomensuráveis. Essa reificação, na sociedade da *selfie*, pode ser descrita como uma divisão do multiverso do discurso. Por *divisão*, entendemos a analogia física de fraturar e ramificar algo, bem como o sentido psicanalítico de um pensamento simplista em relação a si mesmo e ao outro. Na teoria da relação de objetos, a divisão é um mecanismo de defesa por meio do qual, para o divisor, uma pessoa é totalmente boa ou totalmente ruim (Fairbairn, 2013).

Uma combinação de magnetismo e ramificação pode oferecer uma analogia visual útil. Podemos considerar um processo de ramificação e de conjunção em diferentes pontos e com diferentes fios em uma espécie de espaço dimensional *n*. Cada fio é qualitativamente múltiplo e cada qualidade tende para o reverso do funcionamento dos magnetos. Para os magnetos, os polos norte e sul se atraem dentro de uma relação, ao passo que norte-norte e sul-sul são relações repelentes. Os opostos se atraem. Na ramificação, contudo, ocorre o contrário: a similaridade atrai. Portanto, empurrar e puxar diferentes fios, de acordo com sua dimensionalidade *n*, influencia a divisão adicional dos fios, bem como a junção de fios divergentes. Por meio de um processo de deslocamento e de contorção, o processo de conjunção pode resultar em uma espécie de agrupamento do que chamamos de *arranjos homofílicos*. Quanto maior um arranjo, mais forte é sua atração por outras similaridades, bem como seu afastamento das diferenças. Assim, um efeito de agitação pode ocorrer quando essas relações entre arranjos homofílicos divergentes se tornam cada vez mais carregadas.

Bolhas e filtros agem em conjunto, como um perpétuo fluxo de dados heterogêneos que circundam o indivíduo, promovendo atração magnética filtrada por algoritmos e preferências pessoais. Na sociedade da *selfie*, uma vez que cada indivíduo se torna produtor, há uma multiplicidade de universos individuais, cada qual carregando suas próprias referências e gramáticas sociais. Nos *newsfeeds* do Facebook, Twitter, Instagram ou TikTok ou na interação de aplicativos de comunicação, como WhatsApp e Telegram, esses múltiplos universos comumente colidem. Na socialização, carregamos expectativas e atribuímos aos outros crenças e motivos a fim de tentar compreender o comportamento. Com a disseminação do dissenso, a quebra desses esquemas cognitivos interpretativos não decorre apenas da multiplicidade de fatores mentais que interferem no comportamento e na fala, como dissonâncias em relação aos critérios que atribuímos ao outro (Davidson, 2004, p. 183-184), mas está vinculada a como o multiverso do discurso alimenta a

irracionalidade em uma era de desorientação e de empoderamento individual com a internet. Todos têm voz e podem torná-la pública. A realidade fica esfumaçada em uma projeção solipsista quando o multiverso, filtrado em bolhas, entrega conteúdos para a satisfação de crenças individuais e prescinde de raciocínios razoáveis ou comprovação. O poder da crítica e da razão fica corroído.

No entanto, os fios, mencionados em nossa teoria do magnetismo e das ramificações, não são apenas tendências de ação. Eles também são formações discursivas (Foucault, 2008, p. 48-50), cada qual com enunciados formadores de uma dispersão de objetos, que configuram múltiplos universos do discurso no sentido conferido por Marcuse ao termo "universo". Como universos, os fios não apenas influenciam ações, de modo mecânico, *mas configuram experiências em quadros de compreensão e horizontes de sentido das estruturas de comunicação*. Em termos habermasianos (Habermas, 1984), eles são elementos significativos na estruturação linguística do mundo da vida. Como multiplicidade de arranjos homofílicos divergentes, afastando-se e tensionando um ao outro, esses universos divergentes e opostos compõem um multiverso dividido. Se a realidade é também estruturada pela linguagem, chamar esse processo de multiverso dividido implica — apesar da conotação dos filmes de ficção científica — relacionar a divisão do mundo da vida em múltiplas realidades simultâneas, ou múltiplas dimensões da realidade, de modo que uma se sobrepõe à existência da outra e apresenta estrutura divergente quanto aos significados que circulam internamente. Esse significado não diz respeito apenas a uma prescrição normativa do funcionamento do multiverso do discurso, de modo que vai além dos valores conscientemente adotados para as próprias definições mantidas como substratos pressuposicionais para a experiência do mundo empírico. Na primeira grande crítica, Kant introduz a noção de que a realidade vivida é estruturada por categorias do entendimento. Algumas dessas categorias, aliás, não eram distantes das categorias aristotélicas de qualidade, quantidade etc. Em nossa abordagem, lidamos com uma definição de realidade

que estrutura nossa subjetividade e nossa compreensão do terreno sociopolítico. Termos como liberdade ou autoritarismo, por exemplo, são modelados e referenciados a objetos por vezes diametralmente opostos, conforme o multiverso do discurso é organizado junto a programas da esquerda populista ou da direita.

A divisão do multiverso é, a um só tempo, um estreitamento do pensamento e uma agitação das diferenças. Como estreitamento, ela se relaciona com o alerta de Marcuse, pois pode alimentar uma integração a-crítica do indivíduo na sociedade administrada. O processo pode implicar, ainda, a adesão a-crítica a qualquer movimento autoritário ou líder, pois a agitação e a divisão alimentam o tribalismo e a demonização de outros arranjos homofílicos ou universos do discurso. O multiverso está redesenhando a noção de esfera pública. A sociedade é mais vulnerável a uma rapsódia de conflitos inflados pelas mídias sociais e suas bolhas, ao passo que a razão e os parâmetros normativos da esfera pública democrática são danificados com a difusão do autoritarismo nas redes (Morelock; Narita, 2021b).

Com o multiverso, caminhamos para uma as fronteiras da sociedade administrada: a criação de mundos virtuais — com seus metaversos vislumbrados por gigantes do mercado de tecnologia, como Mark Zuckerberg e Bobby Kotick — que promovem a imersão na realidade virtual aplicada a diversas experiências sociais, do ensino online por meio de aulas síncronas às criptomoedas, games e mídias sociais. Conforme um relatório da Morgan Stanley (2021), os *lockdowns* decorrentes da pandemia de covid-19 aceleraram a exploração de novas formas de conectividade rumo aos metaversos, com aportes financeiros atingindo 50 bilhões de dólares até 2030. A *cyber* segurança e a ciência de dados são agora um problema crucial, já que boa parte da vida é abstraída em dados e fica vulnerável a qualquer forma de invasão ou vigilância. A utopia digital dos metaversos carrega diversos outros problemas, com a falta de moderação que torna o espetáculo online exposto a um meio tóxico de *fake news* e propaganda extremista (Macdonald, 2022). Além disso, a vigilância caminha de mãos dadas com a performance nessas novas

tecnologias da subjetividade, já que muitas plataformas — como a Meta do Facebook — conseguem rastrear corpos e preferências pessoais para atingir usuários com propaganda e monetização.

O multiverso do discurso é a condição da esfera pública na sociedade da *selfie*. Como um caleidoscópio caótico de discursos que circulam pelas mídias digitais, o multiverso é baseado em um conjunto inumano de dados, organizando múltiplas para-realidades a partir de constelações de *hashtags*, imagens apelativas, *tags* e posts. A prevalência do conflito e da política contenciosa (Zeitzoff, 2017) pode contar, ainda, com campanhas de desinformação que expõem problemas capazes de minar os princípios normativos, como a busca habermasiana pelo consenso, da esfera pública democrática (Bradshaw et al., 2020). Assistimos a essa infoguerra no atual conflito militar na Ucrânia (Baig, 2022), a primeira grande guerra imersa na sociedade da *selfie*. Ainda, o multiverso pode ir além: entre 2014 e 2015, quando o grupo jihadista Estado Islâmico proclamou um califado e capturou diversas cidades no Iraque e na Síria, o uso das redes digitais foi fundamental para promoção de espetáculo político de uma infoguerra travada também discursivamente no multiverso digital, com execuções públicas online, imagens de ataques a lugares históricos, entre outros acontecimentos, oferecendo e medindo a performance da violência política pelas redes e pelas bolhas de informação.

O multiverso do discurso está intimamente associado à sociedade administrada e seus mecanismos de vigilância e performance. A imersão digital e a projeção de nossos *selves* em superfícies definem os novos contornos por meio dos quais o indivíduo trabalha sua subjetividade. A pressão sociocultural por adaptação ao capitalismo, passando dos modos de produtividade — hoje, mais do que nunca, baseados na exploração de afetos (Narita, 2021) e na colaboração de equipes — às estruturas de controle e de repressão, são inseparáveis do horizonte da sociedade da *selfie*. Se a política progressista pretende superar as mazelas contemporâneas e viabilizar novas formas para uma comunidade cívica vibrante e inclusiva, talvez seja útil reativar a tração da crítica contra as formas desse mundo que está se materializando diante dos nossos olhos.

Referências

ALONSO, Pierre; LÉCHENET, Alexandre. Une nouvelle mégabase de données, ça la fiche mal. **Libération**, Paris, 2 nov. 2016.

BAIG, Rachel. The deepfakes in the disinformation war between Russia and Ukraine. **Deutsche Welle**, Berlim, 18 mar. 2022.

BERGMAN, Ronen; MAZZETTI, Mark. The battle for the world's most powerful cyberweapon. **New York Times**, Nova York, 28 jan. 2022.

BERGSTRÖM, Marie. **The new laws of love**: online dating and the privatization of intimacy. Londres: Polity, 2022.

BERNOT, Ausma; TRAUTH-GOIK, Alexander; TREVASKES, Sue. China's 'surveillance creep'. **The Conversation**, Nova York, 31 ago. 2021.

BHUIYAN, Johana. US sanctioned China's top facial recognition firm over Uyghur concerns. **The Guardian**, Londres, 7 jan. 2022.

BRADSHAW, Samantha; BAILEY, Hannah; HOWARD, Philip. **Industrialized disinformation**. Oxford: Oxford Internet Institute, 2020.

BUCKLEY, Chris; WANG, Vivian; BRADSHER, Keith. Living by the Code: In China, Covid-Era Controls May Outlast the Virus. **New York Times**, Nova York, 30 jan. 2022.

BUTLER, Judith. **Gender trouble**. Londres: Routledge, 2002.

DAVIDSON, Donald. Paradoxes of irrationality (1982). *In*: DAVIDSON, Donald. **Problems of rationality**. Oxford: Oxford University Press, 2004.

DELEUZE, Gilles. Post-scriptum sur les sociétés de contrôle. *In*: DELEUZE, Gilles. **Pourparlers (1972-1990)**. Paris: Minuit, 1990.

DENZIN, Norman K. **Symbolic interactionism and cultural studies**: the politics of interpretation. Boston: John Wiley & Sons, 2008.

DUNN, Robert G. **Identity crises**: a social critique of postmodernity. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998.

ENGELS, Friedrich. **Dialektik der Natur (1886)**. Berlim: Dietz, 1975. (Marx Engels Werke, vol. 20).

FAIRBAIRN, William Ronald Dodds. **Psychoanalytic studies of the personality**. Londres: Routledge, 2013.

FERGUSON, Andrew. **The rise of big data policing**: surveillance, race, and the future of law enforcement. Nova York: New York University Press, 2019.

FISCHER, Mark. **Capitalist realism**. Londres: Zero Books, 2009.

FOTIADIS, Apostolis; STAVINOHA, Ludek; ZANDONINI, Giacomo; HOWDEN, Daniel. A data 'black hole': Europol ordered to delete vast store of personal data. **The Guardian**, Londres, 10 jan. 2022.

FOUCAULT, Michel. **Discipline and punish**. Nova York: Vintage, 2012.

FOUCAULT, Michel. **L'archéologie du savoir**. Paris: Gallimard, 2008.

FOUCAULT, Michel. **L'hermenéutique du sujet (1982-1983)**. Paris: Gallimard, 2001.

FOUCAULT, Michel. **La société punitive (1972-1973)**. Paris: Gallimard, 2013.

FOUCAULT, Michel. **The birth of biopolitics**: lectures at the Collège de France, 1978-1979. Londres: Springer, 2008.

FOUCAULT, Michel. The subject and power. **Critical Inquiry**, Chicago, v. 8, n. 4, 1982.

GAN, Nectar. With the coronavirus under control, this Chinese city wants to score and rank its residents based on their health and lifestyle. **CNN News**, Nova York, 26 maio 2020.

GOFFMAN, Erving. **The presentation of self in everyday life**. Londres: Harmondsworth, 1978.

HABERMAS, Jürgen. **The philosophical discourse of modernity**. Boston: MIT Press, 1990.

HABERMAS, Jürgen. **The theory of communicative action**: lifeworld and system. Boston: Beacon Press, 1984.

HARCOURT, Bernard. **Exposed**: desire and disobedience in the digital age. Cambridge: Harvard University Press, 2015.

HORKHEIMER, Max. Kritische Theorie gestern und heute. *In*: HORKHEIMER, Max. **Gesammelte Schriften (Vorträge und Aufzeichnungen, 1949-1973)**. Frankfurt am Main: Fischer, 1985, v. 8.

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor; KOGON, Eugen. Die verwaltete Welt oder die Krise des Individuums. *In*: HORKHEIMER, Max. **Gesammelte Schriften (Nachgelassene Schriften, 1949-1972)**. Frankfurt am Main: Fischer, 1989, v. 13.

JÄGER, Anton. How the world went from post-politics to hyper-politics. **Tribune**, Nova York, 3 jan. 2022.

KITTLER, Friedrich. Protected mode. *In*: KITTLER, Friedrich. **Draculas Vermächtnis**: technische Schriften. Leipzig: Reclam, 1993.

LIU, Chuncheng; GRAHAM, Ross. Making sense of algorithms: Relational perception of contact tracing and risk assessment during COVID-19. **Big Data & Society**, v. 32, n. 1, 2021.

MACDONALD, Keza. I've seen the metaverse – and I don't want it. **The Guardian**, Londres, 25 jan. 2022.

MACHIAVELLI, Niccolo. **Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio**. Turin: Einaudi, 1997. (ed. Corrado Vivanti).

MARCUSE, Herbert. **One-dimensional man**. Londres: Routledge, 2002.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifest der Kommunistischen Partei (1848)**. Berlim: Dietz, 1977. (Marx Engels Werke, v. 4).

MENILLO, Gregory Joseph. Variation within a single paradigm": the latent authoritarian dynamics of the culture industry. *In*: MORELOCK, Jeremiah. **How to critique authoritarian populism**. Leiden: Brill, 2021.

MILANOVIC, Branko. **Global inequality**: a new approach for the age of globalization. Cambridge: Harvard University Press, 2016.

MOLES, Abraham. **A criação científica**. Tradução de Gita Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2010.

MORELOCK, Jeremiah; NARITA, Felipe Ziotti. A dialectical constellation of authoritarian populism in the United States and Brazil. *In*: MORELOCK, Jeremiah. **How to critique authoritarian populism**. Leiden: Brill, 2021a.

MORELOCK, Jeremiah; NARITA, Felipe Ziotti. The nexus of QAnon and COVID-19: legitimation crisis and epistemic crisis. **Critical Sociology**, Nova York, v. 46, n. 1, 2022.

MORELOCK, Jeremiah; NARITA, Felipe Ziotti. **The society of the selfie**: social media and the crisis of liberal democracy. Londres: University of Westminster Press, 2021b.

MORGAN STANLEY. Research, Morgan Stanley Wealth Management Global Investment Office. **Morgan Stanley**, Nova York, 21 set. 2021.

NARITA, Felipe Ziotti. No terreno normativo da modernidade. **Transições**, Ribeirão Preto, v. 2, n. 1, 2021.

NARITA, Felipe Ziotti; MORELOCK, Jeremiah. Critical social analysis of crisis. **Praktyka Teoretyczna**, Poznan, v. 42, n. 4, 2021.

O'DONNELL, Renata. Challenging racist predictive policing algorithms under the equal protection clause. **New York University Law Review**, Nova York, v. 94, 2019.

OORT, Madison. The emotional labor of surveillance. **Critical Sociology**, v. 45, n. 7, 2018.

RENSMANN, Lars. The persistence of the authoritarian appeal. *In*: MORELOCK, Jeremiah. **Critical theory and authoritarian populism**. Londres: University of Westminster Press, 2018.

RETTBERG, Jill Walker. Privacy and surveillance. *In:* RETTBERG, Jill Walker. **Seeing ourselves through technology**: how we use selfies, blogs and wearable devices to see and shape ourselves. Londres: Palgrave Macmillan, 2014.

ROBINS, Kevin; WEBSTER, Frank. Cybernetic capitalism: Information, technology, everyday life. *In*: MOSCO, Vincent; WASKO, Janet (orgs.). **The political economy of information**. Madison: University of Wisconsin Press, 1998, p. 44-75.

RORTY, Richard. **Consequences of pragmatism**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.

SILVA, Hélio Alexandre. A critique of poverty: exploring the underground of social philosophy. **Praktyka Teoretyczna**, Poznan, v. 42, n. 4, 2021.

SIMON, Zoltán Boldizsár; NARITA, Felipe Ziotti. Runaway futures, technology, and the collapse of understanding in times of unprecendeted change. **Transições**, Ribeirão Preto, v. 1, n. 1, 2020.

TRÉGUER, Félix. How the COVID-19 pandemic is fuelling technologies of control. **Political Anthropological Research on International Social Sciences**, Londres, v. 2, n. 1, 2021.

ZEITZOFF, Thomas. How social media is changing conflict. **Journal of Conflict Resolution**, Nova York, v. 61, n. 9, 2017.

5. MECANISMOS IDEOLÓGICOS DA INDÚSTRIA CULTURAL NA SOCIEDADE DE CONSUMO: REFLEXÕES À LUZ DA TEORIA CRÍTICA DA ESCOLA DE FRANKFURT

Rômulo Fabriciano Gonzaga Pinto
Welma Alegna Terra

Introdução

O propósito deste capítulo é refletir acerca das condições objetivas e subjetivas da realidade atual permeada pelos processos ideológicos da indústria cultural e seus meios alienantes de conduzir o consumidor a aceitar as condições que lhes são impostas implicitamente. Esses processos ideológicos conduzem os indivíduos à realização de certos atos e aquisição de determinadas mercadorias, de forma coercitiva, porém como se fosse de sua própria escolha, sob o discurso de liberdade.

Trata-se de uma contradição própria do poder exercido, especialmente pela indústria cultural que reforça elementos de uma falsa consciência e de uma pseudo-autonomia, com base em processos heteronômicos cada vez mais sutis e eficazes tecnicamente, porém de difícil superação.

Diante da realidade educacional de heteronomia, em que a indústria cultural com sua forma determinista de reorganizar a estrutura sistêmica do ensino, conforme a lógica do mercado, adquire uma força ideológica capaz de influenciar as mentes dos sujeitos, traduzidos como clientes e consumidores, cabe aos profissionais com visão

mais humanista pensar em alternativas de mudanças desse contexto sociocultural. A educação tem uma força no processo de humanização e, vinculada à experiência formativa, é capaz de criar possibilidade de emancipação, mas deve-se considerar os aspectos subjetivos e objetivos que interferem nesse movimento dialético da formação.

Destarte tal reflexão inicial, o desenvolvimento histórico da sociedade necessita ser avaliado para a compreensão dos mecanismos de caráter sociocultural e ideológico de dominação, cuja centralidade foi estabelecida com o aprofundamento e manutenção do capitalismo, como modo de produção da vida, em que a indústria cultural se presentifica e se intensifica na contemporaneidade. Nesse contexto de racionalidade instrumental, a padronização da produção delimitou que na sua reprodução o consumo fosse normatizado, com o intuito de todos se tornarem iguais perante a sociedade administrada, em uma unificação dos processos culturais, com formas estéticas e gostos semelhantes, eliminando assim, as singularidades.

Com essa padronização, houve a popularização dos *smartphones* e a oportunidade de aquisição de computadores pessoais portáteis, assim como o acesso às redes sociais e aos aplicativos diversos que, contraditoriamente, ampliaram as informações e a ideia de progresso e modernização, mas também o aprofundaram, como nunca visto e vivido na história, o individualismo do ser humano. Diante desse fato, cabe questionar as condições subjetivas e de convivência entre os indivíduos que, apesar da aparência relacional pelo fato de estarem conectados virtualmente, ocasiona uma distância emocional antes inimaginável.

A indústria cultural na sociedade de consumo e a lógica do progresso técnico

A indústria cultural advém de um cenário no qual o aprofundamento do esclarecimento, com a lógica do progresso técnico e as bases da ciência moderna, tentou superar os mitos das diferentes tradições socioculturais e científicas humanas, embora tenha imposto o mito da própria racionalidade técnica. Tal mitificação da

vida em geral, ancorada pelos valores da ciência, contribuiu e tem contribuído com um processo de aprofundamento do desamparo e do embrutecimento do ser humano sob a égide de uma perspectiva pragmática, funcionalista e utilitarista.

O ideário da indústria cultural se materializa no sistema capitalista por meio do rádio, das revistas, do cinema, da televisão e, atualmente, das redes sociais, em consonância com a intensificação da racionalidade tecnológica. Racionalidade com o fim de conferir a tudo uma aparência de semelhança e ao mesmo tempo constituir um aparato ideológico, como um organismo em unicidade, no qual "cada setor é coerente em si mesmo e todos o são em conjunto" (Horkheimer; Adorno, 1985, p. 113). Esses aspectos ideológicos são naturalizados em um padrão organizacional sistêmico capaz de manipular os indivíduos a consumir produtos padronizados de acordo com o gosto e os moldes idealizados pelo capitalismo. Esses elementos se efetivam na realidade sociocultural e se concretizam conforme demonstrado por Adorno (1995a) no caso do cinema e do rádio, sendo considerado um estatuto de arte. Ambos se apresentam como mais um negócio com o intuito de legitimar seus produtos, sem nenhum propósito formativo.

Assim, a padronização da produção delimitou que na sua reprodução o consumo fosse padronizado, com a finalidade de todos se tornarem iguais perante a sociedade administrada, em uma unificação dos processos culturais, com formas estéticas e gostos semelhantes, eliminando assim, as singularidades. Tais necessidades foram padronizadas no que há de mais primitivo na constituição da psique, instância do aparelho psíquico conhecida como "id", que se trata dos instintos pulsionais primários, e isso contribui para o entendimento do porquê os produtos difundidos pela indústria cultural serem adaptados ao gosto do consumidor e aceitos sem nenhuma resistência ou oposição. Com base nas condições subjetivas e do aparelho psíquico dos indivíduos, suas necessidades mais imediatas são orientadas pelo princípio do prazer em um processo compulsivo e alienado, destituído de autorreflexão crítica.

O comportamento humano é, por natureza, complexo e ambivalente. Quanto à dialética entre consciência e inconsciente, Zanolla (2014, p. 317) declara que esse fenômeno, nessa dinâmica psíquica, leva

> [...] à dicotomia entre neurose e perversão, capacidade de enfrentar as frustrações, ou a conciliação entre id, ego e superego, entre sujeito e objeto, selando o processo que leva à pseudoconsciência como uma manifestação da drástica indiferenciação humana pela cultura.

O indivíduo, sem condições para lidar com frustrações do cotidiano, investe a energia libidinal em algo que o satisfaça imediatamente, sem mensurar as consequências de tais atos, pois o prazer e a sensação de poder e de liberdade são internalizados como *chips*, sem compreender que alguém está no seu controle, oculto pela invisibilidade ideológica e subsidiado pelos recursos técnicos e tecnológicos.

Dadas as contradições vinculadas à racionalidade da técnica, não se trata de uma compreensão maniqueísta do ponto de vista fatalista no que tange à desumanização, mas a sua função no desenvolvimento do capitalismo tardio. Nesse sentido, busca-se a centralidade do controle da sociedade administrada sobre a consciência individual, com base nas artimanhas do sistema permeado pela indústria cultural. Horkheimer e Adorno (1985) apresentam exemplos da supremacia da técnica ao demonstrarem a passagem do telefone ao rádio. Para os autores, o telefone permitia alguma forma humanizada de contato entre os indivíduos. O rádio, entretanto, com aparência libertadora, convertia a todos ao padrão de meros ouvintes, com o intuito de difundir autoritariamente programas idênticos em conteúdo, apesar do formato distinto.

Atualizando essa reflexão fundamentada em Horkheimer e Adorno (1985), pode-se pensar na função histórica posterior decorrente da difusão da televisão, que transformou os indivíduos em meros telespectadores, pondo em cena o lugar da imagem e de sua repetição incessante e autoritária. Conforme transcurso e avanço histórico, com o surgimento dos computadores pessoais e

da ampliação e difusão da internet, foi estabelecida uma pseudo-relação de liberdade com as páginas da *web* e outras janelas, com base em uma dinâmica relacional do ser humano com a máquina, sob a égide da efemeridade intangível virtual. Essa relação com os atuais meios de comunicação de massa reforça uma falsa sensação de completude da informação pelos meios midiáticos, deixando o indivíduo com a ideia de formação, mas, na realidade, o que ocorre é o aprofundamento da pseudoformação.

Vale ressaltar que tal processo de convivência, mediada por dispositivos eletrônicos entre os indivíduos é estimulado pelos interesses próprios da indústria cultural, pois os valores orçamentários da indústria cultural não têm relação com valores objetivos e com sua vinculação ao sentido dos produtos por ela produzidos. Inclusive, os meios técnicos apresentam uma tendência crescente à sua padronização. No caso da televisão, por exemplo, esta se põe como síntese de dois veículos de comunicação e entretenimento (rádio e cinema), o que tem contribuído para o empobrecimento dos materiais estéticos, assim como da experiência estética que tem se constituído no máximo como vivência estética.

Diante dessa realidade social em que se institui a vivência estética como elemento da indústria cultural, cabe refletir sobre o tempo livre, em especial ao tempo de lazer. É notável que o momento da vida humana em que comparecem explicitamente os produtos oriundos da indústria cultural reside no tempo livre e sobretudo no tempo de lazer. Nele, é imbuído um sentido marcadamente unificador, a partir da disseminação das diversas mercadorias e de todos os meios que estimulam sua aquisição, naquilo que tange ao universo produtivo industrial inerente ao capitalismo tardio.

O tempo livre constituído imageticamente como uma mercadoria que produz prazer pelo entretenimento e a magia advinda dos produtos da indústria cultural, reificam o poder de decisão do sujeito à criação do seu tempo de lazer. Para a perpetuação dos produtos da indústria cultural no mercado, há necessidade de consumidores adaptados e passivos.

> Mas talvez fosse correto o raciocínio contrário: os indivíduos necessitam combater, principalmente em si próprios, de forma enérgica, qualquer tipo de práxis contrária à integração pelo consumo. Para poder ser passivo, o indivíduo deve antes vivenciar ativamente a negação de si mesmo. (Zuin, 2001, p. 14)

Assim, o indivíduo nega a própria identidade de sujeito autônomo e livre para se aprisionar aos estereótipos da indústria cultural. Afinal, nessa racionalidade ideológica, os indivíduos são conduzidos às orientações do modo de produção capitalista para o alinhamento de suas consciências conforme o modelo predeterminado. Segundo Adorno (1995b, p. 74), "[…] tal coação não é, de nenhum modo, somente exterior. Ela se liga às necessidades das pessoas sob um sistema funcional". Esse sistema funcional produtor de novas necessidades aos indivíduos, com propostas inovadoras de lançamento de produtos ao mercado, suscita no imaginário coletivo, por meio de propagandas coercitivas, formas alternativas para a aquisição das mercadorias tidas como indispensáveis. Contudo, mesmo não se reconhecendo nesses produtos, os indivíduos geralmente o adquirem para integrar ao sistema competitivo do mercado cada vez mais excludente. Adorno demonstra como o tempo livre de lazer e de resistência da juventude foi sendo internalizado pela indústria cultural, destituindo os jovens de sua liberdade criativa:

> No 'camping' – no antigo movimento juvenil, gostava-se de acampar – havia protesto contra o tédio e o convencionalismo burgueses. O que os jovens queriam era sair, no duplo sentido da palavra. Passar-anoite-a-céu-aberto equivalia a escapar da casa, da família. Essa necessidade, depois da morte do movimento juvenil, foi aproveitada e institucionalizada pela indústria do 'camping'. Ela não poderia obrigar as pessoas a comprar barracas e 'motor-homes', além de inúmeros utensílios auxiliares, se algo nas pessoas não ansiasse por isso; mas, a própria necessidade de

> liberdade é funcionalizada e reproduzida pelo comércio; o que elas querem lhes é mais uma vez imposto. Por isso, a integração do tempo livre é alcançada sem maiores dificuldades, as pessoas não percebem o quanto não são livres lá onde mais livres se sentem, porque a regra de tal ausência de liberdade foi abstraída delas. (Adorno, 1995b, p. 74)

Os indivíduos estão tão adaptados ao sistema capitalista que não percebem a destituição de sua liberdade ou preferem viver na conformação e facilidade dos meios de comunicação de massa. Desse modo,

> [...] as pessoas aceitam e consomem o que a indústria cultural lhes oferece para o tempo livre, mas com um tipo de reserva, de forma semelhante à maneira como mesmo os mais ingênuos não consideram reais os episódios oferecidos pelo teatro e pelo cinema. (Adorno, 1995b, p. 81)

Esse tipo de reserva que ainda existe, contraditoriamente ao sistema totalitário de alienação das consciências, sinaliza uma possibilidade de mudança, como um devir emancipatório e a retomada da consciência crítica e do poder de resistência que existe como potência nos jovens e sinal de esperança.

Diante da realidade atual de intensificação dos processos ideológicos da indústria cultural em todas as esferas da sociabilidade humana, cabe pensar em meios possíveis para a construção de experiência de emancipação cultural. Os meios de comunicação, como a televisão, a internet e as redes sociais, poderiam servir para a construção de uma sociedade mais crítica e emancipada? Esse deve ser um trabalho pensado para as novas gerações sob o risco de se sucumbir à ideologia tecnológica, caso se restrinja à racionalidade instrumentalizada de experienciar o sempre-igual. Afinal, quais as possibilidades formativas para crianças e jovens diante do cenário da indústria cultural que se descortina com cada vez mais força de manipulação, ocupando o tempo do espectador com propagação de seus produtos materiais e imateriais?

No que concerne ao tempo livre sob os liames da sociedade administrada, Adorno e Horkheimer, (1985, p. 128) afirmaram que a "diversão é o prolongamento do trabalho no capitalismo tardio. Ela é procurada por quem quer escapar ao processo de trabalho mecanizado, para se pôr de novo em condições de enfrentá-lo". Desse processo, decorre a transformação profunda do tempo livre que se assemelha cada vez mais ao tempo de trabalho, tendo como consequência a produção de pessoas padronizadas, haja vista os interesses da indústria cultural. A indústria padroniza em sua totalidade, de forma totalitária, a organização da vida social. Sobre o tempo livre, Adorno nos alerta sobre a sua administração em que:

> Se se quisesse responder à questão sem asserções ideológicas, tornar-se-ia imperiosa a suspeita de que o tempo livre tende em direção contrária à de seu próprio conceito, tornando-se paródia; deste. Nele se prolonga a não-liberdade, tão desconhecida da maioria das pessoas não-livres como a sua não-liberdade, em si mesma. (Adorno, 2002, p. 104)

Evidentemente, a indústria cultural opera o planejamento da dominação em uma dimensão totalizante em todos os tempos de vida social, em que as condições concretas de vida que geram o conformismo permanecem em um processo irracional. Desse modo, ainda na produção, define-se o gosto e a aceitação dos sujeitos aos produtos criados com a finalidade de padronização das consciências e consequente alienação desses sujeitos que sucumbem à lógica do mercado consumidor em que a aparência se sobrepõe, atingindo maior destaque do que o essencialmente necessário à existência.

Nesse sentido,

> Não somente os tipos das canções de sucesso, os astros, as novelas ressurgem ciclicamente como invariantes fixos, mas o conteúdo específico do espetáculo é ele próprio derivado deles e só varia na aparência. Os detalhes tornam-se fungíveis. […]. Desde o começo do filme já se sabe como

> ele termina, quem é recompensado, e, ao escutar a música ligeira, o ouvido treinado é perfeitamente capaz, desde os primeiros compassos, de adivinhar o desenvolvimento do tema e sente-se feliz quando ele tem lugar como previsto. (Horkheimer; Adorno, 1985, p. 117-118)

Trata-se de uma condição imposta pelo processo próprio da reificação a identificação imediata das mais distintas mercadorias disseminadas pela indústria cultural — aqui em destaque o caso do cinema e da música — como forma de subsunção ao existente e aceitação do indivíduo ao seu mero ajustamento aos ditames do capitalismo.

Nota-se que o papel exercido pela indústria cultural não é aquele de explicitar as contradições existentes do real, mas de uma conciliação constante e ininterrupta entre o particular e o universal. Desse modo, a indústria cultural procura desfazer a capacidade de crítica e autocrítica em nome de uma falsa sinergia e harmonia dos indivíduos. Isso corresponde, pois, a imputar ao real uma nova totalidade de dominação em todos os momentos da vida.

A experiência fílmica administrada pela indústria cultural, decorre da hipotrofia da imaginação humana e da tentativa de eliminar a espontaneidade do consumidor dos produtos culturais. Isso decorre da própria constituição objetiva dos produtos fabricados pela indústria cultural como anteriormente foi dito. Assim, esses produtos da indústria cultural

> São feitos de tal forma que sua apreensão adequada exige, é verdade, presteza, dom de observação, conhecimentos específicos, mas também de tal sorte que proíbem a atividade intelectual do espectador, se ele não quiser perder os fatos que desfilam velozmente diante de seus olhos. (Horkheimer; Adorno, 1985, p. 119)

Nota-se, conforme essa característica da produção e dos produtos da indústria cultural, sua dimensão contraditória, mas que é rigidamente administrada para evitar qualquer possibilidade de re-

flexão. Assim, sob a estrutura dos mecanismos da sociedade administrada, a indústria cultural tem como propósito central submeter todos os setores da cultura a esse fim último, qual seja:

> […] ocupar os sentidos dos homens da saída da fábrica, à noitinha, até a chegada ao relógio do ponto, na manhã seguinte, com o selo da tarefa de que devem se ocupar durante o dia, essa subsunção realiza ironicamente o conceito da cultura unitária que os filósofos da personalidade opunham à massificação. (Horkheimer; Adorno, 1985, p. 123)

Pode-se compreender que a indústria cultural é um mecanismo ideológico de dominação que perpassa toda a totalidade temporal e atemporal da cultura do seu tempo. Isso ocorre no aprofundamento de movimentos da ordem do universo objetivo e subjetivo, que lutam com todas as forças para manutenção da barbárie e da dominação diante da particularidade histórica do capitalismo.

A indústria cultural nos liames da padronização e do individualismo

Na sociedade contemporânea pode-se notar que a indústria cultural aprofunda o fenômeno da diferenciação dos indivíduos e, ao mesmo tempo, de sua padronização. No entanto, trata-se de uma individualidade falseada pela condição imposta do individualismo e de uma vinculação superficial e acrítica do indivíduo ao coletivo, aprofundando o processo de dominação no aspecto individual e social. Dessa forma,

> […] a indústria cultural, o mais inflexível de todos os estilos, revela-se justamente como a meta do liberalismo, ao qual se censura a falta de estilo. Não somente suas categorias e conteúdos são provenientes da esfera liberal, tanto do naturalismo domesticado quanto da opereta e da revista: as modernas companhias culturais são o lugar econômico

> onde ainda sobrevive, juntamente com os correspondentes tipos de empresários, uma parte da esfera de circulação já em processo de desagregação. [...]. Quem resiste só pode sobreviver integrando-se. [...] Não é à toa que o sistema da indústria cultural provém dos países industriais liberais, e é neles que triunfam todos os seus meios característicos, sobretudo o cinema, o rádio, o jazz e as revistas. É verdade que seu projeto teve origem nas leis universais do capital. (Horkheimer; Adorno, 1985, p. 123-124)

Devido ao caráter totalitário do espectro de ação da indústria cultural que se aprofundou nos diferentes tempos da vida em sociedade, os indivíduos são mantidos tão vinculados em suas tramas de corpo e alma que dificilmente apresentam qualquer sinal de resistência diante do que lhe é cotidianamente ofertado como produtos iguais para satisfação de suas necessidades. Desse modo, essas necessidades são padronizadas conforme a opção de escolha do sistema produtor de mercadoria, que mediatizado pelo seu *marketing*, convence os consumidores à aquisição do "tudo igual", ditado pelo fetiche da moda.

Um dos elementos centrais que fazem com que os indivíduos sucumbam aos múltiplos mecanismos da indústria cultural, além da ideologia e do tecnicismo da produção, é aquele relacionado ao da diversão, que se torna a extensão do trabalho sob as bases do capitalismo e da cultura instrumentalizada. A diversão é vivida como uma tentativa de sair da rotina desgastante de trabalho na sociedade atual, para depois a ela se sucumbir novamente.

Ao processo de trabalho, nos diferentes setores da economia e da vida de uma maneira geral, só se pode dele escapar provisoriamente, sujeitando-se a ele durante o tempo livre. Até porque

> O espectador não deve ter necessidade de nenhum pensamento próprio, o produto prescreve toda reação: não por sua estrutura temática – que desmorona na medida em que exige o pensamento – mas através de sinais. Toda ligação

> lógica que pressuponha um esforço intelectual é escrupulosamente evitada. (Horkheimer; Adorno, 1985, p. 128)

Tal processo de idiotização dos indivíduos pode ser visto no cinema, quando se vinculam as produções cinematográficas ao absurdo vazio de reflexão e buscam obstaculizar caminhos para o esclarecimento em uma práxis emancipadora. Até porque a indústria cultural não se cansa de causar "coitos interrompidos" frequentes nos indivíduos, pois se trata de apresentar a satisfação como uma promessa constantemente rompida. Dessa forma, a indústria cultural não permite a sublimação, mas opera na esfera da repressão do desejo. Assim,

> A indústria cultural não sublima, mas reprime. Expondo repetidamente o objeto do desejo, o busto no suéter e o torso nu do herói desportivo, ela apenas excita o prazer preliminar não sublimado que o hábito da renúncia há muito mutilou e reduziu ao masoquismo. [...]. As obras de arte são ascéticas e sem pudor, a indústria cultural é pornográfica e puritana. Assim, ela reduz o amor ao romance, e, uma vez reduzido, muita coisa é permitida, até mesmo a libertinagem como uma especialidade vendável em pequenas doses e com a marca comercial "*daring*". [...]. Toda voz de tenor acaba por soar como um disco de Caruso, e os rostos das moças texanas já se assemelham em sua espontaneidade natural aos modelos que fizeram sucesso, seguindo os padrões de Hollywood. (Horkheimer; Adorno, 1985, p. 131)

A indústria cultural, em cada um dos seus espetáculos, oferece algo às pessoas e imediatamente as privam da compreensão ideológica, para que a barbárie prevaleça como forma de manutenção da dominação por toda a sociedade.

A disseminação do entretenimento oferta produtos fugazes que são rapidamente consumidos com o selo da felicidade. Trata-se de uma felicidade falseada, que só consegue ser disseminada entre os indivíduos, porque tem como propositura uma torrente incessante

de múltiplas diversões, mas que permite a satisfação de um prazer momentâneo, mecânico e imediatista, com sua inclinação comercial nos padrões ideologizados da cultura do capital. Prazer fluido que se desvanece em sua superficialidade, sem a consistência de uma realidade que se efetiva no verdadeiro processo formativo.

A grande eficácia da indústria cultural como mecanismo de dominação reside em seu alcance, visto que — mesmo com um discurso vazio da dimensão existencial humana — nem por isso se torna mais visível aos olhos dos indivíduos e tampouco mais frágil, pois sua "[…] aversão quase científica a fixar-se em qualquer coisa, que não se deixe verificar, funciona como instrumento de dominação. Ela se converte na proclamação enfática e sistemática do existente" (Horkheimer; Adorno, 1985, p. 138).

Tal processo de aversão quase científica tem seu fundamento como considerado anteriormente, para manutenção da estrutura de dominação existente, visto que os indivíduos são pseudoformados pelos distintos mecanismos ideológicos e culturais de dominação. Além disso, a indústria cultural estimula as identificações e projeções narcísicas que tem frequente relação com a mitificação da vida em seus mais distintos aspectos, ou seja, no âmbito científico e extracientífico e no fomento do falso sentimento de pertencimento comunitário e de pátria que reforça o caráter fascista da indústria cultural em que:

> O fato de que o conceito de pátria se opõe ao mito (que a mentira fascista quer transformar na pátria) constitui o paradoxo mais profundo da epopeia. É aí que se encontra sedimentada a lembrança da passagem histórica da vida nomádica à vida sedentária, que é o pressuposto da existência de qualquer pátria. Se é na ordem fixa da propriedade dada com a vida sedentária, que se origina a alienação dos homens, de onde nasce a nostalgia e a saudade do estado originário perdido, é também na vida sedentária, em compensação, e na propriedade fixa apenas que se forma o conceito da pátria, objeto de toda nostalgia e saudade. (Horkheimer; Adorno, 1985, p. 78)

O mais evidente fenômeno que explicita tal processo na contemporaneidade é o referente a ascensão ao poder de líderes de extrema direita em diversos países do mundo. Esse fato reforça a atualidade da reflexão de Adorno e Horkheimer no que tange à simbiose entre a concepção de mito e pátria. Tal simbiose é meticulosamente orquestrada pelos mais distintos meios de comunicação que estimulam e identificam os indivíduos com esses líderes que personificam a retomada do fascismo ao aparato político de Estado e na dominação em nível da consciência individual e coletiva em diferentes países.

Destarte tal reflexão, a indústria cultural tenta, incessantemente, negar aos indivíduos a experiência em nome da sua concepção imediata do belo padronizado, de forma cuidadosamente impositiva e dos percursos e lugares empacotados por ela disponibilizados, de acesso ao mundo como pseudo-experiência. O maior inimigo da indústria cultural é aquele mesmo que já se encontra, geralmente, derrotado, qual seja, o sujeito que pensa.

Destituído o ser que pensa em uma sociedade que aplaude o espetáculo da moda e das virtualidades, a indústria cultural converte o indivíduo em algo ilusório. Isso não ocorre somente por causa da padronização oriunda do modo de produção. O indivíduo só é aceito "[…] na medida em que sua identidade incondicional com o universal está fora de questão", pelo fato de tornar-se um ser genérico.

> A cultura de massas revela assim o caráter fictício que a forma do indivíduo sempre exibiu na era da burguesia, e seu único erro é vangloriar-se por essa duvidosa harmonia do universal e do particular. O princípio da individualidade estava cheio de contradições desde o início. *Por um lado,* a individuação jamais chegou a se realizar de fato. O caráter de classe da autoconservação fixava cada um no estágio do mero ser genérico. Todo personagem burguês exprimia, apesar de seu desvio e graças justamente a ele, a mesma coisa: a dureza da sociedade competitiva. (Horkheimer; Adorno, 1985, p. 145, grifo no original)

Horkheimer e Adorno (1985) afirmam que a cultura é uma mercadoria paradoxal. De tanto ser submetida à lei da troca, ela não se troca mais. Está tão obtusamente confundida com o uso que perdeu a sua utilidade. O que garante sobrevida a ela e a outras mercadorias é a publicidade, que se tornou seu élan de vida, pois o *marketing* é capaz de ressuscitar produtos esquecidos ou menosprezados pelo consumidor.

Nesse sentido, a retroalimentação existente entre os produtos culturais mercadorizados e os indivíduos reificados expressa um nexo central de ampliação da dominação em níveis jamais imaginados e dificulta caminhos para superação dessa condição cristalizada na estrutura social e na sua relação com a dimensão da subjetividade humana, favorecendo a conformação ao existente e obstaculizando caminhos em direção à maioridade kantiana e à emancipação humana conforme preconiza os teóricos crítico frankfurtianos.

Considerações finais

Diante dos mecanismos ideológicos da indústria cultural compreende-se que esta difunde uma pseudoliberdade de escolha — que reflete o caráter próprio da ideologia — como a escolha sempre do mesmo produtor, geralmente do mais propagado pela publicidade midiática.

Dessa forma, o maior triunfo da indústria cultural é aquele concernente à imitação amplamente desejada e repetitiva dos consumidores. Em uma identificação sem precedentes, as mercadorias culturais por eles cultuadas e decifradas no cotidiano da vida e das relações, aprofundam a coisificação, em um processo de inversão entre o indivíduo e a coisa, a mercadoria por ele desejada e que contraditoriamente o escolheu por meios ideológicos (Marx, 1996).

As malhas da pseudoformação, associadas aos processos de dominação da indústria cultural, parecem ser de difícil superação. Isso demonstra como o predomínio ideológico imposto pela indústria cultural ainda orienta as nossas ações e é reprodutor de toda

padronização e barbárie que tornam o cenário mais caótico e de difícil ruptura histórica no tocante à problemática complexa e multifacetada da dominação pela indústria cultural.

Portanto, é na construção dos processos verdadeiramente formativos no cotidiano da vida das pessoas que será possível buscar outras sínteses históricas possíveis. O momento atual anuncia a necessidade de articular a paciência histórica, sem perder de vista um novo horizonte, balizado pela emancipação humana, que gere as rupturas necessárias com os distintos mecanismos culturais e ideológicos de dominação, como a indústria cultural, oriundos do capitalismo tardio.

Não se trata de idealizar os processos verdadeiramente formativos, como prática social isolada que poderá garantir as rupturas com a ordem existente no que ela apresenta de mais perversa e desumanizada. A emancipação, em qualquer modelo de sociedade que tenha a dominação como fundamento, advinda da resistência, não é emancipação plena, mas a emancipação possível e factível diante de condições objetivas e subjetivas.

A superação da dominação, oriunda dos mecanismos culturais e ideológicos de dominação, certamente não será plenamente alcançada por todos. No entanto, as rupturas com as condições objetivas da existência em sua infraestrutura apresentam sua primazia nos caminhos de superação da ordem existente. Contudo, é a partir da tensão dialética das condições objetivas com as condições subjetivas em sua superestrutura no sentido da viabilização e materialização (não perdendo a tensão fundamental entre imanência e transcendência) que pode viabilizar a superação da barbárie e da dominação em suas múltiplas dimensões na direção da autonomia e emancipação humana.

Referências

ADORNO, Theodor Wiesengrund. **Educação e emancipação**. Tradução de Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995a.

ADORNO, Theodor Wiesengrund. **Indústria cultural e sociedade**. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

ADORNO, Theodor Wiesengrund. **Palavras e sinais** – modelos críticos. Tradução de Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995b.

ADORNO, Theodor Wiesengrund. Teoria da semicultura. Tradução de Newton Ramos de Oliveira com a colaboração de Bruno Pucci e Cláudia de Moura Abreu. **Educação & Sociedade**, Campinas: Papirus, ano XVII, 1996.

BENJAMIN, Walter. **A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica**. Disponível em: https://bit.ly/3Hz0J7L. Acesso em: 01 ago. 2014.

FREUD, Sigmund. **O Ego e o id e outros trabalhos**. Rio de Janeiro: Imago, 2015.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

MARX, Karl. **O Capital**. Livro I. São Paulo: Nova Cultura, 1996.

ZANOLLA, Sílvia Rosa da Silva. Educação e psicanálise em Adorno –A (re)versão apologética da cultura. **Inter-Ação**, Goiânia: UFG; v. 39, n. 2, p. 311-327, 2014.

ZUIN, Antônio Álvaro Soares. Sobre a atualidade do conceito de indústria cultural. **Caderno CEDES**, Campinas, SP, ano XXI, n. 54, p. 9-18, 2001.

6. INDÚSTRIA CULTURAL: UMA ANÁLISE CRÍTICA DA MÚSICA COMO POSSIBILIDADE DE FORMAÇÃO HUMANA

Daniela Rezende de Souza
Luís César de Souza

Como grande músico que foi, Theodor W. Adorno desde adolescente tinha muita admiração pela música como arte, cultura e pela capacidade formativa que ela possui quando mediada de forma elaborada. A partir de seus estudos, podemos assumir que música e educação são duas dimensões inteiramente conectadas, pois ambas promovem a emancipação humana, desde que trabalhado de forma objetiva e elaborada. Por outro lado, não é preciso investigar muito para se deparar com o fato de que a indústria cultural segue reduzindo a música em mera mercadoria de consumo para as pessoas, tornando-a um elemento cultural estandardizado.

Essa forma de (re)produção da música que intensifica o processo de estandardização passa a ideia de que ela é simplesmente emoção e uma questão de gosto individual, retirando a sua capacidade de fruição, ou de experienciar.

Uma criança, ao ouvir uma música apenas por ouvir, no celular dos pais por exemplo, ou até mesmo na televisão, sem preocupação com os aspectos educativos, terá uma experiência diametralmente oposta à outra que tem oportunidade de aprender a ler uma partitura musical e a executar um instrumento musical. Na primeira situação não há reflexão, processo de criação. O fruir não é possível pelo ouvir mecânico, é sempre mais do mesmo. Nesse processo, o indivíduo acostuma-se a ter atitudes advindas desses mecanismos,

o que torna a sua audição para a música cada vez mais embrutecida e ele cada vez mais alienado, o que, de certo modo, reflete uma formação fragmentada de conhecimento e reflexão. Nessa situação,

> quando a produção simbólica, própria da cultura, é convertida em mercadoria pela indústria cultural, distancia-se do saber popular e se aproxima dos interesses de mercado, com isso encontram-se as bases para a consolidação do que, para Adorno, constitui o processo de semiformação (halbbildung). (Bandeira; Oliveira, 2012, p. 228)

Na segunda situação, a música deveria ser símbolo de apropriação cultural, de uma formação humana em que a criança aprende os símbolos referentes a uma partitura. Assim, o processo torna-se mais significativo, há maior necessidade de reflexão, a técnica utilizada para apreender a prática no instrumento musical exigirá estudos profundos da teoria musical e, então, essa experiência diferencia-se da estandardizada por permitir que a criança vá além de seus conhecimentos prévios e de suas emoções. Uma análise adorniana ligada à questão acima ocorre quando esse autor faz a crítica ao Jazz como música popular, considerando-o uma falsa rebeldia, não importando a letra, os gestos ou os sentimentos passados através das batidas, pois nesse processo o aspecto mercadológico se sobressai, estimulado pela indústria cultural sob a aparência do emocional. O improviso presente e a falta de reflexão por parte do indivíduo ouvinte é um emblema do que o autor denomina de música estandardizada. Diz Adorno (1996, p. 65):

> a indústria cultural opera por meio do fetiche da batida sempre igual mas que mexe com as emoções, vende, cria desejos, a falsa ideia inclusão quando na verdade é uma integração de consumidores alienados. Temos então, nos dias atuais, pleno século XXI, a regressão na audição das pessoas, e até mesmo em seu tempo de lazer, ou seja, no seu tempo livre, há o consumo de músicas resultado de uma

> articulação bem pensada da indústria cultural. A música, então, separa o homem desse incômodo com a sua reinvenção e confirmando a sociedade que ela mesma entretém.

Refletir sobre como a música é produzida hoje e, consequentemente, como a cultura tem sido tratada é tarefa que deveria interessar a todos. A partir dos estudos e autores adotados como aporte teórico nesse capítulo, é possível identificar que a formação humana está cada vez mais prejudicada e que o processo de ensino-aprendizagem não tem ocorrido de forma plena. Esse processo desencadeia outro, o de semiformação produzida pelo mercado a partir da indústria cultural, situação que se apresenta com bastante frequência no chamado tempo livre. Sobre este, Adorno (1995, p. 77) afirma que o fato de que

> [...] as pessoas só consigam fazer tão pouco de seu tempo livre se deve a que, de antemão, já lhes foi amputado o que poderia tornar prazeroso o tempo livre. Tanto ele lhes foi recusado e difamado que nem o querem mais.

O que podemos derivar das reflexões acima é que a música nas escolas e fora delas, em todo o tipo de espaço educativo, seja ele formal ou não, tem sido produzida e disseminada pela sociedade de forma que se move a partir dos parâmetros capitalistas. Tais padrões visam o crescimento econômico, e não a formação e a emancipação humana e sua capacidade de experienciar. Assim, a música tem impulsionado o lucro e a perpetuação do fenômeno da indústria cultural. Por outro lado, considerando o princípio da contradição contida no método da teoria crítica, não se deve negar a história, e sim, a partir dela, almejar um novo modelo de sociedade e consequentemente uma nova forma de ensinar e vivenciar a cultura e, de modo específico, a música.

Aqui cabe uma reflexão: se o indivíduo é capaz de se emancipar por meio do conhecimento e por meio da experiência, como poderá sair da condição de alienação se a ele não é dada a possibilidade de

interagir com a cultura séria — para se apropriar de uma expressão de Horkheimer e Adorno (1985) — por exemplo. Mais ainda,

> [...] a semiformação, ao contrário do ideal de formação, que pretende ser um processo de emancipação dos indivíduos, enquanto sujeitos da práxis social, produz a acomodação destes sujeitos à situação de dominação a que estão submetidos. (Bandeira; Oliveira, 2012, p. 230)

Para Adorno, um outro conceito de grande importância para compreender a música estandardizada é o fetiche, ou fetichismo. Na música, ele pode auxiliar a entender por que parece improvável a experiência de uma música de boa qualidade, que forneça experiência artística. A entender que a música submetida à indústria cultural, utilizada de forma ideologizada, é determinante no âmbito das relações sociais, como obstruir a formação de cidadãos críticos e, por outro lado, incentivar a (de)formação de uma cultura de massas — as quais, no entendimento de Maar (2003, p. 461), "são semiformadas afirmativamente para confirmar a produção continuada do vigente como cópia pela indústria cultural".

Na sociedade burguesa-capitalista, a música passa a ser fetichizada a partir do momento em que se encontra como mera mercadoria de consumo, ao se tornar ferramenta para o acúmulo de lucro para os donos do poder. A função social da música como arte e cultura, que outrora seria formadora, aqui se torna meio para dominação e alienação. Essa situação remete à necessidade do trabalho intencional e da formação dos indivíduos na sociedade para podermos compreender a música despida de seu véu fetichizante.

Uma sociedade alienada não pode se emancipar sem o acesso ao conhecimento elaborado e sistematizado construído historicamente pela humanidade, ou sem experienciar, sem criar, sem o tempo livre para a criação e para a arte. Pensar sobre tudo isso se torna importante para que as pessoas criem as condições para efetivas mudanças sociais e culturais. Adorno (1995, p. 81), em análise da relação entre tempo livre e indústria cultural, anota:

> [...] se minha conclusão não é muito apressada, as pessoas aceitam e consomem o que a indústria cultural lhes oferece para o tempo livre, mas com um tipo de reserva, de forma semelhante à maneira como mesmo os mais ingênuos não consideram reais os episódios oferecidos pelo teatro e pelo cinema. Talvez mais ainda: não se acredita inteiramente neles. É evidente que ainda não se alcançou inteiramente a integração da consciência e do tempo livre. Os interesses reais do indivíduo ainda são suficientemente fortes para, dentro de certos limites, resistir à apreensão total isso coincidiria com o prognóstico social.

Pela reflexão acima, reconhecer a força da música para a formação e para a emancipação humana, faz com que mantenhamos acesa a esperança na nossa capacidade de sair da condição de alienação e experimentar uma cultura formadora, crítica e capaz de transformar a sociedade atual. Destacamos que a capacidade de emancipação humana que a música possui e como ela tem sido posta na realidade nos dias atuais torna-se um ato de reflexão e atitude que advém necessariamente de processos de esclarecimentos, sem os quais aquela transformação terá dificuldades para se materializar.

É necessário, então, problematizar: quais as possibilidades de aprendizagem nos dias de hoje com as músicas que são produzidas pela indústria cultural? Como transcender essa forma de lidar com o conhecimento musical? Seria possível selecionar e analisar músicas que trazem algum tipo de conteúdo que ainda seja significativo para a aprendizagem e emancipação dos conhecimentos humanos? Que tipo de música poderia acenar algum tipo de formação cultural? Como socializar o ensino da música nos dias de hoje de maneira elaborada e sistematizada de modo que, mesmo fragmentada, a música possa estimular a formação humana?

Sabemos que essas não são questões simples de serem respondidas. Mais ainda, resistindo à armadilha de teorias que buscam simplificar fenômenos complexos, na verdade, as respostas na direção da formação e emancipação humanas constituem desafios a serem construídos cole-

tiva e cotidianamente. Para seguir pensando alternativas de construção de respostas às questões acima, Saviani (2013, p. 68) assinala que,

> o fato de falar de socialização de um saber supõe um saber existente, mas isso não significa que o saber existente seja estático, acabado. É um saber suscetível de transformação, mas sua própria transformação depende de alguma forma do domínio deste saber pelos agentes sociais. Portanto, o acesso a ele impõe-se.

Sendo a cultura popular um ponto de partida, aqueles que se ocupam de direcionar os processos formativos dos indivíduos deveriam operar com conteúdos e métodos que favorecessem a busca por um tipo de saber mais elaborado, quem sabe mais erudito, sendo este um ponto de chegada desse conhecimento. Para realizar o movimento de analisar a música estandardizada dos nossos dias e transformá-la em experiência, em um tipo de saber significativo, os responsáveis pela formação das próximas gerações precisam ter contato com a linguagem técnica da música, estimulando uma forma e conteúdo de maneira que a aprendizagem desse movimento seja significativa, envolvendo técnica, experiência e, quem sabe, uma teoria musical.

Aqui, o professor como mediador tem papel fundamental nesse processo de ensino da música. Ele terá como ponto de partida as experiências vividas pelos alunos com a música estandardizada, passando pela prática social inicial e, em seguida, seria necessário que, diante da música posta pela indústria cultural e já vivenciada pelos alunos, o professor problematizasse esse estilo musical em sua totalidade em todas as dimensões, sejam elas sociais, culturais, políticas, econômicas, religiosas ou artísticas, e promovesse reflexões em torno dela com os alunos. Para Bandeira e Oliveira (2012, p. 231), no que se refere à formação cultural do indivíduo e a emancipação,

> a educação, como processo de formação, possibilita ao homem inserir-se no fluxo histórico-cultural como sujeito, servindo-se do próprio entendimento, sem a tutela de ou-

> trem. Adorno, dentro da tradição Kantiana, faz a defesa do esclarecimento, sustentando a intrínseca relação entre educação/formação e emancipação, como possibilidade de sair do estado de menoridade a que o homem está submetido.

Nesse sentido, poderíamos concordar que é por meio do esclarecimento do aluno da escola pública e de todos os inseridos no processo de estandardização da música que devemos buscar possibilidades de aprendizagem por meio da música, em um universo comandado pelo capital, em que a prioridade não tem sido a emancipação dos indivíduos, e sim a formação de pessoas alienadas e desprovidas de dimensão crítica.

Assim, a sensibilidade é fundamental nesse processo, uma vez que é por meio dela que o professor vai direcionar os alunos a identificarem as possibilidades de audição da música séria, promovendo a criticidade e autonomia deles ao ouvirem uma música. Com esse método, o educador estará almejando a compreensão dos interesses que se encontram escondidos por trás da música na sociedade atual. Para Adorno e Simpson (1994, p. 117), "cada detalhe deriva o seu sentido musical da totalidade concreta da peça, que, em troca, consiste na viva relação entre os detalhes, mas, nunca na mera imposição de um esquema musical".

Essa autorreflexão crítica poderá sensibilizar os alunos diante a música posta, levando-os a refletir sobre ela com o intuito de que a audição crítica deva transcender o modelo de música apresentado, instigando o aluno a buscar mais, a ser criterioso em suas escolhas e estilos musicais, selecionando aquelas canções que podem propiciar alguma possibilidade de aprendizagem e apreciação, bem como novas experiências. É nesse sentido que se constrói a formação cultural:

> A formação cultural, como contraposição à semicultura generalizada e generalizante, é um processo que não se esgota nos aspectos subjetivos e individuais, mas define-se essencialmente numa luta que implica a mudança das condições sociais e materiais que permitiram que este modo de ser au-

> toperpetuasse, em detrimento dos ideais de uma vida justa e verdadeiramente humana. Deste modo, "a única possibilidade de sobrevivência que resta à cultura é a autorreflexão crítica sobre a semiformação, em que necessariamente se converteu". (Bandeira; Oliveira, 2012, p. 231)

No processo de instrumentalização, em que o aluno, de forma crítica e reflexiva, se fará mais esclarecido sobre como experienciar a boa música, ou a música séria, fará com que ele, consciente e diretivamente, retorne à prática social inicial, podendo avançar no sentido da apropriação da audição musical e da experiência estético-musical. Em um processo de catarse, ele terá autonomia nesse processo de ensino-aprendizagem e poderá explorar isso em seu cotidiano, em sua realidade social.

Pelo caminho em que percorremos até aqui, podemos esperar que esse indivíduo esteja mais aberto a novas experiências estéticas, a selecionar aquilo que ele ouve, a apreciar a ação educativa que a música nos permite experienciar em todas as dimensões. Mais que nunca, a emancipação e formação humana na sociedade se fazem necessárias, como recorda Maar, (2003, p. 473):

> a educação não é para a emancipação, compromisso com um fim ético idealizado no contexto sócio-cultural. A educação, para ser efetiva, é crítica da semiformação real, resistência na sociedade material presente aos limites que nesta se impõem à vida no "plano" de sua produção efetiva. A emancipação é elemento central da educação, mas, para ser real e efetiva, há que ser tematizada na heteronomia. A orientação normativa da educação não é imposta de fora, mas deve saltar de sua configuração histórica que, por suas contradições, "exige 'objetivamente' a partir de si própria sua transformação".

Nesse contexto, ao analisarmos uma música fruto da indústria cultural é necessário o conhecimento daquilo que é "de fato"

cultura, isto é, as experiências, as produções históricas e sociais, a educação auditiva, a sensibilidade e a criticidade. Por meio da reflexão o homem encontrará, mesmo que ainda pareça distante, a possibilidade de ensino da música não voltada para atender o mercado simplesmente. Aqui, cabe uma reflexão de Marr (2003, p. 472):

> o mundo dos homens é organizado de determinada maneira e é preciso decifrar as condições e os condicionantes que causam seu modo determinado do ser. A essência não está "atrás" da aparência, mas é a reflexão da aparência acerca de seu modo de aparecer de determinado modo, o arranjo determinado do mundo, a sociedade que é a sua própria ideologia. A emancipação como "conscientização" é a reflexão racional pela qual o que parece ordem natural, "essencial" na sociedade cultural, decifra-se como ordem socialmente determinada em dadas condições da produção real efetiva da sociedade.

O mundo e a sociedade em que vivemos são organizados na forma da ideologia dominante, e a música, como os demais conhecimentos capazes de emancipar o homem, sofre essa pressão. Diante dessa situação, uma tarefa indispensável é preparar o homem para se orientar nesse modelo de sociedade, educá-lo até o ponto de ele se tornar seletivo no que se refere às formas de conhecimentos mediante as quais vem sendo bombardeado pela indústria cultural.

Seria então a contradição, como nos fala Adorno, o caminho para que mesmo em meio a música estandardizada o indivíduo possa conseguir ter alguma experiência artística, formação estética e fruição? Seria o reconhecimento do princípio da contradição um recurso para enfrentar essa sociedade semiformadora, alienada? Se sim, uma vez mais a educação teria papel indispensável em preparar alunos, assim como os indivíduos em geral, para enfrentar o presente contexto social com atitudes reflexivas, esclarecedoras e formativas num processo vivamente dialético entre o indivíduo e a sociedade.

Para que isso ocorra na escola e na sociedade em que ela está inserida, nós, professores, precisamos assumir nossa identidade como trabalhadores formadores de cultura e construtores históricos para tentar reconstruir o conhecimento como possibilidade de novas criações e novas experiências estéticas. É o esclarecimento como potencial da emancipação do ser humano.

Podemos dizer que o que ocorre com a educação brasileira e com a música hoje popularizada tem tirado do indivíduo a capacidade de experienciar a boa música, isto é, aquela que traz experiências culturais formativas. O que vivenciamos, na verdade, é o crescimento de uma elite — os donos do poder, como dizem Horkheimer e Adorno (1985) — que por meio da indústria cultural tem controlado e alienado a educação, convertendo-a em semiformação. Para Adorno (2011, p. 75),

> o tipo de ouvinte do entretenimento é aquele pelo qual se calibra a indústria cultural, seja porque esta conforma-se a ele a partir de sua própria ideologia, seja porque ela o engendra ou o traz à tona. Talvez a pergunta isolada sobre a prioridade esteja mal colocada: ambos são função do Estado da sociedade, na qual produção e consumo se acham entrelaçados.

Aos poucos, nesse processo sempre igual, o sujeito vai sendo condicionado a se sentir atraído por esse ou aquele tipo de música que seja intrínseca ao seu emocional e, assim, de forma alienada, vai perdendo sua capacidade de pensar ou agir com criticidade. O contraponto seria um indivíduo bem formado, orientado à autorreflexão, o qual poderia ser capaz de analisar o que vem sendo imposto aos seus ouvidos pela indústria cultural. Seria "preciso passar para uma concepção que elimine a parcialidade que resulta necessariamente do fato de retirar os processos parciais da totalidade da práxis social" (Adorno *et al*., 1980, p. 130).

Aqui, apresentamos para reflexão um exemplo de música estandardizada na nossa sociedade brasileira em que, nela e a partir dela, identificamos possibilidades de trabalho educativo e formação

humana. Trata-se da canção "Aquarela", do cantor e compositor Toquinho — canção que em 1983 foi utilizada como *marketing* para o comercial de vendas dos lápis da Faber Castell — que permanece no "auge" até os dias atuais por conter em sua letra palavras que remetem à educação, à arte e à capacidade de fruição, mesmo sendo ela fruto da indústria cultural.

Contudo, ao analisarmos a música com um olhar crítico voltado para a capacidade de formação por meio da letra e da melodia, é possível identificar elementos que favorecem a elaboração de um trabalho significativo para o processo de ensino-aprendizagem na educação de crianças, adolescentes, jovens e adultos. A canção "Aquarela", quando colocada em uma partitura repleta por notas musicais e signos, pode, a partir de um trabalho diretivo intencional, estimular na mente humana possibilidades de leituras musicais até a práxis realizada com um instrumento musical. Nessa acepção, é a forma como o professor vai conduzir o processo de ensino-aprendizagem que vai então definir como será a apreciação da canção.

É necessário criar as bases formativas necessárias para não aceitar com naturalidade tudo que é posto pela indústria cultural, sobretudo no que tange à alienação dos ouvidos. Assim, a mesma canção explorada de maneiras diferentes pode proporcionar experiências não diretamente voltadas ao atendimento dos interesses do mercado. O esclarecimento e a intencionalidade vão influenciar no trabalho educativo.

Transcender os estilos musicais produzidos pela indústria cultural e pelo modelo de sociedade capitalista é uma tarefa árdua, mas — é fundamental reconhecer — não é impossível. É necessário um trabalho educativo/formativo elaborado e sistematizado, no qual haja conhecimento da produção histórica da arte e, especialmente pelas reflexões apresentadas aqui, da música. É a ciência e o domínio dela, a formação do indivíduo contrária à aceitação irrefletida dos produtos da indústria cultural que poderá, sim, mudar a sociedade. Para Adorno *et al.* (1980, p. 125),

> a produção humana contém também sempre algo planificado. Na medida em que o fato surge como algo exterior

> que se acrescenta à teoria, é portanto, necessário que contenha em si razão, mesmo que num sentido limitado, com efeito, o saber aplicado e disponível está sempre contido na práxis social; em consequência disso o fato percebido antes mesmo de sua elaboração teórica consciente por um indivíduo cognoscente, já está codeterminado pelas representações e conceitos humanos.

Na arte temos a possibilidade da denúncia e da crítica e, assim, por meio dela, o indivíduo vai se formando e encontrando possibilidade de combater a barbárie e corroborar para a formação humana. Sendo a música um tipo de arte, seria possível transcender esse modelo de sociedade a partir de sua prática e, mesmo que estandardizada, encontrar possibilidades de ensino-aprendizagem significativos à formação?

Sob o modelo capitalista vigente, a arte se submete aos interesses da indústria cultural a serviço do capital e ocorre sua fragmentação, ou seja, uma desqualificação do processo artístico. No entanto, precisamos encontrar caminhos para que, mesmo estandardizada, haja possibilidades de transcendência desse modelo, desde que a música seja compreendida e refletida no contexto em que vivemos. A arte possui a capacidade de denunciar a realidade imposta, de levar o indivíduo à criticidade, à autonomia de pensamentos e atitudes e pode colaborar com o processo de transformação qualitativa da sociedade.

A música forma valores, agrega atitudes e, por meio dela, o indivíduo pode principiar sua saída da condição de alienação para uma condição outra: a de libertação da sua subjetividade, de sua formação enquanto ser social que pensa e é crítico. Essa liberdade e transcendência desejada por nós, intelectuais da educação, se dará mediante um processo árduo de valorização da arte e dos seus processos formativos, da apropriação do conhecimento científico e do desvelamento das armadilhas do capital sobre a vida humana.

Temos ciência que transcender esse modelo não é uma tarefa fácil. Pelo contrário, é um esforço que vai na contramão da forma como a arte em geral tem se estabelecido nas escolas e na sociedade atual. A arte esteve e estará presente nas sociedades ao longo dos

tempos, porém, a forma como ela será percebida deve ser motivo de atenção e preocupação pelos responsáveis pela formação das próximas gerações. Devemos refletir diante de tudo que nos tem sido imposto pelo poder de alienação do fenômeno da indústria cultural. Contrapor e resistir ao modelo capitalista, em que a música tem sido consumida, demanda esforço intelectual, formação de professores, adequação de conteúdos de qualidade para o ensino, estrutura apropriada e, acima disso, despertar nos indivíduos dessa sociedade alienante um tipo de dúvida, de pensamento crítico que possibilite a não aceitação de tudo que tem sido imposto aos seus ouvidos.

Temos uma forte ideologia propagada diuturnamente pelo capital que, obviamente, procura nos fazer crer que transcender esse modelo de sociedade e de educação alienante é impossível. Por outro lado, não é difícil perceber que a semiformação vivenciada pelos sujeitos e a falta de liberdade a cada dia mais forma uma sociedade alienada. Romper com essa ideologia se faz necessário e urgente. Nos escritos de Adorno, podemos observar que sua reflexão se dá no enfrentamento da dialética entre o universal e o particular para nos ajudar a entender como a música age no âmbito psicológico das massas. Também, nos faz compreender que, por meio da identificação das contradições imanentes no objeto — aqui, a música —, as pessoas poderão principiar uma experiência autônoma para ouvir e "praticar" a música como expressão artística.

É preciso despertar uma sensibilidade crítica das pessoas, principalmente daquelas menos assistidas frente a essa realidade cultural fragmentada e de massas, fomentando uma resistência à hegemonia da indústria cultural. É preciso se apropriar da sociologia e de sua compreensão numa perspectiva de mudanças, de defesa frente às imposições do modelo capitalista. Nesse sentido, acreditamos que vale a seguinte síntese: "como possibilidade de transcendência, a música propicia humanização; estandardizada e regredida, ela é barbárie" (Carloni, 2018, p. 303).

A emancipação humana se dará quando o homem se enxergar no outro, quando ele não mais se estranhar em sua relação com a

natureza, quando as nossas lutas forem de interesses comuns na arte, na música e nos valores, com a ressalva de que nas diferenças também. Pensar na capacidade formativa da música como trabalho educativo e formador nos leva a refletir sobre como as mudanças são necessárias e possíveis, não com tal facilidade, mas com a perspectiva de que, na contramão dessa realidade, podemos avançar nas possibilidades de aprender a partir das experiências estéticas com a música — ainda que a partir de sua expressão estandardizada —, mas com a intencionalidade de um trabalho formativo.

O que difere o trabalho de professor comprometido com a música não orientada para o mercado estimulado pela indústria cultural é que a simples atitude de agir contra a hegemonia colabora para formar e emancipar os estudantes pela experiência da música séria. Essa tomada de decisão pode proporcionar aos alunos experiências por meio da ciência, da leitura de cifras, da prática instrumental, da socialização do saber elaborado no contexto de vida, da problematização da música popular, da inserção de uma nova cultura erudita, da promoção da autonomia nessa sociedade alienada.

Não temos um manual de como vencer os ataques do capitalismo contra a formação humana, ou de como ir contra sua hegemonia, mas temos o conhecimento científico como meio de esclarecimento e de formação. Dessa maneira, cabe dizer que o trabalho de formar a próxima geração será indispensável para colaborar com a transcendência do modo como o conhecimento tem chegado até a maioria das pessoas. Ainda, compreender como a arte e a música podem oferecer possibilidades de aprendizagem, desde que desenvolvidas e aplicadas de forma intencional, objetiva e esclarecida. Um sujeito autônomo e reflexivo, que tenha por base a crítica à sociedade em que vive, de modo a analisar as contradições postas pela organização econômica do capital, poderá desenvolver as capacidades necessárias para contradizer o que lhe é imposto de maneira natural pela indústria cultural.

A música não está desconectada do processo histórico em que a sociedade se formou, e é nessa dialética com o mundo que ela se

estrutura, figurando como possibilidade de emancipação ou sendo direcionada aos interesses de mercado. A situação social da música hoje, expressa na sua dimensão de alienação, deveria preocupar a todos, especialmente aqueles responsáveis por formar o outro, uma vez que o seu potencial formativo está para além da forma como a música se universalizou na sociedade atual. Relacionado a essa reflexão, Carloni (2018, p. 302-303) observa que,

> A preocupação dos artistas, neste contexto, não é mais com a produção de uma obra que tenha um sentido social de denúncia ou reflexão, por meio da exposição das contradições sociais, mas antes vise à aceitação pública e à venda de seu trabalho. A arte, desde seu surgimento, que acompanha toda a história humana, contém em si a possibilidade de transcendência, exibindo um valor eterno, que resvala por séculos, mantendo-se atual em diferentes contextos, ao denunciar e expor as mazelas humanas. Nesta lógica atual, a arte se torna perene e atende apenas ao imediatismo de uma sociedade fetichizada, levando, inclusive, a ser possível afirmar que não se trata mais de arte.

Desse modo, reafirmamos que precisamos resgatar o verdadeiro significado da música dentro das manifestações históricas da arte como representação do homem na realidade. Por essa via, o ensino da música em escolas e demais ambientes de aprendizagem não formais poderá trazer mudanças significativas no comportamento humano, nas relações sociais e nas esferas política e social.

Partindo do concreto, ou seja, da realidade em que vivemos, não estamos idealizando abstratamente que a música pode voltar a ser apreciada com qualidade e criticidade em um estalar de dedos. No entanto, podemos e devemos lutar e formar os indivíduos para que possamos transcender a dimensão estandardizada de como a música tem sido propagada na sociedade. Pensar de forma crítica, pelo princípio da totalidade, pode nos levar a mudanças significativas no que se refere à valorização da música como arte, enquanto desenvolvimento intelectual, moral e humano.

Analisando a forma como a música tem sido posta na sociedade, de forma alienada, fragmentada e sem preocupações formativas, as reflexões aqui apresentadas deveriam incentivar as pessoas a entender a necessidade urgente de pensarmos em como a indústria cultural tem tomado o controle de nossas vidas, inclusive de nossos ouvidos; em como a música tem perdido a sua capacidade cultural de formar pessoas, passando a assumir um papel de dominação, fetichizada pela indústria cultural e tendo seus interesses pautados pelo chamado mercado.

Finalmente, pelas reflexões desenvolvidas ao longo deste capítulo, não nos parece exagero registrarmos que a estandardização da música e a regressão da audição na sociedade atual é uma forma de barbárie. Isso se explica porque, no capitalismo, a arte tem se convertido em mercadoria, e transcender essa regressão não é um processo fácil. Entretanto, ao contrário do que propaga o capital, também não é impossível. Precisamos refletir sobre a capacidade da música como um meio que consiga libertar o indivíduo do processo de opressão e massificação, formando, assim, pessoas verdadeiramente humanas, com conhecimentos não só científicos, mas também artísticos e sensíveis, que possibilitem ao indivíduo experienciar e se reconhecer na relação com o outro.

Desse modo, este capítulo buscou apresentar contrapontos do modo como a música tem sido apresentada na sociedade atualmente por conta do capitalismo sobre a vida humana, ainda mais por estar voltada ao consumo em massa, perdendo o seu caráter artístico de fruição, sua capacidade formativa de modo singular em cada indivíduo que aprecia a música e que, por meio dela, teria a oportunidade de tornar-se mais crítico. Ao ler um texto, ao trocar experiências com o outro e ao ouvir uma música o homem deveria, por meio da apropriação, aprender novas coisas, novas experiências e, assim, construir suas experiências formativas, embora cada vez mais a música esteja sendo colocada de forma homogênea dentro de padrões únicos que limitam sua capacidade formativa.

Utilizando o conhecimento e a informação, é preciso descortinar o modo como a cultura tem sido disseminada pela indústria

cultural ao povo, e é necessário mais leituras e debates cujo centro seja a formação humana e o modo como aquilo que o homem tem produzido é tratado pelo capital.

Referências

ADORNO, T. W.; BENJAMIM, W.; HOKHEIMER, M.; HABERMAS, J. **Teoria Tradicional e Teoria Crítica**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

ADORNO, Theodor Wiesengrund. **Introdução à Sociologia da Música**: doze preleções teóricas. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

ADORNO, Theodor Wiesengrund. O fetichismo na música e a regressão da audição. *In*: ADORNO, Theodor Wiesengrund. **Textos Escolhidos**. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

ADORNO, Theodor Wiesengrund. Tempo livre. *In*: ADORNO, Theodor Wiesengrund. **Palavras e sinais**: modelos críticos 2. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

ADORNO, Theodor Wiesengrund; SIMPSON, George. Sobre música popular. *In*: COHN, Gabriel (org.). **Sociologia**. São Paulo: Ática, 1994.

BANDEIRA, Belkis Souza; OLIVEIRA, Avelino da Rosa. Formação cultural e semiformação: contribuições de Theodor Adorno para pensar a educação hoje. **Educação**, Porto Alegre, v. 35, n. 2, 2012.

CARLONI, Paola Regina. A regressão da audição e a barbárie: as (im) possibilidades de transcendência da música estandardizada. **Inter-Ação**, Goiânia, v. 43, n. 2, p. 288-305, 2018.

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor Wiesengrund. **Dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

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

SAVIANI, Dermeval. **Pedagogia histórico-crítica**. Campinas: Autores Associados, 2013.

SEÇÃO III

ESCRITOS SOBRE INDIVÍDUO

7. O AMOR NO MUNDO ADMINISTRADO: UMA LEITURA DA *MINIMA MORALIA* DE T. W. ADORNO

Luciana Dadico

A abstração no amor é o complemento da exclusão.
T. W. Adorno

A *Minima Moralia* e a questão do amor

A *Minima Moralia*, considerada por alguns comentadores (Cohn, 2008) como *capolavoro* de Theodor W. Adorno, é uma das obras maduras do filósofo, na qual ele vai se dedicar, como enunciado em seu subtítulo, a trazer reflexões "a partir da vida lesada".

Vida lesada porque, sob tal condição de vida, nosso poder de decisão sobre os rumos de nossa existência — a doutrina da vida certa [*richtiges Leben*] — estaria encolhido ao seu mínimo, possibilitando-nos apenas o exercício de uma moral *mínima*. Embora nos vejamos progressivamente destinados a viver apenas na esfera privada e, na sequência, restritos às atividades de consumo, teríamos perdido, segundo Adorno, nossa autonomia como sujeitos e nossa vida, substância própria, convertendo-nos em meros "apêndices do processo de produção material" (Adorno, 2008, p. 9).

Como esclarece Duarte (1997), a crítica de Adorno volta-se, nesse contexto, ao "processo inexorável de estabelecimento absoluto da mediação no seio da sociedade" (p. 147), que não apenas nos demove de uma capacidade efetiva de atuação na esfera pública, e consequente transformação da lógica do capital, mas afeta a própria vida privada, na qual o contrato social anunciava haver um refúgio

de humanidade preservada diante da dureza e da competição individualista afirmadas como motores da sociedade contemporânea.

Tributário confesso da obra de Lukács (Adorno, 2012), Adorno comunga com o autor húngaro a ideia de que a estrutura da mercadoria penetra no íntimo de nossas relações sociais, desde que as mesmas, submetidas de forma oculta à relação entre objetos comercializados, são coisificadas em "objetividade fantasmagórica" (Lukács, 2016, p. 194). A lógica da troca mercantil como forma social dominante alcança, assim, desde os hábitos de pensamento até as mais triviais manifestações da vida, transformando em quantidade o que outrora dizia respeito apenas ao particular, individual, subjetivo. A racionalidade convertida em possibilidade de cálculo, subordinada ao princípio da consecução eficiente, acaba, nesse contexto, não apenas por perder sua autonomia, mas por desumanizar as próprias relações sociais, desde então reificadas.

As figuras do amor romântico, não por um acaso, difundem-se nos mais diversos campos da cultura no mesmo momento em que a burguesia se consolida como classe social vitoriosa: imagens capazes de oferecer uma espécie de contraponto renitente e desinteressado ao predomínio das relações comandadas por seus fins. À luz da noção de *Weltanschauung*, Löwy e Sayre (2015) nos lembram que o romantismo é substrato fundamental do pensamento de esquerda de Marx, Luxemburgo, Goldmann e Lukács, bem como das correntes que se confrontaram nos movimentos de maio de 1968. À percepção de um mundo tomado pelos arranjos comerciais e pela busca da vantagem financeira, o amor — sobretudo o amor-paixão —, aparece, então, para os autores influenciados pelo romantismo (em meio aos quais irá perfilar-se o próprio Adorno, como veremos), representando uma espécie de fiador de nossa humanidade ameaçada.

O amor-paixão é aquele descrito na obra magistral de Stendhal (1999) como o amor "verdadeiro", "genuíno", enamorado, que tem em Abelardo e Heloísa seu protótipo. É o sentimento que desafia as convenções sociais, ou império do "amor-gosto" predominante até então nas cortes europeias. O "amor-gosto", contraposto ao primei-

ro, estaria relacionado à preservação dos códigos precisos da corte sob o Antigo Regime, à honra, à rigidez social e estamental que entrava em crise com a Revolução Francesa, e que seria progressivamente minada com a ascensão social da burguesia.

O erotismo não estaria associado inicialmente ao amor-paixão, como somos hoje levados a crer, mas ao amor-gosto: entrava-se no jogo erótico pelo simples prazer de jogar, como bem descrito no romance de Choderlos de Laclos. De modo que o erotismo também acaba instrumentalizado e convertido em instrumento de dominação, em consonância com o projeto iluminista, como representado na obra de Sade e denunciado por Adorno e Horkheimer (1985). O amor-paixão é, então, aquele que subverte os movimentos pré-estabelecidos dos arranjos conjugais e da corte sexual, elevando o sentimento a força em consideração e critério de enlace matrimonial, abrindo novas possibilidades de contrato e movimentação entre classes sociais distintas.

Conforme Ribeiro (1986), contudo, a linguagem de que se vale Stendhal para tratar *Do Amor* não é uma linguagem apaixonada. Seu texto é objetivo como um código civil, enxuto e desprovido de metáforas, pois, se o amor apaixonado é algo que purifica, aproxima a pessoa apaixonada de sua verdade e natureza ao romper com as condicionantes sociais que o aprisionam, era preciso, por sua vez, evitar a ruína que o descontrole do amor-paixão comportava. O projeto enunciado por Stendhal, assim, é aquele de um amor maduro, capaz de florescer somente "naqueles que, antes, romperam com as ilusões da sociedade" (Stendhal, 2006, p. 422).

Ao mesmo tempo em que a paixão desinteressada aparece reconhecida pela sociedade não apenas como legítima, mas também como desejável de um ponto de vista moral, os autores que se dedicavam a refletir sobre o amor-paixão, como Stendhal, atentam para o fato de que é preciso saber *administrá-lo*. Por quê?

Deixar-se conduzir pela paixão comportava um largo conjunto de riscos, tais como a perda de posses, da posição social e do próprio objeto amoroso, a revolta das multidões. Era preciso, então, que este

amor-paixão, compreendido como uma espécie de mola-motriz, fosse, de algum modo, controlado.

Do ponto de vista político, quando o amor-paixão comparece como "força", capaz de impulsionar as relações sociais em substituição aos códigos de honra e boa educação, afirma-se também a legitimidade do uso dessa força como ator político pela sociedade — seja tal força motivada pelo impulso ou pelo cálculo. Sob essa lógica, a racionalidade burguesa acaba promovendo a chancela da barbárie. Consequência do declínio do amor-gosto na regulação das condutas, a perda da delicadeza nas relações sociais, nas palavras de Adorno, acaba levando consigo também a promessa de igualdade, de uma condição sem privilégios.

Nesse contexto, a coragem do herói romântico perante a morte decorreria menos da coragem e mais do fato que vivemos desde então em um mundo no qual "temos coisas piores a temer do que a morte" (Adorno, 2008, p. 34). Dizendo de outro modo, as relações motivadas pelo amor, que se pretendiam alternativas aos códigos sociais preestabelecidos, acabam novamente aprisionadas, restringidas por novas modalidades de medo que despontam no imaginário da burguesia como classe social dominante. Para Adorno, tal temor consiste no medo da ruína econômica, da exclusão social, do aviltamento do corpo e do espírito, de viver sem liberdade e o medo de perder os meios de escapar ao sofrimento. Daí que Freud (2010) sustentasse a precariedade da aposta na felicidade por meio do amor.

Na medida em que a vida lesada não é mais, então, apenas aquela em que o sujeito vê frustrada a promessa de conquista de sua autonomia e emancipação (acompanhadas de algum poder de interferência nos rumos da sociedade), alcançando também a esfera privada, na qual se acreditava estar a salvo dos ditames da concorrência política e econômica, Adorno devota sua *Minima Moralia* à descrição e à reflexão sobre as condicionantes de uma vida cotidiana atravessada pela reificação das relações sociais em nosso cenário. "Logo", alerta Adorno (2008, p. 19), "não restará relação alguma que não tenha em vista relações, nenhum impulso que não se submeta à censura

prévia a qualquer desvio do aceitável". As relações sociais mesmas, instrumentalizadas, acabam almejadas, como um fetiche. No entanto, não se trata de qualquer forma de relação social, mas daquelas já moldadas e padronizadas, dentre outras, pelas indústrias da cultura. As relações amorosas não escapariam a esse *script*.

Amar em uma vida lesada

A discussão que proponho neste breve capítulo volta-se, no bojo da análise proposta por Adorno, às relações amorosas contemporâneas, buscando discutir em que medida as relações baseadas em um sentimento como o amor são capazes de promover experiência e fazerem-se ainda potentes, seja como resistência ou como capacidade de romper com os ditames de um mundo administrado. Ao seguir o fio do argumento proposto em *Minima Moralia,* de que nossa vida não vive, seríamos levados a concluir, em um primeiro momento, que não somos indivíduos livres nem para o exercício de nossas relações amorosas. A imagem de um "peixe na água", que não pode sobreviver fora da irracionalidade reinante, não é animadora. É preciso, então, apurar nosso olhar à leitura, em busca das teses e contradições que a obra de Adorno revela.

Uma das análises mais diretas sobre o amor que podem ser encontradas na *Minima Moralia* localiza-se na Terceira Parte do livro, mais precisamente no aforismo 110, "Constança". Nessa passagem, o autor levanta questão sobre as expectativas que, em nosso contexto, são depositadas no amor: "Em toda parte a sociedade burguesa assenta no esforço da vontade; só do amor se espera ser espontâneo, puro sentimento sem mais" (Adorno, 2008, p. 167).

Ainda que Adorno não o defina explicitamente na *Minima Moralia*, essa visão do amor está bastante relacionada ao conceito freudiano de *libido*, assimilando junto ao conceito as metáforas associadas à ideia de "energia do amor" (Freud, 2011, p. 303). Lembrando que o destino objetal da pulsão sexual na psicanálise aproxima o conceito de *libido* de Freud do conceito de *vontade* de

Schopenhauer (Cacciola, 1995; Schopenhauer, 2005), assemelhada, desse modo, às funções do "isso" e do "supereu" na psicanálise — o que possibilita ao autor investigar o quanto essa energia amorosa poderia estar a salvo das intromissões da racionalidade burguesa. Em princípio, afirma Adorno, seria justamente esse alheamento da vontade o responsável por apartar o amor do mundo do trabalho, no qual a exploração e a administração estariam imiscuídas:

> Na nostalgia disso, que alude à dispensa do trabalho, a ideia burguesa de amor transcende a sociedade burguesa. Ao erigir sem mais a vontade em verdade em meio à falsidade universal, porém, ela inverte aquela nessa. Não é porque o puro sentimento, na medida em que ainda é possível no sistema economicamente determinado por isso mesmo se converte em álibi para o império do interesse e dá testemunho de uma humanidade inexistente. (Adorno, 2008, p. 167)

Como podemos notar nessa passagem, a crítica de Adorno à captura da razão pela administração está longe de significar um elogio à irracionalidade (Duarte, 1997; Adorno; Horkheimer, 1985), pois a cisão entre amor e vontade cobraria seu preço na passividade com que a pessoa propensa a amar se entregaria a seu objeto (eventualmente confundido com a própria totalidade social). As críticas de Adorno ao sentimentalismo de que se vale a cultura de massa, com suas canções românticas e filmes "água com açúcar", teriam assim o mesmo endereço: sem a mediação da consciência, o ouvinte do rádio e o espectador do cinema tornam-se presas fáceis da manipulação de suas emoções (Carone, 2018; Adorno, 2006a). Em outras palavras, de sujeito, a pessoa que ama torna-se prisioneira do próprio sentimento e, por essa via, objeto de forças alheias à sua própria vontade:

> Aquele amor, porém, que sob aparência da espontaneidade irrefletida, orgulhoso de sua própria sinceridade se abandona inteiramente àquilo que lhe parece ser a voz do coração e se põe em fuga tão logo não mais a perceba, justamente

> nessa independência soberana é o utensílio da sociedade. Passivo sem sabê-lo, ele registra os números da roleta dos interesses. (Adorno, 2008, p. 168)

Se nos valermos desse raciocínio para pensar no modo como as diversas indústrias — incluindo aí as indústrias da cultura — utilizam-se do mote "amor" para vender produtos os mais variados (de tempero para culinária a margarinas, de sabão em pó a produtos para animais, maquiagem, perfumes, imóveis, eletrodomésticos, filmes, vídeos, romances, músicas melosas de diferentes gêneros), encontramos nessa passagem da *Minima Moralia* uma releitura da ideia, já enunciada anteriormente (Adorno, 2006b), de que são as imagens dessas mercadorias que acabam hoje por expressar o sentimento amoroso reprimido em nossa vida. Vende-se como produto aquilo que nos é prometido, mas jamais autorizado: as condições para que possamos entregar-nos ao sentimento amoroso (que nos remete a uma situação de fragilidade) sem medo de sofrer violência.

A idealização do amor, promovida pela sociedade burguesa e alimentada pelas indústrias da cultura nos impeliria, assim, em situação inversa à espontaneidade da paixão enunciada pela indústria da cultura, para uma necessária administração racional do sentimento amoroso, que se voltaria obediente à empresa de atingir o ideal postulado (ou conquistar o objeto idealizado).

Desde que, para Adorno, a mera espontaneidade amorosa não esteja mais em causa, convém esclarecer, então, se e como o autor entende que seria possível exercer alguma forma de controle não racionalizado do sentimento amoroso, como esses trechos da *Minima Moralia* parecem sugerir — o que se entrelaça à própria ideia adorniana de amor.

Uma das vias pela qual a razão interpõe-se entre o desejo do sujeito e seu objeto é quando existe a necessidade de adequar a ação do eu às exigências sociais assumidas pelo *supereu*, como já nos mostrava Freud. De forma coerente à sua leitura crítica da psicanálise e de Walter Benjamin, Adorno mostra-se atento às armadilhas que o *supereu* pode nos impor. Por exemplo, quando ancoramos as decisões

acerca de nossos relacionamentos em uma base exclusivamente moral, reprimindo por essa via as demandas não apenas de nosso *isso*, mas da própria experiência. Isso deve-se ao fato de que tal "âncora moral" nos impeliria na direção da "mística do sacrifício" outrora defendida por Kant e, através dela, o sujeito individual fracassaria igualmente no mesmo instante em que se tornasse prisioneiro da ordem hegemônica. Por isso é inútil tanto postular o amor como ideal, quanto reprimi-lo em nome de um comportamento social aceitável.

Em um curso ministrado na Alemanha em 1963, Adorno analisa o motivo pelo qual a ideia de moral acaba por desempenhar um papel tão importante para a burguesia em seu processo de ascensão como classe, convertendo-se, para toda a sociedade, em instrumento de difusão de seus valores, conflitos e interesses — de modo que a questão moral não possa ser resumida nos termos de uma oposição entre os interesses individuais e coletivos. Tal oposição implicaria em uma recaída no *moralismo*, resultado da tendência de se substituir o conceito de *moralidade* pela noção de *ética*.

A despeito da dificuldade de se traduzir o termo grego *ethos*, pode-se genericamente dizer que *ethos* diz respeito ao modo como somos, isto é, como somos feitos, em sentido natural. Sob essa ótica, a realização pessoal estaria em uma vida coerente com a nossa natureza, tomada então como sinônimo de uma *vida boa*, o que a essa altura, segundo Adorno, tornou-se pura ideologia. Nesse sentido, a denúncia das condições de uma *vida lesada* parece ainda mais necessária à Filosofia, considerando que tal ideologia englobaria a ilusão de que a cultura em si e a adaptação do indivíduo à cultura conduziriam também à formação cultural do indivíduo (mal traduzida, segundo Adorno, em termos de refinamento e erudição, mesmo que a cultura eventualmente se apresente em contradição com a própria filosofia moral).

Max Horkheimer (2015) traz algumas considerações interessantes para elucidar esse ponto. Para ele, o conflito moral seria característico de sociedades complexas como aquela que se instaura com a modernidade, quando a autoridade perde seu papel como

fator de coesão social, conferindo ao sujeito maior autonomia sobre seu agir. Por outro lado, desponta, nessa mesma sociedade, um esquema paradoxal, no qual os homens passam a agir publicamente de um modo típico, estereotipado, segundo a forma correspondente ao seu grupo social, e examinando *conscienciosamente* apenas aquelas ações que dizem respeito a assuntos particulares. Nesse sentido, a *Minima Moralia*, que Adorno dedica a Max Horkheimer, emerge quando a teoria já lhe parece insuficiente, e a moral filosófica tornou-se incapaz de oferecer uma resposta convincente e indolor à maior parte dos dilemas concretos que enfrentamos em nossa vida cotidiana – incluindo as decisões que circundam nossos afetos.

Importante considerar que, embora Adorno pareça classificar as relações amorosas como assunto de domínio privado, a *Minima Moralia* não se resume a um documento sobre a experiência histórica de seu tempo, mas volta-se a explorar justamente os aspectos políticos das decisões que tomamos em nossa vida cotidiana sob as condições atuais. Butler (2012) traz uma reflexão importante a esse respeito, ao promover um diálogo entre a filosofia moral adorniana, aquela de Hannah Arendt e suas próprias considerações sobre a performatividade. Para Butler, não existe ator político que possa prescindir do domínio privado que lhe oferece suporte (como requisito inclusive para a sobrevivência de seu corpo). Isso significa que a esfera privada não é oposta à política, mas compõe sua própria definição. Nesse sentido, a pergunta: se a esfera privada constitui fundamento mesmo da ação pública, por que esta deveria ser considerada pré-política?

Em outra obra de sua produção tardia (Adorno; Horkheimer, 1973), Adorno afirma de forma mais explícita que a "esfera da intimidade" moderna é, por definição, também social, não podendo ser separada do princípio do trabalho assalariado. A família burguesa, pela mesma razão, constituiria antes uma instância de reprodução das relações de autoridade estabelecidas pela ordem capitalista, que historicamente incorporou elementos irracionais do patriarcado medieval, calcado em relações de sangue e transmissão da propriedade pela herança. Uma das principais funções da família nuclear estaria,

assim, não apenas em reproduzir relações sociais de poder, mas em oferecer, como bem analisado por Freud, um lugar socialmente definido para a formação da estrutura de personalidade da criança.

Quando Freud (2010) aponta para as contradições entre as demandas do sujeito e aquelas da cultura (evidenciando a impropriedade nos postulados de harmonia embutidos nos conceitos de personalidade e de ética), ele também denuncia o fato de que o conflito moral não se resume à oposição entre o social o individual. Afinal, o sujeito, ao longo de seu desenvolvimento, é levado ele mesmo a internalizar as normas estabelecidas pela civilização, e — o que é fundamental para nós — a reagir a essas leis por meio das diversas formas assumidas pelo sintoma. Partindo dessas considerações, podemos compreender a sequência da análise de Adorno sobre o amor no aforismo "Constança" também como uma crítica aos acordos implícitos e explícitos nos relacionamentos amorosos, em particular no casamento:

> Na esfera do relacionamento, na qual se esmera, retornam todas as aporias da vida falsa e sua mania refere-se ao todo, só que aqui ele pode desenvolver de modo paradigmático o conflito que no mais escapa a seu alcance. Para quem, por outro lado, conforma seu modo de reação à realidade social, a vida privada comporta-se de modo tão informe quanto a sua forma lhe é imposta pela avaliação das relações de poder. (Adorno, 2008, p. 177)

Para Detlev Claussen (2003), biógrafo de Adorno, ainda que o casamento sem filhos com Gretel Adorno tenha persistido até a morte do autor, em 1969, o filósofo não alimentava nenhum apreço pelo casamento como instituição, considerando-o antes como uma forma degenerada da família burguesa (Claussen, 2003, p. 11). Imagem contraposta à utopia, que Adorno toma emprestado de *Wilhelm Meister,* de Goethe (Adorno; Horkheimer, 1973), personagem de família concebida como comunidade de indivíduos que se protegem mutuamente da barbárie e, nessa condição, são capazes de não exercerem violência uns aos outros, nem à natureza preservada em

si mesmos. Mediante a impossibilidade atual deste exercício, que propiciaria "uma das últimas possibilidades de criar células humanas na generalidade desumana" (Adorno, 2008, p. 27), o casamento teria se convertido, de modo contrário, em "cruel requisito do abandono" (Adorno, 2008, p. 28). A verdade do casamento acabaria expressa, então, pela realidade do divórcio, quando "professores invadem a casa da mulher para retirar objetos da escrivaninha, e damas bem servidas denunciam seus maridos por sonegação fiscal" (Adorno, 2008, p. 27). Esse retrato expressa, de forma caricata, por um lado o que outrora era cuidado e confiança como exibição pública de nossa fragilidade; por outro, a realidade do amor permutável como propriedade (Adorno, 2008, p. 75).

Um dos dilemas morais de que se ocupa Adorno em relação ao casamento diz respeito à fidelidade:

> Ao trair o ente amado, ele [parceiro/marido] se trai a si mesmo. O comando à fidelidade que a sociedade emite é meio para o cativeiro; entretanto, é apenas pela fidelidade que a liberdade alcança a insubordinação ao comando da sociedade. (Adorno, 2008, p. 168)

Nessa passagem, Adorno reafirma um dos pilares de sua posição: a de que a entrega amorosa pode acontecer apenas em liberdade, não como resultado de uma convenção ou empenho moral. Por esse motivo existe a dificuldade em escapar dos ciúmes (a respeito do qual discorre no aforismo 103, "Prevendo o pior"), que revelariam a indesejável verdade do desejo, de amar alguém que em absoluto não lhe pertence. A tragédia do neurótico, nesse contexto, estaria em acabar provocando, a despeito da própria intenção, a perda do amor de quem se ama, impingindo a si próprio um sofrimento sem consolo:

> quem perdeu o amor sabe ter sido abandonado por todos, por isso desdenha consolo. Na falta de sentimento da privação é-lhe dado a perceber a falsidade de toda a realização apenas individual. Nisso, contudo, ele desperta para a paradoxal

> consciência do universal: o direito humano inalienável e irrefutável de ser amado pela amada. (Adorno, 2008, p. 161)

O que em princípio parecia anunciar uma descrença de Adorno no amor acaba por revelar, conforme se avança na leitura da obra, um insuspeitado romantismo, não desprovido de descrições poéticas, que oscilam entre a beleza, o prazer e a melancolia, como quando discorre sobre a tristeza após o ato sexual. À relação amorosa é atribuída, então, a missão nada banal de oferecer aquele contraponto humano à instrumentalidade burguesa. Missão retomada não mais como fruto (in)desejável de um sentimento espontâneo, mas como determinação da vontade que a concepção burguesa de amor havia removido do campo amoroso:

> Se na sociedade o amor deve conceber uma sociedade melhor, então não logrará fazê-lo como enclave pacífico, mas como resistência consciente. Isso, todavia, exige justamente aquele gesto de vontade que os burgueses, para os quais o amor jamais é natural o bastante, lhe interditam. Amar significa ser capaz de impedir que o imediato não definhe pela pressão por todos os lados da mediação, da economia, e nessa fidelidade esse imediato encontra em si mesmo sua mediação, tenaz contrapressão. Só ama quem tem força para se apegar ao amor. Quando a vantagem social, sublimada, pré-forma até mesmo o impulso sexual e espontaneamente faz parecer atraente ora este ora aquele em mil matizes daquilo que a ordem chancela, então a isso se opõe a inclinação assumida quando, diante da oposição da sociedade, persiste contra toda intriga, da qual a ordem costuma se servir. Prova-se o sentimento quando ele se supera pela persistência, mesmo que como obsessão. (Adorno, 2008, p. 169)

A eloquência dessa passagem revela o quão central e, ao mesmo tempo, tão complexo, é o papel legado por Adorno às relações amorosas na *Minima Moralia*. Central, por constituir uma espécie

de núcleo de resistência — e de persistência —, do humano frente à fetichização mesma do amor e de sua conversão em instrumento de manipulação da sociedade burguesa. E complexo, em função de nossa ausência de liberdade; das contradições postas na concepção romântico-burguesa de amor, que idealiza simultaneamente as relações amorosas, os amantes e as situações em que o amor pode florescer, tornando-o tão inalcançável quanto manipulável, por meio de imagens e formas precisas dadas ao sentimento anunciado como (im)possível; e mesmo dos apelos sexuais que essas imagens oferecem, impelindo-nos para fora das relações monogâmicas.

Não escapa à crítica de Adorno, nesse sentido, o modo como as relações sociais de poder se fazem presente nas relações amorosas, lembrando que a avaliação dessas relações na esfera privada diz respeito, inevitavelmente, ao patriarcado que o próprio esclarecimento mimetiza (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 20), e que é percebido pelo autor "na bárbara disposição do homem sobre o trabalho da mulher" (Adorno, 2008, p. 28).

As mulheres e as ausências na *Minima Moralia*

A ironia fina de Adorno em capturar os instantes da desigualdade expressa nos estereótipos cristalizados em nossas relações, e difundidos amplamente pela indústria cultural, aparece em imagens como a do velho patife incapaz de amar (mas que se assemelha àqueles a quem dirige seu ódio); da libertina de outrora transmutada em *business* sexual; no hábito de dar cartões de presente ao invés de presentes e na caridade administrada, que mal disfarçam o fato de que o doador, na verdade, não gostaria de dar coisa alguma; ou na cena cuidadosamente construída pelo cinema, do

> bonitão que chega de *smoking* tarde da noite em seu apartamento de solteiro, acende a luz indireta e prepara um *whisky-soda*: o sibilo da água mineral cuidadosamente captado mostra aquilo que a boca arrogante cala; que ele

> despreza tudo que não cheire a fumo, couro e creme de barbear, em especial as mulheres, que por isso lhe caem no colo. A relação humana ideal para ele é o clube, o local de um respeito baseado na considerada desconsideração. (Adorno, 2008, p. 42)

Essa imagem, segundo Adorno, seria demonstrativa da misoginia e da homossexualidade reprimida que se manifesta como única imagem aprovada do homem heterossexual — algo que a juventude de hoje possivelmente traduziria como "broderagem" — acompanhada da idealização da figura heterossexual masculina e consequente desprezo pelo seu avesso: as mulheres, o não europeu, a pessoa LGBTQIAP+, a pessoa com deficiência, a velha, cuja fragilidade é necessária para o "bonitão" converter tais pessoas em vítimas e objeto de dominação.

A diferença no dano que a falta de liberdade impõe especificamente às mulheres não é estranha a Adorno. Já sabíamos, desde sua obra de 1956, que o autor compreendia a crise da família também como revolta perante a

> opressão brutal que sofreu a mulher, mais débil, e depois os filhos, por parte do chefe de família, até ao limiar dos novos tempos, mas também pela injustiça econômica que se praticava da exploração do trabalho doméstico numa sociedade que, em tudo o mais, obedecia às leis de uma economia de mercado. (Adorno; Horkheimer, 1973, p. 140)

Ao analisar a *Ronda* de Schnitzler, no aforismo 55 ("Permita-me"), Adorno critica a violência imposta à mulher tanto no casamento quanto na prostituição, reafirmada outrossim pela negação do prazer feminino. Essa sensibilidade de Adorno diante o sofrimento próprio às mulheres não livra o filósofo, porém, do preconceito expresso em momentos como aquele no qual se dedica a analisar o "caráter feminino" (aforismo 59 – "Desde que o vi"):

> Aquele tipo de feminilidade que invoca o instinto é sempre exatamente aquilo que toda a mulher é levada a impor a si com toda a força – com força masculina: as mulherzinhas são os homenzinhos. É preciso ter alguma vez observado na condição de ciumento como essas mulheres femininas dispõem de sua feminilidade, a põem em cena conforme a necessidade, fazem luzir os olhos, servem-se de seu temperamento para saber o que vem a ser esse inconsciente protegido e não atingido pelo intelecto. É nessa imunidade e pureza mesma do inconsciente que se encontra o trabalho do ego, da censura, do intelecto. Por isso mesmo esse trabalho se ajusta de modo tão pouco conflituoso ao princípio de realidade da ordem racional. Sem qualquer exceção as naturezas femininas se conformam. Quando a insistência de Nietzsche se deteve diante disso e ingenuamente adotou o retrato da natureza feminina da civilização cristã, da qual no resto ele tanto desconfiava, acabou por subordinar o impulso de seu pensamento à sociedade burguesa. Ele sucumbiu ao logro de dizer "a fêmea" quando falava de mulheres. Só disso deriva o pérfido conselho de não esquecer o chicote: a mulher mesma já é o efeito do chicote. Liberdade da natureza significaria eliminar a sua auto-definição. A glorificação do caráter feminino envolve a humilhação de todas que o trazem. (Adorno, 2008, p. 91-92)

Este é um aforismo da *Minima Moralia* particularmente comentado por quem se ocupa de questões relacionadas ao feminino e à corporeidade na obra de Adorno (Jeffries, 2017; Lee, 2016). Ainda que Adorno estivesse, nessa passagem, dedicado tão somente à crítica do modo como Nietzsche concebe a feminilidade, como defende Jeffries (2017), ou à confusão que o pensamento assemelhado ao de Nietzsche faz entre a condição natural e a socialmente construída da mulher (que não corresponderia, por isso, à "fêmea" de Nietzsche), não deixa de causar espanto a descrição reducionista da *femme fatale* estúpida, acompanhada de termos como "toda" a mulher, ou "sem qualquer exceção", negando ele próprio às mulheres inclusive

a percepção do modo como elas resistem àquilo que o patriarcalismo busca impor-lhes como padrão de conduta. Padrão que parece ser normalizado pelo autor em afirmações como a presente no aforismo 72 ("Segunda colheita"), de que é possível "reconhecer na voz de qualquer mulher ao telefone se ela é bonita" (Adorno, 2008, p. 107), uma vez que a segurança de seu timbre já seria indício do quão desejada ela é. Ou no raso senso comum de que estranhamente se faz porta-voz, ao afirmar que "mulheres de singular beleza estão condenadas à infelicidade" (Adorno, 2008, p. 166).

As mulheres da *Minima Moralia* aparecem constantemente descritas como objetos sexuais, seja por opção (como em sua frequente menção à prostituta), seja por falta de opção, caso em que se mostram vítimas da exploração patriarcal. A esse ponto não nos causa surpresa, então, que Adorno já tivesse associado a "emancipação da mulher" (reconhecida como realização do direito humano) à "recaída na barbárie", desde que a desintegração do modelo burguês de família responderia também por uma aceleração da "atomização social e dissolução da coletividade" (Adorno; Horkheimer, 1973, p. 141).

Para além da ausência quase completa de mulheres na primeira geração de pensadores frankfurtianos, historiadores e o próprio biógrafo de Adorno não deixam de apontar o modo como o papel de Gretel Adorno foi ocultado pela narrativa que se seguiu, tanto como interlocutora intelectual, não apenas do próprio marido, mas também de Max Horkheimer e de Walter Benjamin (por intermédio de quem ela conheceu Adorno, e com quem mantinha uma correspondência regular). Frisando-se aí o fato de que foi Gretel quem "escreveu" literalmente a *Dialética do Esclarecimento*, enquanto Adorno e Horkheimer ocupavam-se em oralizar seus pensamentos (Boeckmann, 2004).

São dignas de nota também as *ausências* de crítica, por parte de Adorno, a respeito das assimetrias de raça-etnia que atingem os não judeus (com particular prejuízo às pessoas negras) e aquelas que tocam nas questões orientação sexual e de gênero – temas que parecem escapar à percepção arguta de Adorno, como se não integrassem sua experiência e escopo de reflexões. Esses lapsos não deixam

de causar surpresa, especialmente quando lembramos que Adorno viveu muitos anos na Califórnia, onde problemas envolvendo tais modalidades de preconceito encontravam-se na ordem do dia.

Em outras palavras, a crítica de Adorno às condições e projetos que envolvem as relações amorosas encontram um limite que não poderíamos deixar de apontar, em assuntos que seriam desenvolvidos no âmbito da Teoria Crítica apenas anos mais tarde, com a participação maior de mulheres em seu círculo, e retomada de tais reflexões por autoras feministas contemporâneas (dentre as quais podemos nomear Davis, 2016; Kehl, 2016; Butler, 2012; Federici, 2017; Benhabib, 2007). São autoras que, partindo da concretude das relações sociais, em perspectiva diversa daquela hegemônica — branca, heterossexual e masculina —, puderam melhor perceber como os problemas relacionados à cristalização dos papeis de gênero e à divisão sexual do trabalho importam aos relacionamentos amorosos estabelecidos sob a ordem vigente, bem como à reprodução das assimetrias e contradições que compõem tais relações.

Considerações finais

Buscou-se, por meio deste capítulo, investigar o modo como o tema do amor se faz presente nas reflexões do filósofo Theodor W. Adorno em sua *Minima Moralia*. Primeiramente, apontando como a ideia de uma "vida lesada", que nos impediria de guiar nossa vida em liberdade na direção de uma "vida boa", articula-se à reificação das relações sociais na modernidade — incluindo aí as relações amorosas, sujeitas aos ditames da racionalidade instrumental.

Recuperando a discussão acerca do modo como o ideal do amor-paixão entrelaça-se ao projeto social e político da burguesia, seguido de uma breve discussão sobre as considerações de Adorno sobre filosofia moral, compreende-se que, para o filósofo, as relações amorosas não podem ser sustentadas nem pelo mero desejo espontâneo, nem pela firme decisão moral, mas como um gesto de resistência e vontade consciente.

A resistência consciente motivada pelo amor ofereceria importante contraponto à instrumentalização das relações sociais no bojo do capitalismo, e encontraria lugar desde que o amor pudesse oferecer ocasião a enlaces de proteção mútua e não violência, para o que nossa condição presente de vida, porém, não concorre. Por outro lado, as limitações de Adorno na análise das assimetrias de poder que persistem como empecilho à condição de não violência provoca espanto, ao mesmo tempo em que sugere um desdobramento das reflexões teórico-críticas nesta frutífera direção apontada pelo autor frankfurtiano, ao considerar das relações cotidianas como problema político pertinente.

Entendemos, como fruto deste capítulo, que a análise das assimetrias de poder nas relações sociais, componente fundamental de uma *Minima Moralia* e do pensamento teórico-crítico demanda, hoje, a importante contribuição da crítica feminista, capaz de oferecer uma leitura mais apurada dos meandros da administração do amor pela sociedade capitalista. Algo que Adorno, em uma posição não decerto insensível que constituiu base para as reflexões das autoras que lhe sucederam (conforme destaca Jeffries, 2017) — como foi propósito deste texto apresentar —, mas limitada quanto às consequências das desigualdades geradas pelo patriarcado que ele mesmo denuncia, perde de vista. Daí a necessidade de investigar — algo que foge ao escopo desta obra, mas permanece como sugestão — o modo como as diferenças sociais entrelaçam-se, de modo íntimo, à violência cotidiana que se encontra no cerne do projeto de dominação em curso, articulada às condições estruturantes de uma vida lesada.

Referências

ADORNO, Theodor Wiesegrund. **Correspondência 1928-1940 Adorno-Benjamin**. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Unesp, 2012.

ADORNO, Theodor Wiesegrund. **Current of Music**: Elements of a Radio Theory. Frankfurt: Surkhamp, 2006a.

ADORNO, Theodor Wiesegrund. **Minima Moralia**: reflexões a partir da vida lesada. Tradução de Gabriel Cohn. Rio de Janeiro: Ateliê, 2008.

ADORNO, Theodor Wiesegrund. **Notas de Literatura I**. Tradução de Jorge de Almeida. São Paulo: Dias Cidades/Ed. 34, 2006b.

ADORNO, Theodor Wiesegrund. **Problems of Moral Philosophy**. Trans. Rodney Livingstone. Palo Alto-California: Stanford University Press, 2001.

ADORNO, Theodor Wiesegrund; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Tradução de Guido Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

ADORNO, Theodor Wiesegrund; HORKHEIMER, Max. Família. *In*: _____. **Temas básicos de sociologia**. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Edusp / Cultrix, 1973, p. 132-150.

BENHABIB, Seyla. **Situating the Self**: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics. Cambridge-Massachusetts: Polity Press, 2007.

BOECKMANN, Staci Lynn von. **The Life and Work of Gretel Karplus/ Adorno**: Her Contributions to Frankfurt School Theory. 2004. 168f. Dissertation (Doctorate of Philosophy) – University of Oklahoma, Norman.

BUTLER, Judith. Can one lead a good life in a bad life? **Radical Philosophy**, v. 176, p. 9-18, 2012.

CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. A vontade e a pulsão em Schopenhauer. *In*: _____. **As pulsões**. São Paulo: Escuta, 1995, p. 53-63.

CARONE, Iray. **Adorno em Nova Iorque**: os estudos de Princeton sobre a música no rádio (1938-1941). São Paulo: Alameda, 2018.

CLAUSSEN, Detlev. **One Last Genius**. Trans. Rodney Livinstone. Cambridge-Massachusetts/London-England: The Belknap Press of Harvard University Press, 2008.

COHN, Gabriel. Alguns problemas de leitura e tradução de Minima Moralia. *In*: ADORNO, Theodor Wiesegrund. **Minima Moralia**: reflexões a partir da vida lesada. Tradução de Gabriel Cohn. Rio de Janeiro: Ateliê, 2008, p. 247-256.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.

DUARTE, Rodrigo. Apuros do particular: uma leitura de Minima Moralia. *In*: _____. **Adornos**: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano. Belo Horizonte: UFMG, 1997.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva. São Paulo: Elefante, 2017.

FREUD, Sigmund. **Obras Completas, vol. 15** – Psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1920-1923). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

FREUD, Sigmund. **Obras Completas, vol. 18** – O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à Psicanálise e outros textos (1930-1936). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

HEBERLE, Renée. Introduction: Feminism and Negative Dialectics. **Feminist Interpretations of Theodor Adorno**. University Park: The Pennsylvania State University Press, 2006, p. 1-20.

HORKHEIMER, Max. Autoridade e família. *In*: HORKHEIMER, Max. **Teoria Crítica I**. Tradução de Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 2015, p. 175-236.

JEFFRIES, Stuart. **Grand Hotel Abyss**: The Lives of the Frankfurt School. New York/London: Verso Book, 2017.

KEHL, Maria Rita. **Deslocamentos do feminino**: a mulher freudiana na passagem para a modernidade. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

LEE, Lisa Yun. **Dialectics of the Body**: Corporeality in the Philosophy of T. W. Adorno. Oxon & New York: Routledge, 2016.

LÖWY, Michael; SAYRE, Robert. **Revolta e melancolia**. Tradução de Nair Fonseca. São Paulo: Boitempo, 2015.

LUKÁCS, Georg. **História e consciência de classe**: estudos sobre a dialética marxista. Tradução de Rodnei Nascimento. São Paulo: WMF--Martins Fontes, 2016.

RIBEIRO, Renato Janine. A paixão revolucionária e a paixão amorosa em Stendhal. *In*: CARDOSO, Sérgio *et al*. **Os sentidos da paixão**. São Paulo: Funarte/Companhia das Letras, 1986.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação** – 1º. Tomo. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.

STENDHAL. **Do amor**. Tradução de Roberto Leal Ferreira. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

8. SUICÍDIO E EUTANÁSIA: DIMENSÕES DA VIDA DANIFICADA

José Leon Crochick
Maria Terezinha Bellanda Galuch

Introdução

Atualmente, fenômenos extremos auxiliam a pensar sobre questões relativas ao valor que nossa civilização ocidental dá à vida, dentre eles a pandemia do novo coronavírus e a guerra na Ucrânia.

Em relação à pandemia, nas nações mais pobres o contingente de doentes e de mortos é muito maior do que nas que conseguem proteger melhor seus cidadãos; em outros países, a preocupação em dar continuidade à produção de bens materiais e aos serviços rivaliza — quando não se sobrepõe — com os cuidados necessários para o controle da doença. Além disso, o menosprezo com a saúde dos mais frágeis, ou seja, com os que mais necessitam de auxílio médico-hospitalar, no período mais crítico da pandemia, ficou visível nas situações de insuficiência de leitos hospitalares.. Isso fez com que surgissem critérios de atendimento preferencial àqueles com mais chances de responder ao tratamento, invertendo uma conduta civilizatória de dar preferência, em diversas situações cotidianas, aos que mais necessitam: aos idosos, às grávidas, às crianças e às pessoas com deficiência.

No tocante à guerra na Ucrânia, os militares são alvos do exército inimigo e põem em risco sua vida em nome da pátria. Os civis também são vítimas, mesmo não tendo a intenção de sacrificar suas vidas: entre eles, encontram-se homens de 18 a 60 anos que são impedidos de sair do país atacado e incentivados a participar da guerra. Nesse caso, a vida individual é submetida aos desígnios da pátria, uma exaltação do nacionalismo como outrora, mas ainda presente em vários países, inclusive com a possibilidade de convo-

cação dos reservistas quando necessário. Pode-se imaginar que os civis que não queiram resistir à violência da guerra pela força, mas por meios civilizados que não representem risco de perder ou tirar vidas, sejam chamados de covardes e traidores. Movimentos pacifistas como os da guerra no Vietnã não são visíveis no atual conflito. A necessária e flagrante luta pela paz parece ter sido substituída pela torcida pela resistência de um país à sua ocupação, apesar de tudo aquilo que uma guerra destrói. Chama-nos a atenção, nesse caso, que as análises divulgadas pela mídia, não raramente, centram-se nos presidentes e primeiros-ministros dos países direta ou indiretamente participantes, sugerindo pessoalidade dos interesses que geraram e que mantêm o conflito, de modo a expressar e a fortalecer a alienação dos indivíduos diante da sociedade, tal como indica Adorno (2015). Nesse caso, a desvalorização da vida individual é notável por envolver os que não têm preparo militar num sacrifício em nome da pátria, sem que interesses, em geral, econômicos, sejam apresentados e discutidos.

Se a desvalorização da vida é perceptível nesses fenômenos globais, ela é ainda menos discutida quando alguém atenta contra a própria vida, seja diretamente, com as tentativas de suicídio, ou indiretamente, quando delega a terceiros o desejo de não mais viver. Esse tópico, ainda que pareça individual, só pode ser compreendido se considerarmos a relação do indivíduo com a cultura, ligação que nem mesmo a Psicanálise, preocupada principalmente com razões pessoais, desdenha.

Normalidade, suicídio e eutanásia

Aquém dos sofrimentos extremos que podem levar ao suicídio e ao pedido da eutanásia, a morte em vida é frequente, cabendo analisá-la mediante a "normalidade", pois, como se depreende dos ensinamentos freudianos, há continuidade entre a normalidade e a doença psíquica.

Nesse sentido, a eutanásia e o suicídio remetem à reflexão sobre a vida na sociedade em que os sujeitos produzem a sua existência. Ao nascer, cada sujeito se insere em um contexto social, com

valores, hábitos, atitudes e conhecimentos já produzidos (Arendt, 1983), os quais são transmitidos por diferentes instituições —familiar, educacional, religiosa, governamental, cultural, dentre outras —, incluindo relações mediatas e imediatas. Nesse processo, conforme Adorno (1996), o desenvolvimento das condições objetivas e da subjetividade não são concomitantes, embora ambos estejam relacionados. Isso significa dizer que, em determinadas épocas e contextos históricos, luta-se pela manutenção de valores quando as condições objetivas já permitiriam outra forma de consciência e de vida. Na atualidade, apesar de a riqueza social indicar a possibilidade de a vida de todos ser garantida sem que a maioria seja explorada pelos poucos que detêm o poder político-econômico, a ideologia da produção da existência pela venda de trabalho direciona a nossa consciência, mostrando que,

> Na verdade, o progresso evidente, a elevação geral do nível de vida com o desenvolvimento das forças produtivas materiais, não se manifesta nas coisas espirituais com efeito benéfico. As desproporções resultantes da transformação mais lenta da superestrutura em relação à infra-estrutura aumentaram o retrocesso da consciência. (Adorno, 1996, p. 401)

Introduzido em um contexto social, o sujeito tem na cultura tanto os elementos que o possibilitam distanciar-se da natureza (Adorno, 1996), como aqueles elementos que podem permitir que se expresse naquilo que o constitui — anseios, medos, desejos, angústias etc. Nesse sentido, a Linguagem, a Arte, a Filosofia, a Ciência, enfim, o conhecimento que participa da formação da individualidade medeia a relação do sujeito com a realidade.

Na sociedade atual do consumo a cultura tem se tornado mercadoria (Adorno, 1996). Em vez de ser o elemento que individualiza, que torna os sujeitos capazes de, na mediação com a realidade, compreender inclusive o quanto essa realidade impede a vida livre, a cultura é vista como um atributo indispensável para o aumento do "valor" e do prestígio desses sujeitos, de modo a elevar a chance de

se reproduzirem, isto é, os sujeitos são, também eles, transformados em mercadorias, cujas diferenças estão nos valores agregados pelas aquisições de produtos de naturezas distintas, incluindo a formação. Como apresenta Adorno (1996, p. 404-405):

> É subjetivo o mecanismo que fomenta o prestígio de uma formação cultural que já não se acolhe e que, em geral, só obtém uma atualidade por malograda identificação. A semicultura colocou ao alcance de todos esse clube exclusivista. O narcisismo coletivo alimentado por tal mecanismo faz com que as pessoas compensem a consciência de sua impotência social – consciência que penetra até em suas constelações instintivas individuais – e, ao mesmo tempo, atenuem a sensação de culpa por não serem nem fazerem o que, em seu próprio conceito, deveriam ser e fazer.

Adorno (1993, p. 7) diz que "o olhar lançado à vida transformou-se em ideologia, que tenta nos iludir escondendo o fato de que não há mais vida". A vida se resume ao sacrifício cotidiano para a reprodução do corpo mediante a identificação com a realidade, sem a mediação para a reflexão. Nesse contexto, viver se equipara a consumir; logo, independentemente do produto ou do serviço, a ação de comprar é o "objeto" desejado, estando nessa ação o prazer. Diante da efemeridade e da diversidade de produtos à venda e anunciados como novidades em todo e em qualquer lugar e a qualquer tempo, comprar torna-se compulsão.

Adorno (1993, p. 7) ainda diz que:

> Aquilo que "vida" significava outrora para os filósofos passou a fazer parte da esfera privada e, mais tarde ainda, da esfera do mero consumo, que o processo de produção material arrasta consigo como um apêndice sem autonomia e sem substância própria.

Quando Adorno (1993) apresenta "reflexões a partir da vida danificada", dedicando a obra a Max Horkheimer "como agradeci-

mento e promessa" (Adorno, 1993, p. 3), muitas décadas já haviam transcorrido desde as análises de Marx acerca do capital e das implicações da sociedade moderna nas instituições sociais e na vida privada. Assim, em Marx (1989), podemos compreender que, nessa sociedade administrada, a adaptação, enfatizada na atualidade como condição para o sujeito viver em harmonia e com dignidade diante das condições sociais, é mera exploração. Como, cotidianamente, a ideia de que a conquista da dignidade ocorre pelo trabalho é veiculada nas mais variadas instâncias sociais e incorporada como verdade, o fato de o sujeito não conseguir se adequar a esse desígnio motiva-o a não se considerar digno de permanecer vivo.

A partir do parágrafo anterior, cabe retomar a questão da eutanásia e do suicídio. Se, na Alemanha, antes e durante a existência dos campos de concentração, a eutanásia fora a prática de "dar uma morte digna" àqueles que não possuíam condições físicas ou intelectuais para o trabalho, isto é, aos improdutivos e dependentes de outros para viver, no suicídio, o próprio sujeito incorpora a ideia de que não tem o prestígio necessário para continuar fazendo parte do mundo.

Segundo dados do relatório *Suicide wordwide in 2019*, publicado pela Organização Mundial da Saúde (OMS, 2021), a cada 100 mortes no mundo, uma é por suicídio, sendo que essa é a quarta maior causa de mortes entre jovens de 15 a 29 anos, superando os acidentes de trânsito. Esse mesmo relatório indica que o percentual se altera dependendo do país, sendo diferente também entre homens e mulheres. Nesse aspecto, o número global de casos de suicídios entre homens é de 12,6 a cada 100 casos de morte, enquanto entre as mulheres o número cai para 5,4 a cada 100 mortes. Acerca do número de suicídio entre os homens, países que ocupam o topo na hierarquia econômica ocupam também o topo na lista de nações com maior número de mortes por essa causa, apresentando 16,5 casos a cada 100 mortes. Já entre as mulheres, os países de baixa-média renda têm números mais expressivos, chegando a 7,1 a cada 100 registros.

Embora, a média mundial de mortes decorrentes de suicídios tenha sofrido queda de 36% no período de 2000 a 2019, o mesmo

não ocorreu ao observar o fenômeno nas Américas, cujo índice teve aumento de 17% (OMS, 2021).

No Brasil, a taxa de suicídio em 2020, de acordo com o *Anuário Brasileiro de Segurança Pública* (Bueno; Lima, 2022), publicado em 2021 pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública, esse número foi de 6,1 a cada 100 mil habitantes, sendo que as maiores taxas se encontram nos estados de Santa Catarina e do Rio Grande do Sul (ambos com 12,1 por 100 mil habitantes)[56]. No extremo oposto, os estados da Bahia e do Maranhão apresentam, respectivamente, índices de 2,6 e 2,7 a cada 100 mil habitantes. Em números absolutos, o estado de São Paulo aparece em primeiro lugar com 2.578 casos e, em último, o estado do Amapá, com 47 casos. Considerando todo o Brasil, foram contabilizados 12.895 suicídios em 2020, com variação de 0,4% em relação ao ano de 2019. Em conjunto, esses dados indicam que o suicídio mantém certa relação com aspectos socioeconômicos e culturais e remetem à reflexão de Marx (1989).

Se hoje assistimos a inúmeros casos de suicídio, tornando-se uma questão de saúde pública e se a desistência da vida tem alguma relação com o fato de o sujeito supor que ele não faz jus ou não deseja viver por não estar devidamente ajustado à sociedade, essa relação requer atenção.

Determinações objetivas e condições subjetivas do término da vida

Marx (2006), no texto *Sobre o suicídio*, publicado originalmente em 1846, amparado em autores que expressam a crítica francesa da sociedade, aponta que a morte por suicídio não é exclusiva de uma classe, "embora a miséria seja a maior causa" (Marx, 2006, p. 24). Ao apresentar trechos de escritos de Peuchet, com base em dados de arqui-

56. Enquanto em Santa Catarina, em 2020, a taxa foi de -10,4 em relação a 2019, cujos números absolutos são, respectivamente, 880 e 970, no Rio Grande do Sul, houve acréscimo de 7,6, sendo 1.280 suicídios em 2019 e 1.383 em 2020. (Bueno; Lima, 2022, p. 87).

vos da Polícia de Paris, o autor argumenta que o suicídio não se trata de uma morte antinatural e o relaciona a questões sociais. Pelas palavras de Peuchet, Marx (2006, p. 23-24) deixa claro que o suicídio é

> […] um sintoma da organização deficiente de nossa sociedade; pois, na época da paralisação e das crises da indústria, em temporadas de encarecimento dos meios de vida e de invernos rigorosos, esse sintoma é sempre mais evidente e assume um caráter epidêmico.

Segundo Marx, se o suicídio fosse antinatural, não aconteceria; está na própria natureza da sociedade moderna provocá-lo. Embora se trate de uma morte cujo ato é individual, os motivos são uma construção social, na medida em que os sujeitos são tratados como mera peça de uma engrenagem responsável pela produção de riqueza social. Nesse sentido, apesar de "[…] a miséria ser(ja) a maior causa do suicídio" (Marx, 2006, p. 24), não é exclusiva de uma classe.

Ao destacar a miséria, a forma desigual como a justiça é aplicada entre os sujeitos e a opressão, Marx questiona como é possível um indivíduo cuidar de si se a sociedade não o respeita, se as leis burguesas não o protegem e se ele é vitimado pelo preconceito, por exemplo. Isso mostra que a opressão na sociedade burguesa independe de classe, questão que leva Marx a criticar a filantropia, já que não apenas os pobres são atingidos pelas injustiças sociais.

> Quando se veem a forma leviana com que as instituições, sob cujo domínio a Europa vive, dispõem do sangue e da vida dos povos, a forma como distribuem a justiça civilizada com um rico material de prisões, de castigos e de instrumentos de suplício para a sanção de seus desígnios incertos; quando se vê a quantidade incrível de classes que, por todos os lados, são abandonadas na miséria, e os párias sociais, que são golpeados com um desprezo brutal e preventivo, talvez para dispensar-se do incômodo de ter que arrancá-los de sua sujeira; quando se vê tudo isso, então

> não se entende com que direito se poderia exigir do indivíduo que ele preserve em si mesmo uma existência que é espezinhada por nossos hábitos mais corriqueiros, nossos preconceitos, nossas leis e nossos costumes em geral. (Marx, 2006, p. 26-27)

Referindo-se ao início do século XIX, especialmente às duas primeiras décadas, o autor observa que os casos de suicídio eram em menor número entre as mulheres, se comparado ao dos homens, porém, apresenta elementos que indicam a relação do suicídio feminino com a opressão sofrida pelas mulheres em uma sociedade marcada pela própria opressão. Ao recorrer à análise de Peuchet, Marx (2006, p. 57) reitera:

> [...] o número das mulheres é muito mais baixo que o dos homens, seja porque elas suportam mais corajosamente as necessidades da vida, rendem-se menos a elas ou têm mais sentimentos religiosos, que lhes dão força nesses momentos terríveis; seja, finalmente – o que é bastante possível –, porque a aflição, uma vez que é capaz de matá-las, tira-lhes do alcance até mesmo o poder de decisão.

Embora, na sociedade burguesa, a vida sob jugo não seja exclusiva à mulher, Marx (2006) expõe criticamente que o "amor verdadeiro e livre" é impossível nas relações familiares burguesas cuja perspectiva patriarcal põe a mulher na condição de propriedade do seu marido. Essa ideia é amparada, inclusive, por passagens bíblicas, em que a esposa é orientada a ser submissa, obediente e serva do esposo, indicado como cabeça dela, lembrando que, por ter comido do fruto proibido, foi castigada a dar à luz os "[...] filhos em dor, e estarás debaixo do poder de teu marido, e êle te dominará" (Gênesis, 3:16).

Ao relatar casos de suicídios para fundamentar sua crítica à opressão burguesa, Marx (2006) cita suicídios por diferentes motivos, dentre os quais a impossibilidade de a mulher realizar aborto, a autoridade do *pater famílias*, o ciúme do marido que priva a esposa

de liberdade, afirmando que "A classificação das diferentes causas do suicídio deveria ser a classificação dos *próprios defeitos de nossa sociedade*" (Marx, 2006, p. 44, grifo do autor).

Acerca do suicídio praticado por homens, Marx esclarece que as motivações de cunho econômico se sobressaem. Isso revela que o desejo por viver ou não está ligado ao êxito, tanto de conseguir vender sua força de trabalho como de prosperar mediante a exploração do trabalho alheio, ou seja, a luta é pela manutenção da sociedade que gera sofrimento; em vez de nos identificarmos com os outros, identificamo-nos com a sociedade que nos agride, adoecendo para suportarmos o sofrimento. Entre as pessoas de maior poder econômico, Marx lista que os motivos estão relacionados a:

> [...] doenças debilitantes, contra as quais a atual ciência é inócua e insuficiente, as falsas amizades, os amores traídos, os acessos de desânimo, os sofrimentos familiares, as rivalidades sufocantes, o desgosto de uma vida monótona, um entusiasmo frustrado e reprimido [...], e até o próprio amor à vida, essa força enérgica que impulsiona a personalidade, é frequentemente capaz de levar uma pessoa a livrar-se de uma existência detestável. (Marx, 2006, p. 24)

À primeira vista, essa desistência da vida é tratada como fruto de intenso sofrimento físico e psíquico e a solução como um alívio das dores acarretadas. Certamente, é compreensível que, sob extremo sofrimento, considere-se a vida indesejável. Se Marx acentua as determinações sociais que podem levar ao suicídio, mas também atentando-se a características e a situações pessoais, Freud destaca as condições individuais que podem levar ao desejo de pôr fim à vida. Freud (2010) salienta que o sofrimento direciona nossa atenção a nós mesmos, retirando-a dos objetos externos; se até uma dor de dente, uma dor de cabeça ou uma dor mais grave ainda – a perda do objeto amado – dificulta nossa relação com o mundo, quanto mais um sofrimento extremo, difícil de ser definido quantitativamente, bem como a resistência individual necessária para enfrentá-lo. Con-

forme Freud (2011), o sofrimento é subjetivo, e pessoas são capazes de alterações psíquicas profundas para enfrentá-lo, o que não retira seu caráter objetivo e social, pois também o que permite nossa diferenciação é a cultura, ideia com a qual Adorno (2015) está de acordo. A cultura oferece objetos para que nos desenvolvamos e nos diferenciemos; quando eles não são suficientes para prender nossa atenção e necessitar de nossa dedicação, enfraquecemos. A fonte desse desalento, no entanto, conforme acentuado por Marx (2006) e, também, por Freud (2011), não vem necessariamente dos indivíduos.

Para fugir ao desprazer gerado pelas três fontes de sofrimento descritas por Freud (2011): a imensa superioridade da natureza; o declínio de nosso corpo e as relações humanas, a cultura nos oferece algumas possibilidades. Para evitar o desprazer, ela nos proporciona a ciência, a arte e o trabalho — quando livremente escolhido —, que nos fazem voltar para o mundo; para buscar o prazer, apenas o amor ao objeto. Nos dois casos, só a fixação de nosso interesse em objetos externos, quer seja na realidade, quer seja na paixão, dirige-nos para fora de nós. Devemos supor que, quando essa fixação não é forte ou se desvanece, o interesse pelo mundo e por outros objetos diminui.

A dedicação à ciência, à arte e ao trabalho livremente escolhido pode ser duradoura, distinguindo-se da atividade do labor, tal como Arendt (1983) a define. Entretanto, como essa mesma autora defende, a necessidade da produção de bens duráveis está sendo substituída pelo consumo conspícuo, com a apropriação de bens descartáveis, transformando o trabalho em labor, cuja finalidade é a produção de bens perecíveis que, comparados com os rapidamente consumidos e necessários, como comida, bebida e remédios, são supérfluos. Se a nossa relação com os objetos que produzimos e com os que consumimos são breves, a nossa relação com a cultura é frágil, restando-nos voltar para nós mesmos, em um isolamento que pode retirar o interesse pela vida.

Em situações limites, essa desistência da cultura e, por isso, da própria vida, é mais nítida. Sobre Auschwitz, Adorno (2009, p. 302) argumenta: "Em seu Estado de não-liberdade, Hitler impôs aos homens um novo imperativo categórico: instaurai o vosso pen-

samento e a vossa ação de tal modo que Auschwitz não se repita, de tal modo que nada desse gênero aconteça". Auschwitz foi o aniquilamento de corpos precedidos pela destruição do que poderia nele ganhar vida: a relação duradoura com o mundo, por meio de seus objetos. A morte se aproxima desse abandono; ao final do conto de Proust (2003), *o Fim do ciúme*, a personagem, à beira da morte, assim reflete sobre a visão da amada:

> Em lágrimas, aos pés do leito, ela murmurava as mais belas palavras de outrora: 'meu país, meu irmão'. Mas ele, não tendo nem o desejo e nem a força para desenganá-la, sorria e pensava que seu 'país' não estava mais nela, mas no céu e sobre toda a terra. Ele repetia em seu coração: 'Meus irmãos', e se ele a olhava mais que aos outros, era somente por piedade, pela torrente de lágrimas que ele via correr dos olhos dela; seus próprios olhos, que em breve se cerrariam, já não choravam mais. Mas ele não a amava nem mais e nem de uma forma diferente que ao médico, às velhas parentas, aos empregados. Era aquele o fim de seu ciúme. (Proust, 2003, p. 230)

O fim do ciúme é o fim da paixão por um objeto individualizado. Dele provém a indiferença por todos os demais objetos que são igualmente olhados. Se na morte nada mais nos desperta uma atenção específica, é essa atenção que dá o desejo de viver.

Se Auschwitz expressa a vida que não vive, que não pode viver — também presente na análise de Marx (1989) acerca da exploração dos trabalhadores —, antes dos campos de extermínios nazistas, houve, como indicado antes, as clínicas de extermínio dos que eram considerados inúteis: doentes crônicos, doentes mentais, deficientes; a eles deveria ser destinada a eutanásia, a morte caridosa, a morte digna:

> É bem sabido que Hitler começou seus assassinatos em massa brindando os 'doentes incuráveis' com 'morte misericordiosa', e que pretendia ampliar seu programa de extermínio se livrando dos alemães 'geneticamente defeituosos' (os doentes

> do coração e do pulmão). Mas à parte isso, é evidente que esse tipo de morte pode ser dirigido contra qualquer grupo determinado, isto é, que o princípio de seleção é dependente apenas de fatores circunstanciais. É bem concebível que na economia automatizada de um futuro não muito distante os homens possam tentar exterminar todos aqueles cujo quociente de inteligência esteja abaixo de determinado nível. (Arendt, 1999, p. 311-312)

A pensadora alemã indaga por que os julgamentos dos nazistas não contemplaram adequadamente essa relação. No julgamento de Eichmann, houve os que associaram os campos de extermínio à medicina, vínculo nem sempre explicitado nos próprios cursos da área da saúde, como se pode depreender de um trabalho publicado por um psiquiatra argentino contemporâneo, que lamenta porque durante toda a sua formação de médico, nenhum de seus ilustres professores tenha evidenciado como as ciências da saúde puderam contribuir para a morte planejada. E ele se manifesta nos seguintes termos:

> El Campo de Concentración con sus mecanismos de segregación, aislamiento y aniquilamiento resulto ser una continuación del dispositivo inaugurado por la psiquiatría, a través del programa de eutanasia, donde se segregaba, aislaba y aniquilaba a los niños discapacitados y a los enfermos mentales. El campo de concentración puede ser pensado entonces como un dispositivo medico. Se pensó el aniquilamiento como obra de locos, hoy se lo puede pensar como producto de ciencia, en particular la medicina […] Es que previo a la 'solución final', las primeras víctimas del nazismo fueron los niños y los enfermos mentales, en un proyecto ideado, coordinado y ejecutado por médicos. Fue el proyecto de eutanasia. (Navarro, 2009, p. 20)

As clínicas de extermínio foram criadas sigilosamente em 1939. Prosseguindo o processo de eugenia — purificação da raça —, uma "morte digna" era dada aos merecedores de compaixão e indignos

para a vida. Assim, esse período implicou em assassinato planejado como misericórdia, calcado na noção de que alguns não merecem viver. No entanto, não era somente para a morte que esses "doentes" eram encaminhados; faziam-se experiências com eles, lembrando as práticas próprias ao Dr. Mengele:

> La muerte de los pacientes en los institutos psiquiátricos infantiles, de adultos y de los prisioneros del campo, se producía a través de la sobremedicación, el hambre, las infecciones, las investigaciones 'científicas' a las que eran sometidos o las cámaras de gas. En los campos predominaba el factor de aniquilación directa, pero también a través de la de experimentación sobre los cuerpos de los prisioneros. En ambas instituciones, los médicos eran los encargados de dirigir las investigaciones, prescribir tales tratamientos o indicar la muerte. (Navarro, 2009, p. 32)

Adorno (1995) também se referiu à eutanásia como uma forma de se eliminar os que não eram desejáveis e registrou a frieza existente:

> Poder-se-ia abordar os assassinatos por eutanásia que, na Alemanha, graças à resistência, não puderam perpetrar-se na medida projetada pelos nacional-socialistas. A oposição limitou-se ao próprio grupo; e isso é, precisamente, um sintoma muito patente e difundido da frieza universal. (Adorno, 1995, p. 122)

Guralnik (2013) destaca que a eutanásia fora, também, um fim previsto em caso de derrota na guerra pelo próprio Führer, como uma morte honrada:

> Si, como afirma Friedländer (1972), el antisemitismo nazi era una psicosis colectiva, ese solo hecho habría bastado – desde el punto de vista nazi – para una eutanasia general, cuando, hacia el final de la Guerra, la derrota alemana llevó a Hitler a afirmar que el pueblo alemán, en su conjunto, había perdido porque no era 'apto para la supervivencia'.

> Una suerte de eutanasia general, ordenada por el propio Hitler, y consistente en destruir toda la infraestructura y todas las materias primas necesarias para la supervivencia alemana después de la derrota. (Guralnik, 2013, p. 66)

A eutanásia coletiva dos perdedores também foi defendida por algumas das lideranças nazistas quando a derrota se tornara visível. Uma liderança nazista relatou que o Führer "em sua grande bondade preparou para todo o povo alemão uma suave morte por asfixia de gás no caso de a guerra ter um final infeliz" (Arendt, 1999, p. 126-127).

Navarro (2009, p. 23) distingue dois grupos destinados à eutanásia, ainda que a ambos se aplique os termos morte caridosa ou digna, como podemos ler no seguinte trecho:

> El concepto de vida sin valor (o indigna de ser vivida) se aplica ante todo a los individuos que, a consecuencia de enfermedades o heridas, deben ser considerados perdidos sin posibilidades de curación y que, en plena conciencia de sus condiciones desean absolutamente la liberación y han manifestado de una forma u otra ese deseo. Más problemática es la condición del segundo grupo, constituido por los idiotas incurables tanto en el caso en que sean por nacimiento, como en el de los que hayan llegado a esa situación en la última fase de su vida, como por ejemplo los enfermos de parálisis progresiva.

Certamente, não cabe julgamento moral aos que em sofrimento intenso desejam dar fim à própria vida, e esse sofrimento intenso pode ser devido a alguma doença ou a condições de vida insustentáveis; porém, com os campos de concentração de Auschwitz e de similares, como narra Levi (2015), há algo pior do que a morte. Arendt (2012) analisa a condição de apátrida dada aos judeus e a outros condenados: tira-se a cidadania e, com isso, deixa-se de estar sob a esfera do Direito, tornando-se uma condição pior do que a do criminoso que continua como cidadão, com direitos e obrigações a cumprir, bem como com submissão às leis. Sem essa cidadania,

há o isolamento e, por fim, perde-se a dignidade com o tratamento humilhante a que se é submetido nos campos de concentração e a espera da partida para o campo de extermínio. Com o atual aumento expressivo de refugiados, podemos supor que pessoas que estão nessa situação encontrem-se em extrema dificuldade, se não real, imaginária, acarretada pela persecutoriedade que nesses casos não deveria ser considerada uma patologia.

Apesar da distinção feita por Navarro (2009) entre dois grupos que se submetem à eutanásia, deve-se considerar que o sofrimento físico e o psíquico se apresentam em ambos. Não é incomum pessoas idosas que adoeceram devido a um Acidente Vascular Cerebral, à Doença de Parkinson ou à Doença de Alzheimer serem tratadas como crianças. Nos momentos em que elas têm alguma consciência, essa forma de tratamento não é menos do que humilhante, pois retira delas toda a experiência de uma longa vida que, certamente, faz com que tenham muito a ensinar aos que os tratam como se já não tivessem existência própria. Isso não deixa de ser um 'assassinato simbólico' que pode anteceder o desejo do final, quando há consciência para isso.

Navarro (2009) insiste no caráter médico, quer das clínicas, quer dos campos de concentração e extermínio, na medida em que destaca a ciência e a racionalidade a serviço do irracional, da loucura coletiva, tal como assinala Guralnik (2013). Essa irracionalidade com forma racional é criticada por Horkheimer e Adorno (1985) e é por eles atribuída a uma natureza não dominada, que se expressa pelo desejo de dominação inerente a todas as atividades exercidas na sociedade, inclusive à ciência. A atualidade dessa fusão é destacada por Navarro (2009, p. 19-20) sob a forma de perguntas:

> Por suerte la legislación vigente, a los que los psiquiatras debemos adaptarnos, reconocen su derecho a vivir en sociedad y al ejercicio pleno de todos sus derechos. Por otro lado la genética del siglo XXI, nos propone análisis genéticos del embrión en gestación (punción de vellosidades coránicas), con el fin de diagnosticar anomalías cromosómicas al tercer mes de gestación. Tal práctica, altamente

> riesgosa pues provoca abortos espontáneos, en el 1% de los estudios realizados, ninguna utilidad brindara al bebe en gestación, permitirá saber fundamentalmente, si el niño que se está gestando presenta Síndrome de Down o Síndrome de Turner, para que los padres puedan, según aconsejan los genetistas, tomar una decisión al respecto. ¿Se trata entonces de una manera de evitar el nacimiento de niños con enfermedades genéticas, fundamentalmente Síndrome de Down, aún a riesgo de perder el embarazo de un niño sin alteraciones genéticas? Es la eugenesia del siglo XXI?

A tendência a purificar a espécie continua com a utilização de recursos científicos bastante sofisticados, o que implica a distinção entre as vidas futuras dignas e as indignas. Cabe ressaltar que, apesar da crítica presente no trecho citado, o risco indicado pelo autor se dirige à perda de crianças "sem alterações genéticas", podendo, com isso, reforçar a discriminação que ele mesmo tenta evitar.

Cabe assinalar que se pode diferençar a eutanásia legalmente permitida em alguns países a pessoas gravemente enfermas e com muito sofrimento, para as quais não há cura conhecida, daquela praticada nas clínicas de extermínio do Terceiro Reich. Sim, podemos distinguir essas duas situações, mas resta-nos ainda a questão trazida por Proust (2003, p. 230), no trecho citado neste capítulo, acerca do que nos leva a nos desinteressarmos de objetos como pessoas, atividades e ideais. No caso apresentado por Proust, o motivo desse desinteresse encontra-se na proximidade da morte. O seu contraponto pode ser encontrado com o filósofo Sócrates, que, no fim da vida, desejava aprender flauta: a proximidade do fim da vida não leva, necessariamente, ao fim da possibilidade de se interessar pelos objetos mundanos. O desespero dos condenados à morte, nos países em que há pena de morte, ilustra esse fato; as pulsões de autoconservação descritas por Freud (2011) parecem ser as responsáveis por isso. Então, o que justificaria a desistência da vida? Freud (2011) também oferece elementos para a compreensão dessa questão ao descrever as pulsões da morte, que têm como objetivo o retorno

ao estágio anterior da vida, ao estado inorgânico. Quanto mais a civilização se desenvolve, maior a tensão, gerada pelas normas, para preservar o constituído. Tais regras são cada vez mais necessárias para essa preservação, o que leva os indivíduos à renúncia dos seus prazeres e a terem um controle cada vez maior sobre eles: a quantidade de sacrifícios aumenta e, nos termos de Adorno (1993): "A vida não vive". Conforme análise de Horkheimer e Adorno (1985), da *Odisséia*, de Homero, Ulisses sacrifica sua vida para poder viver.

Freud, segundo Adorno (1995), permite pensar sobre a barbárie inscrita na civilização, o que traz o desespero para a preservação dessa última, tendência que precisa estar visível para que possa ser enfrentada. Marcuse (1981) responde a essa questão com a possibilidade de uma sociedade que, ao exigir menos renúncias, ao abdicar do progresso como fim em si mesmo, pode gerar menos tensão. Socialmente é possível se pensar uma vida que tenha somente a exigência da renúncia ao que impede a vida coletiva.

Nesse sentido, a tendência a querer acabar com o sofrimento individual tem uma vertente pessoal, que é suscitada socialmente e que faz retornar à pergunta: o que leva à desistência da vida? Pode-se pensar sobre essa questão pela tendência contrária: o que leva à vontade de viver? Marcuse (1981) retoma a proposição de Nietzsche de que o prazer quer a eternidade, o que confronta a finitude da vida. Se a vida, no entanto, for longa e plena de prazer, estando o indivíduo saciado e sabendo que seus entes queridos também poderão ter uma vida feliz, pode-se chamar a morte para si. Nessa perspectiva, a satisfação proporcionada pela felicidade pode levar ao desejo do fim. Nas palavras de Marcuse (1981, p. 204):

> Os homens podem morrer sem angústia se souberem que o que eles amam está protegido contra a miséria e o esquecimento. Após uma vida bem cumprida, podem chamar a si a incumbência da morte – num momento de sua própria escolha. Mas até o advento supremo da liberdade não pode redimir aqueles que morrem em dor. É a recordação deles e a

> culpa acumulada da humanidade contra as suas vítimas que obscurecem as perspectivas de uma civilização sem repressão.

Para Marcuse (1981), a libertação do tempo do Princípio do Desempenho permite que esse tempo seja favorável à liberdade: o tempo duradouro; a dor, o sofrimento e a morte devem ser considerados injustos quando ocorrem antes do tempo. Segundo o autor,

> Nas condições de uma existência verdadeiramente humana, a diferença entre sucumbir à doença aos dez, trinta, cinquenta ou setenta anos de idade e morrer de uma morte 'natural' depois de uma vida plenamente realizada poderá muito bem ser uma diferença digna de que nos batamos por ela com toda nossa energia instintiva. Não os que morrem, mas os que morrem antes de querer e dever morrer, os que morrem em agonia e dor, são a grande acusação lavrada contra a civilização. (Marcuse, 1981, p. 203)

Esse autor defende também que o adiamento do prazer, em uma sociedade livre, pode aumentá-lo. A não realização imediata prolonga o desejo na busca do objeto a satisfazê-lo, e a manutenção do mesmo objeto, mesmo com o desejo satisfeito, permite individuá-lo para que se mantenha. Segundo Freud (2013), o amor romântico se constitui pela fusão dos impulsos propriamente sexuais com os inibidos em sua finalidade, que expressam o carinho e o afeto para com o objeto. Com a sublimação, esses impulsos se dirigem para a cultura, transformando a sexualidade em Eros e expandindo o prazer para a vida; a dessublimação repressiva, por sua vez, faz o percurso inverso: centra-se no prazer sexual, deserotizando o mundo, e a libido se contrai. Se o Princípio do Desempenho, tal como Marcuse nomeia o Princípio de Realidade dessa sociedade, também se expressa na atividade sexual, esta deixa de ser uma relação e, efetivamente, o objeto do desejo pode ser descartado, tal como são os bens de consumo para a satisfação imediata. A formação que não deixa marcas, como Benjamin (1989) descreve a vivência, que

substitui a experiência, e a pseudoformação, conforme a caracteriza Adorno (1996), indicam que a continuidade da experiência é substituída por informações pontuais e efêmeras que não marcam o indivíduo e, assim, não o diferenciam. É necessário ter um 'eu' que tenha continuidade para desejar que essa continuidade não cesse.

O desapego pela vida ocorre na relação superficial e alheia em relação ao mundo. Desse modo, não é que não haja desapego, mas que o próprio apego não se pode desenvolver, isolando cada indivíduo dos demais. A atomização e o isolamento são marcas, segundo Arendt (2012), do estado totalitário que, pelo medo, separa as pessoas, que deixam de ser livres até para se relacionar. Conforme essa autora, no fascismo, há restrição da liberdade; no totalitarismo, essa restrição é plena. Marcuse (1999), em seu estudo da nova mentalidade alemã, publicado em 1941, registra o incentivo às relações sexuais com muitas pessoas, bem como os obstáculos às relações afetivas duradouras. A felicidade pontual e frequente deixa os indivíduos saciados, mas não satisfeitos.

Em um aforismo da *Minima Moralia*, Adorno (1993) reflete sobre a possibilidade de felicidade e a descreve por meio da realização de simples atividades em contraposição ao desenvolvimento das múltiplas capacidades. Ela se realiza no que não é útil, mas, conforme descrito neste texto, se os que não possuem utilidade ou os que deixaram de possui-la devem ser eliminados, é a própria vida que se golpeia. A utilidade se encerra, quer no consumo imediato, quer na relação perpétua de meios e fins, que Arendt (1983) descreve como própria ao trabalho: produzem-se bens duradouros, que têm existência mais duradoura do que a vida humana, mas não são fins em si mesmos. A felicidade, que pode ir além da troca de valores, de se sentir útil, da autoconservação, é uma relação livre com os objetos, e uma sociedade que possa propiciar essa felicidade é a da liberdade, quer das necessidades imediatas, quer da produção pela produção.

Se a administração fascista, como Adorno (2004) argumenta, é a forma propícia aos monopólios, ela deve ser alheia ao que é produzido e a quem produz, mas organizada de forma a diminuir

o desperdício e a aumentar o lucro; a organização deve ser muito bem estabelecida. Destaca-se novamente a irracionalidade da racionalidade mencionada anteriormente, ou seja, do preparo da área da saúde para a eliminação de quem não tem serventia, o que fora considerado uma morte digna. Essa organização nos regimes totalitários, como analisados por Arendt (2012), não é destinada à conservação da produção, mas à destruição do que foi constituído em nome de uma força mais primitiva, o que parece ser uma boa ilustração das pulsões de autoconservação servindo à destruição, já visível na descrição de Horkheimer e Adorno (1985) da dialética do Esclarecimento: para a autoconservação, o sacrifício da vida foi necessário, ainda que não precisasse ter sido.

Se os autores citados — Arendt, Adorno, Horkheimer, Marcuse — concordam, em suas análises, que a racionalidade tem servido para fins irracionais e com a defesa de que a felicidade, como a associação com o que não é útil, não é funcional, não é difícil pensar a tensão contínua que suscita o desejo das pulsões da morte: o fim das tensões, mesmo sem referência ao fim desejado devido ao sofrimento extremo.

O desencantamento

Segundo Freud (2011), conforme assinalado anteriormente, o que move a vida é a paixão pelos objetos, mesmo com os riscos que ela envolve. O objeto da paixão é idealizado e tem como referência as pessoas importantes do passado. Assim, não deixa de ser uma revivência e atualização de um tempo feliz vivido. Pela experiência, a paixão se desfaz: o objeto não corresponde, nem poderia corresponder, ao ideal; tal como na lógica da identidade, criticada por Adorno (2009), o objeto não corresponde plenamente ao conceito, e nisso reside parcela importante da liberdade: a negação do desejo do outro quando esse pretende modificar o objeto conforme seus anseios. O encantamento que vai além do objeto, mas sem o negar, é fundamental para a vida. Isso vale tanto para a relação com o conhecimento (para o qual, segundo Adorno (2009), a transcendência é necessária, desde que não

despreze o objeto que permite sua existência e que a nega), quanto para a paixão, que vai além do objeto, mas não existe sem ele.

Quando se perde um objeto da paixão, o "eu" se identifica e transforma-se em parte nesse objeto. De forma imperceptível, passa a reproduzir características do objeto perdido. O indivíduo se enriquece por meio dessas identificações e, se não romper as relações com o mundo, mas precisar de um tempo para o luto antes de voltar ao interesse mundano, estará pronto para se apaixonar novamente, sem negar o objeto perdido, agora incorporado a si mesmo. Se em vez do luto há melancolia, como a define Freud (1975), o ego é punido pelo superego por lembrar o objeto perdido. Nessa culpa constante atribuída ao objeto, agora parte do ego, este se sente abandonado pelo superego, que é a representação dos pais, restando a morte como resolução dessa situação de culpa gerada pela tensão entre ego e superego. O que permite o luto e não a melancolia é um ego fortalecido com um superego bem estabelecido: o ego permite elaborar a culpa e o superego é menos punitivo. Como nem todos os indivíduos desenvolvem superego, de acordo com Freud (2011), e como a dinâmica psíquica existente entre ego, id e superego transforma-se em apego às celebridades que ditam as normas, segundo Horkheimer e Adorno (1985) a fragilidade do eu já não permite relações duradouras com os objetos, tampouco identificações. De um lado, há uma cultura que indiferencia seus objetos por meio da pseudoformação e da indústria cultural; de outro lado, as autoridades sociais não são mais introjetadas, de modo a fortalecer o eu e a possibilitar a formação de uma consciência moral. Não são, no entanto, dois fatores distintos, mas uma relação entre dois polos que se retroalimentam, o primeiro gerando o segundo. O desejo de uma relação duradoura não se instala e, se as relações são frágeis, a vida também o é.

Horkheimer e Adorno (1985) atribuem o desencanto ao processo de Esclarecimento, mostrando que o mito, que já era esclarecimento, na época contemporânea regride ao próprio mito. Na magia, atribui-se vida ao que não tem, no industrialismo, retira-se vida de quem a tem. Se a magia e o mito devem ser criticados pelas ilusões que acarretam, a retirada de sentido, de significado, de sím-

bolos atribuídos à vida humana trazem consigo nossa conversão a objetos naturais ou a objetos de troca. Quando nosso corpo é reduzido a um conjunto de pele, ossos, neurônios e sangue, o que permite identificá-lo como humano desaparece. Inerente à humanidade, o que se aprende, no entanto, não é essa redução, mas o objeto em sua totalidade. Na área da saúde, essa objetificação é visível quando os pacientes são reduzidos às funções corporais. Na área de humanas, ela é perceptível quando se propõe a gestão de pessoas e a manipulação de seus desejos. Se a neurose implica em crítica social, sua redução pela Psicanálise em problema individual retira essa crítica. Se o pensamento vai além da aparência do objeto, a imaginação é imprescindível e essa se nutre do desejo de ultrapassar o visível. A criação de símbolos permite ir além do real que, por serem atributos humanos, significam a vida; sem eles a vida é desprovida de sentido e de encanto. Se os símbolos são reduzidos a variáveis, expressas por letras do alfabeto, perde-se o que é propriamente humano. O desencanto retira o mistério da vida, que pede pela imaginação para ser resolvido, retirando o interesse por essa vida.

Considerações finais

Na sociedade administrada, não é somente a vida que deve ser posta sob controle, mas também a morte. A decisão sobre o fim da vida, ora individual (como ocorre no suicídio e no pedido de eutanásia por aqueles que têm uma doença incurável), ora feita por regimes totalitários de forma secreta (como nas clínicas de extermínio) ou aberta (como nos campos de extermínio), indica a fragilidade da relação dos indivíduos com seus pares e com a cultura que eles criaram e mantêm, a qual retroage sobre eles.

A não identificação com os outros e com a cultura mostra o não reconhecimento desses outros como outras possibilidades de si mesmo e, assim, a possibilidade de a vida ser rica de experiências espontâneas, que se opõem à administração da vida no fascismo, que é necessária à manutenção do poder dos monopólios. A vida deveria ser compre-

endida como aquela que não deve ser mensurada por valores, nem por sua utilidade. Todavia, é o valor de troca e a funcionalidade que guiam nossa formação e nos fazem carregar a morte durante a vida.

O suicídio pode reivindicar um outro mundo, tal como foi o de Narciso, que ao pular no lago que refletia sua imagem, de início não a reconhecia como sua, mas a de um outro que não tem um caráter pétreo e que, como as águas, pode ter continuidade sem endurecimento. Narciso tirou sua própria vida em nome da imagem de uma outra possibilidade. Nesse sentido, além do fim da vida, o suicídio pede por uma outra possibilidade de vida, livre da busca de um sentido, tal como o fazem as religiões como forma de consolo ao sofrimento existente. Quando se busca pelo sentido é porque não se é mais reconhecido naquilo que já se tornou e no que se pode converter.

A eutanásia, que visa eliminar o sofrimento dos que têm forte dores e encontram-se obstados da maior parte de seus movimentos, mostra não somente a impotência da medicina, mas que não há mais nada a que se apegar diante da dor e da própria impotência vivida. Se os que têm essa condição pudessem pensar que, para além de sua utilidade, possuem significados vitais para os que sobreviverão a eles, talvez não pediriam pela morte.

As clínicas de extermínio e os campos de extermínio, que externaram a administração da vida de pessoas para o trabalho alienado e a administração da morte para os julgados inúteis ou perigosos, mostram o exagero do cotidiano das sociedades totalitárias, mesmo para aquelas que somente aparentemente são democráticas, mas como exagero iluminam a potencialidade do existente.

Retornando à discussão apresentada no início deste texto: na pandemia, o atendimento preferencial aos que têm mais condições de sobrevivência, e a guerra na Ucrânia, para a qual os civis são de ambos os lados alvejados, pode-se pensar que a possibilidade da vida digna como fim em si mesmo parece distante. No entanto, é nesse desprezo pela vida que se pode encontrar o seu oposto: o protesto pela desumanização da humanidade, o que pode ser feito, é

claro, por aqueles que não estão sob ameaça direta e que conseguem respirar no pântano que envolve a todos nós.

Referências

ADORNO, Theodor Wiesengrund. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

ADORNO, Theodor Wiesengrund. Educação após Auschwitz. *In*: _____. **Palavras e sinais**. Petrópolis: Editora Vozes, 1995, p. 104-123.

ADORNO, Theodor Wiesengrund. **Minima Moralia**. 2. ed. São Paulo: Ática, 1993.

ADORNO, Theodor Wiesengrund. Reflexiones sobre la teoría de las clases. *In*: _____. **Escritos Sociológicos I**. Madrid: Ediciones Akal S.A., 2004, p. 347-364.

ADORNO, Theodor Wiesengrund. Sobre a relação entre sociologia e psicologia. *In*: _____. **Ensaios sobre psicologia geral e psicanálise**. Tradução de Verlaine Freitas. São Paulo, SP: Editora Unesp, 2015, p. 71-135.

ADORNO, Theodor Wiesengrund. Teoria da semicultura. **Educação & Sociedade**, ano XVII, n. 56, p. 388-411, 1996.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1983.

ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**: Antissemitismo, Imperialismo, Totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

BENJAMIN, Walter. Alguns temas em Baudelaire. *In*: _____. **Charles Baudelaire**: um lírico no auge do capitalismo. São Paulo: Brasiliense, 1989, p. 103-149. (Obras escolhidas; v. 3).

BUENO, Samira; LIMA, Renato Sérgio de (coord.). Anuário Brasileiro de Segurança Pública 2021. **Fórum Brasileiro de Segurança Pública**, ano 15, 2021. Disponível em: https://bit.ly/3c5GgKf. Acesso em: 25 mar. 2022.

FREUD, Sigmund. **Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, Sigmund. **Mal-estar na civilização e outros trabalhos**. Tradução de Paulo Cesar Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

FREUD, Sigmund. **O Ego e o Id**. Pequena Coleção das Obras de Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

FREUD, Sigmund. **Psicologia de Massas e análise do Eu**. Porto Alegre: L&PM editora, 2013.

GURALNIK, Gabriel Eduardo. Psiquatría criminal: el programa de eutanasia de la Alemania Nazi. *In*: CONGRESO INTERNACIONAL DE INVESTIGACIÓN Y PRÁCTICA PROFESIONAL EN PSICOLOGÍA, 5.; JORNADAS DE INVESTIGACIÓN NOVENO ENCUENTRO DE INVESTIGADORES EN PSICOLOGÍA DEL MERCOSUR, 20., 2013 Buenos Aires. **Actas** [...] Buenos Aires: Facultad de Psicología – Universidad de Buenos Aires, 2013.

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor Wiesengrund. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Tradução de Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

LEVI, Primo. **Assim foi Auschwitz**: testemunhos 1945-1986. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

MARCUSE, Herbert. A nova mentalidade alemã. *In*: _____. **Tecnologia, Guerra e Fascismo**. São Paulo: Editora Unesp, 1999, p. 193-250.

MARCUSE, Herbert. **Eros e civilização**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro Primeiro: o processo de produção do capital. 13. ed. Tradução de Reginaldo Sant´Anna. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil S.A., 1989.

MARX, Karl. **Sobre o suicídio**. 1. ed. revista. São Paulo: Boitempo, 2006.

NAVARRO, Daniel. El programa de eutanasia de Hitler: lógica científica y la regulación legal de lo atroz. **Intertemas**, v. 14, p. 18-34, 2009.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE. **Suicide worldwide in 2019**: global health estimates. World Health Organization, 2021. Disponível em: https://bit.ly/3YvaSbM. Acesso em: 24 mar. 2022.

PROUST, Marcel. O Fim do ciúme. *In*: PROUST, Marcel. **Os prazeres e os dias**. São Paulo: Codex, 2004, p. 205-230.

9. ESTANDARDIZAÇÃO DA SEXUALIDADE NO MUNDO ADMINISTRADO

Marcelo Moreira Neumann

A sexualidade livre em uma sociedade não livre é uma mera ilusão. Ela foi transformada não só em uma alegoria íntima, mas também, com o processo de industrialização, em mercadoria. Nas instituições sociais como a família, seja por casamento ou por concubinato, a sexualidade é contratual. Assim o cotidiano e as obrigações conjugais nos relacionamentos amorosos vão perdendo a verdadeira perspectiva de uma sexualidade com "escape civilizatório", reduzindo-a muitas vezes em um ato genital.

A genitalização como preceito cultural advém desde a Idade Média, na qual o cristianismo, por meio da Igreja Católica Romana, interditava as relações sexuais e consideravam hereges aqueles que faziam sexo fora do contexto da procriação.

Segundo Marcuse (1981, p. 61, grifos no original):

> Originalmente, o instinto do sexo não tem limitações extrínsecas, temporais e espaciais, ao seu objeto; a sexualidade é, por natureza 'polimorficamente perversa'. A organização social do instituto sexual *interdita* como *perversões* praticamente todas as manifestações que não servem ou preparam a função procriadora.

Freud (2016) defende a sexualidade como *poliforma perversa* em "três ensaios sobre a teoria da sexualidade". Discute o desenvolvimento psicossexual da criança e rompe com a ideia de que a sexualidade é o sexo genital. Segundo o autor, ela também é oral, anal, fálica e passa por outros sentidos do corpo humano como o tato, olfato, a visão e o paladar. Nas sociedades modernas, a repressão

sobre os instintos sexuais individuais faz com que haja sublimação sobre os desejos e a gratificação parcial pelo sexo genital.

As exigências externas, segundo Marcuse, dessexualiza o indivíduo e grande parte da libido é voltada para as satisfações que cada cultura busca alcançar, ou seja, em uma sociedade de produção, o trabalho e o tempo dispensado para a formação do trabalhador passam a ser o mote das relações sociais. Entende-se que a libido é desviada do *princípio de prazer* para o *princípio de realidade* e mais tarde para o *princípio de desempenho*.

Entretanto, é pela via das perversões que desafiam os próprios alicerces do *princípio de desempenho*, como lembra Marcuse (1981), pois elas defendem a sexualidade como fim em si mesmo. A sociedade, a fim de integrar o indivíduo às gratificações parciais da sexualidade, promete uma série de elementos em prol de suas realizações. Dentro da lógica do *mundo administrado,* os locais de praticar sexo como hotéis e motéis e as lojas de produtos sexuais passam a ser um mercado altamente explorado. Neles se encontram também as produções pornográficas diversificadas, desde filmes hetero e homossexuais, sexo em grupo, interraciais, sexo teens, sexo sênior e até sexo com aninais, existindo uma infinidade de categorias. Os usuários que frequentam esses lugares o fazem com sigilo e discrição, devido aos tabus que pairam na sociedade sobre a sexualidade e as perversões. Na aparente contradição, a sociedade que impede as gratificações da sexualidade cria canais de pseudossatisfações, inclusive daquilo que a cultura considera como perverso.

A perversão da sexualidade está intimamente ligada com a cultura e com as práticas institucionais. A homossexualidade já foi tratada como uma perversão da sexualidade, classificada como "homossexualismo", vista e significada como uma doença. Hoje, algumas culturas entendem de outra forma, ampliando o conceito social e a integração de todos os indivíduos LGBTQIAP+. Entretanto, nas sociedades progressistas, nas quais os direitos humanos são respeitados, os estereótipos, os preconceitos e as discriminações perduram. Numa sociedade repressiva, as perversões, passam ser

um escape civilizatório e, em uma sociedade mais repressiva, de desigualdade e dominação social, as perversões são classificadas como psicopatológicas e, por isso, muitas delas são criminalizadas ou estereotipadas. O Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais — DSM V (2014), da Associação Americana de Psiquiatria — classifica vários transtornos de sexualidade. Algumas delas são ligadas às parafilias, que são "desvios da sexualidade" para alguma instância de prazer: objetos (fetiches), animais ou alguém. Muitos tipos nosográficos de parafilias são criminalizados, entre elas: a pedofilia (fazer sexo com crianças), necrofilia (fazer sexo com a pessoa morta), o frotteurismo (excitação sexual regular ou intensa para tocar e/ou esfregar-se em pessoa sem sua permissão, comum em transportes públicos), exibicionismo (exibir o corpo nu sem consentimento) e o voyeurismo (espiar o outro sem seu consentimento). Pode-se adotar como critério penal ou interdito médico/psiquiátrico o sofrimento causado a alguém ou grupo e em alguns casos a si mesmo. No tocante as práticas sadomasoquistas e fetichismos, comuns nas relações individuais e de casal, os limites de prazer são tratados em foro íntimo. Outras práticas como o swing, sexo em grupos e orgias, podem ser tratadas como perversões da sexualidade, entretanto, toleradas pela sociedade. É nesse sentido que, com a mediação do espírito do capital, a satisfação é parcial e consequentemente dessexualizada, como adverte Adorno (1969, p. 96):

> …os instintos sexuais postos em jogo em atividades consideradas perversas tornam-se empobrecidos, purificados da relação com os genitais, ensurdecidos, levados a uma redução. A dessexualização da sexualidade deve ser entendida psicodinamicamente, como aquela forma de sexo genital em que este mesmo se converte em uma força que impõe tabus e que aterroriza ou suprime o instinto sexual.

Diante disso, deve-se reforçar sobre a falta de liberdade sexual da sociedade, que pode levar à genitalização da sexualidade e à sexualidade desviada para pseudogratificações, que são administradas

dentro de uma malha espessa, tramada de ponta a ponta pelo processo de socialização (Adorno, 2015).

A discussão da moral é ampla na área quando tratamos da sexualidade, que não é a proposta deste capítulo, visto que o objetivo é apontar como os processos de estandardização da sexualidade estão influenciando as relações interpessoais e amorosas. Para tanto, mostramos como mulheres, homens, crianças e adolescentes sofrem essas consequências, visíveis dentro de um mundo administrado. Na contradição disso, discutimos a perseguição daqueles que representam uma sexualidade livre e como a indústria do sexo se apropria desse comportamento, expandindo seus produtos, como a pornografia, para aumentar seus lucros e cristalizar a sexualidade nos moldes das pseudogratificações e da cultura genital.

O conceito de estandardização é debatido por T.W. Adorno no texto "Sobre a música popular". Assim, podemos aproximar o pensamento das produções musicais de massa para as produções pornográficas, que circulam nos aparelhos eletrônicos (smartfones, tablets, computadores, entre outros) com acesso à rede mundial de computadores — internet.

As fórmulas prontas e acabadas de grande visualização e de "sucesso", que passam a ser seguidas por outros, são chamadas por Adorno (1994) de *standards*. Na indústria pornográfica, os elementos sexuais encenados passam a ser imitados, como formas de prazeres que o indivíduo possa atingir. A percepção do observador que entra em contato com os padrões estereotipados de sexo é moldada, e como toda a produção de massa, resulta em uma estandardização. Não existe um ser humano, mas um objeto de prazer.

A indústria cultural também entra como pseudoformas de gratificações como os espetáculos, os shows, as músicas, as danças e outras formas de entretenimento. Podemos citar outros lenitivos que prometem as pseudogratificações, sejam por meio das drogas lícitas e ilícitas, o álcool e as religiões. Destaca-se que os limites e as fronteiras repressivas podem levar os indivíduos às compulsões e aos vícios em substâncias psicoativas, alimentos, esportes e práticas

sexuais. O ciclo compulsivo tem como princípio a busca frenética de alcance do prazer, na qual Eros, sem controle, leva a Thanatos, o princípio de morte.

Além da indústria cultural pode-se especificar uma "indústria do sexo", que economicamente lucra com os produtos estandardizados, desde pomadas, bonecos, vaginas de plástico, consolos, estimulantes sexuais, máquinas e móveis específicos para a relação sexual, roupas e outros objetos de fetiche. A base da associação das duas indústrias são as produções pornográficas, que impõem formas de gratificação sexual por meio das revistas, gibis, filmes e vídeos, hoje popularizados pelo acesso desses conteúdos pela internet.

Na implantação de uma forma de sexualidade, a indústria pornográfica vai impondo maneiras de satisfação sexual que devem ser seguidas. As cenas obedecem um roteiro: primeiramente o sexo oral, depois o coito vaginal ou anal e, por fim, a explosão do gozo. O *princípio do desempenho* passa a ser o mote das relações sexuais: ninguém desiste, precisam ir até o final independentemente dos sentimentos ou emoções dos atores que contracenam. São indivíduos que sentem desconfortos e dores, mas precisam manter o desempenho da mesma forma que um atleta de alta performance. Para essas produções, seus corpos precisam ser depilados para que as cenas do sexo sejam explícitas. Os homens postergam seu gozo, pois o filme, igualmente à música popular, precisa de um tempo exato para se tornar um sucesso. O ritmo deve ser mantido, da mesma forma como as fábricas que produzem suas mercadorias. Então, em cada cena não há tempo para descanso e todos devem encenar ativamente sem atingir seu clímax. Se isso ocorrer, o ator deve prosseguir sem se perguntar o que o outro está sentindo, diferentemente do que pode ocorrer nos relacionamentos sexuais contemporâneos.

Assim, os filmes pornográficos são, em sua maioria, uma caricatura do sexo e da sexualidade e, como tal, passam uma visão estereotipada de relação. Analogamente, são como os trabalhadores das cadeias produtivas que, na esteira, não têm tempo para relaxar um segundo

sequer. Na crítica de Chaplin em *Tempos modernos*, a esteira pode ser substituída pelos computadores e outras tecnologias da informação.

Ao refletir sobre os filmes, geralmente todos eles possuem elementos semelhantes, independentemente de seu gênero. Para Adorno (1994, p. 105):

> Que os filmes forneçam esquemas de modos de comportamento coletivo, não é algo que lhe seja exigido apenas adicionalmente pela ideologia. Pelo contrário, coletividade é algo que penetra até o íntimo do filme. Os movimentos que ele representa são impulsos miméticos. Antes de qualquer conteúdo e conceito eles animam os espectadores e os ouvintes a se movimentarem juntos, como um trem.

Na dimensão do filme pornográfico, a animação estimula a excitação sexual dos espectadores por meio de seus *standards* e a captura das imagens se dá por aquilo que a "pessoa objeto" possa fazer em cada cena. Nas sociedades modernas, o homem vende mais do que sua força de trabalho: vende seu espírito, tornando-se mercadoria. A pessoa tornada objeto e sua consciência reificada vê no outro sua imagem e semelhança. Movimentam-se juntos e participam ativamente, como forças involuntárias deixando seus instintos à deriva de sua consciência racional. No exercício da sexualidade, a busca incessante pela gratificação seria algo normal. Entretanto, quando a sexualidade é guiada e dirigida efetivamente por um diretor cinematográfico, perde-se a espontaneidade.

As técnicas cinematográficas também evidenciam detalhes que dificilmente seriam percebidos pela visão normal. A percepção como categoria consciente é quase nula, devido à velocidade que as imagens ocorrem. No entanto, a direção cinematográfica evidencia mais uma cena em detrimento de outras. Repetem a mesma cena várias vezes e utilizam o *slow motion* para evidenciar e passar aquilo que querem. Independentemente disso, a influência exercida no inconsciente pela estimulação visual já é grande, e os filmes projetam uma série de elementos, criando desejos, fantasias e até fantasmas. São os fotogramas

inseridos nos filmes, por exemplo, que induzem o telespectador a querer consumir determinado produto. Os marqueteiros apreenderam com Goebbels a verdadeira essência da publicidade e da propaganda: incutir nas massas ideias e ideais, como foram os *tickets* nazistas.

Assim, os filmes pornográficos com seus *standards* dirigem a sexualidade para gratificação genital e, não por acaso, é mostrado o gozo do homem nas cenas. Ejacular nos rostos de outros atores, além de mostrar a vitalidade e virilidade masculina, demonstra poder, colocando os outros em uma posição de subserviência, de fraqueza e próxima das perversões sádicas-masoquistas. Esse padrão de força e virilidade é introjetado nas relações sexuais e passam a ser usuais nos relacionamentos. Não é incomum mulheres reclamarem de seus maridos por terem forçado práticas sexuais forçadas, como se perdessem sua dignidade por aquilo que fizeram. O estupro dentro do casamento ou de um relacionamento de concubinato é uma violência silenciosa que pode perdurar por anos, e só mais recentemente as mulheres vêm relatando esse crime conjugal.

Até meados do século XX, o "estupro conjugal" existiu apoiado pelas leis do Estado e da igreja em nome da procriação e da consolidação da família. O direito do marido de ter suas necessidades sexuais era natural e obrigatório para as mulheres, não importando suas questões sensíveis e subjetivas. O reconhecimento dos direitos das mulheres veio com os movimentos feministas e com a ideia de isonomia legal em muitos países, mas está longe de acabar. Nas sociedades do Oriente Médio, em países islâmicos e em outras culturas africanas, mulheres ainda são forçadas às várias sevícias e violências sexuais. Nas sociedades ocidentais contemporâneas, as formas de subserviência vêm pelas relações de poder e dominação como também estimuladas pelas produções pornográficas por meio dos *standards* incorporados pelos sujeitos.

A moral sexual da Era Vitoriana foi o ícone da repressão sexual sobre as mulheres que as levavam aos quadros de histeria. Freud (2016), assim como outros médicos do final do século XIX e começo do século XX, tratava esses casos de origem traumática e simbó-

lica, e seus estudos foram marcos da discussão sobre a sexualidade e da criação da teoria psicanalítica. Todavia, em pleno século XXI estamos longe de pensar uma sexualidade efetivamente livre da moralidade e na aparente contradição da utilização das produções pornográficas indicadas por especialistas na área.

Como foi trazido inicialmente, os tabus sexuais ainda são fortes. Quando se fala sobre a masturbação sexual e, em especial, a masturbação feminina, os olhares são de timidez e vergonha. Aquelas mulheres que tiveram experiências sexuais negativas na infância, adolescência e até na fase adulta podem desenvolver recalques e problemas ginecológicos ou psicossomáticos. Alguns médicos e profissionais da saúde que atuam na área da sexualidade humana, eventualmente indicam os filmes pornográficos para seus pacientes em busca da autossatisfação, principalmente pessoas que desenvolveram frigidez, vaginismo, impotência sexual, falta de libido e de desejo sexual. Por que os especialistas da sexualidade indicam para seus pacientes os filmes pornográficos para lidar com seus problemas sexuais?

Diferentemente desse tipo de produção, o Kama Sutra (2015), importante livro de amor indiano, propõe a satisfação sexual ampliando as possibilidades de prazer, e isso pode ocorrer em alguns materiais sexuais educativos. Talvez essas orientações possam ser um engano, visto que a produção pornográfica é a estimulação do sentido visual e auditivo, destituído de outros sentidos como o tato, o olfato e o paladar. Os limites da pornografia experienciada de maneira solitária pode apresentar "faltas", que são buscadas nos outros. O toque, a busca pelo contato com a pele, a necessidade de beijar ou de buscar a satisfação oral são faltas que os filmes pornográficos não podem proporcionar. Talvez, no futuro, as novas tecnologias possam suprir todas as necessidades humanas que a relação com o outro possa ofertar, mas esse debate cabe em outro texto e contexto.

Horkheimer e Adorno (1985), em "Juliette ou Esclarecimento e Moral", refletem sobre Marques de Sade, iluminista que desencantou seu mundo com seus contos. Trazia em seus escritos a hipocrisia das monarquias que tentava incutir nos camponeses as boas práti-

cas e os bons costumes. Juliette, personagem de Sade, sabia manipular os homens e o sistema social por sua beleza e sensualidade em prol de seus objetivos. Usava os homens como eles faziam com ela. Permitia que a manipulassem como objeto e, como tal, tratava os outros. Logo, não entendia o outro como natureza humana, mas o outro como um universo econômico do qual ela deveria tirar proveito, mas conservava uma superstição:

> Ela reconhece a ingenuidade do sacrilégio, mas acaba por tirar prazer dele. Todo gozo, porém, deixa transparecer uma idolatria: ele é o abandono de si mesmo a uma outra coisa. A natureza não conhece propriamente o gozo: ela não o prolonga além do que é preciso para a satisfação. Todo prazer é social, quer nas emoções não sublimadas quer nas sublimadas, e tem origem na alienação. Mesmo quando o gozo ignora a proibição que transgride, ele tem sempre por origem a civilização, a ordem fixa, a partir da qual aspira retornar à natureza, da qual aquela o protege. (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 100)

A princípio, uma educação da sexualidade por meio dos filmes pornográficos repõe o gozo e o prazer dentro de uma ordem social e econômica, ou seja, na lógica do mundo administrado, que não se insurge, só perpetua a alienação de si mesmo. A natureza segue seu fluxo, mas o social produz um prazer mediado, e quando isso ocorre pelas produções pré-estabelecidas, impede a fantasia, o devaneio e as aventuras que o processo masturbatório pode proporcionar, por exemplo. Nesse processo fantasioso, o indivíduo é o diretor, o roteirista e o cenógrafo de seu espetáculo. As satisfações são encontradas e narradas pelas idealizações e por planos factíveis, próprios de uma natureza eminentemente humana. Como Horkheimer e Adorno (1985, p. 100) esclarecem:

> Os homens só sentem a magia do gozo quando o sonho, liberando-os da compulsão ao trabalho, da ligação do in-

> divíduo a uma determinada função social e finalmente a um eu, leva-os de volta a um passado pré-histórico sem dominação e sem disciplina.

Assim, ensinar a conhecer o corpo e a sexualidade por meio da pornografia é o mesmo que ver o filme de um livro. Considerando toda obra literária como por exemplo, um romance, a descrição das cenas pelo autor, a interpretação e a imaginação do leitor sobre situações do enredo são muito singulares, próprias do sujeito. Os livros que se tornam *bestsellers* são exemplos da produção em série, mas resguarda o elemento fundamental da leitura, a magia e a liberdade que se pode construir junto com os autores. Nessa perspectiva, tivemos nesse século o livro *50 tons de cinza* e suas continuidades; obras que trouxeram elementos excitantes para muitas mulheres. Basicamente, a produção mostra a aceitação do sadomasoquismo nas relações amorosas mediada por contratos de consentimento. O que parece excitante revela a posição de subalternidade das mulheres e repõe a barbárie nas relações de poder e de dominação existentes. Entretanto, o pornográfico na leitura fica no imaginário, como uma possibilidade de escape civilizatório que os filmes pornográficos não podem proporcionar com seus standards. Educar mulheres para o reconhecimento de sua sexualidade e fazê-las descobrir o que as excita por meio da imaginação e da leitura fortalece o ego e seu autoconhecimento, sem a mediação dos padrões das produções pornográficas.

Quando a sexualidade é instigada pelos padrões visuais dos filmes, alguns *standards* podem ser incorporados. Sua imitação passa a ser um modelo de gratificação sexual com o(a) parceiro(a), que passa a exigir que o parceiro faça o mesmo que as coisas presentes nas produções pornográficas. O *princípio de desempenho* é, via de regra, uma instância mediadora para a satisfação do outro, e, quando um não consegue atingir seu clímax, gera conflitos ou insatisfações, elementos ocultados nos filmes.

Para Adorno (2015), os tabus sexuais ainda são intransponíveis diante da moral existente, seja na família, no Estado e na cultura.

Os desejos e fantasias são depositados naqueles grupos que lembram uma sexualidade livre, como os homossexuais, as(os) profissionais do sexo e as crianças.

Como esses grupos representam a liberdade sexual, sofrem ataques e, ao mesmo tempo, são ferozmente defendidas pela sociedade, como as crianças. A violência recai sobre aqueles que lembram uma fragilidade histórica e, por isso, são atacados: os profissionais do sexo, as meretrizes, michês, garotas(os) de programa e prostitutas sempre foram perseguidas(os) por aquilo que faziam, e muitas(os) sofreram apedrejamentos, foram queimadas(os) em fogueiras, assassinadas(os) por motivos morais e de crença ou por motivos fúteis. Representam e sempre representaram uma sexualidade que muitos indivíduos desejam, mas em nome da moral social projetam sua negação e preferem atacar esses grupos. Os homossexuais, os gays e as lésbicas, em geral, representam também a negação e a resistência de uma heteronormatividade cultural. Portanto, estão sujeitos aos chistes, às brincadeiras e à homofobia. Entram nesses grupos os transgêneros, transexuais, Drag Queens e transformistas, que sofrem o preconceito e a discriminação social. Já a criança representa a sexualidade pura, da ordem do carinho e do afeto e, por isto, há indignação da sociedade quando são atacadas ou abusadas sexualmente.

No entanto, a defesa intransigente de uma moral sexual civilizada não pode desnaturalizar o que é pertencente à natureza humana, seu corpo nu. A nudez é uma manifestação natural do corpo e não pode ser confundida com a erotização. O corpo de uma criança é erotizado pela visão do adulto que, segundo Ferenczi (1933) defende que há uma confusão das línguas. O adulto possui a linguagem da paixão e do amor; a criança, por sua vez, emite a linguagem da ternura, do afeto e do carinho. O exercício da sexualização infantil deve se manter em sua ordem de desenvolvimento psicossexual e é o mundo adulto que deve interditá-la quando isso extrapola. Dessa forma, a sexualidade de uma criança ou adolescente não pode ser abusada ou explorada. No código penal brasileiro, fazer sexo com menor de 15 anos é considerado estupro de vulnerável, indepen-

dentemente se essa criança ou adolescente consentiu com a relação sexual. Pela lei, o seu consentimento não é válido, mesmo que filogeneticamente esteja pronta(o) para procriar.

Por outro lado, na sociedade de produção e consumo, por exemplo, as vestimentas são produzidas em grande escala com base nas medidas antropométricas: vestem-nas quem cabe nelas. Cada vez mais observa-se que os comportamentos entre faixas etárias são similares, e desaparecem as fronteiras que a cultura delimitou entre a infância, adolescência e fase adulta. Na infância, há uma adultificação da criança, fazendo com que cada vez mais haja participação ativa de menores de 12 anos em toda vida social. Ficam mais sujeitos à indústria cultural, absorvendo conteúdos inapropriados a sua maturação biopsicossocial. Os pais. voltados ao trabalho e às necessidades de subsistência, consentem e não monitoram o que as crianças estão assistindo e participando. Já os adolescentes buscam os conteúdos adultos e se acham suficientemente maduros para fazerem suas próprias escolhas. Na verdade, no direito brasileiro o adolescente é tratado como a criança, ou seja, pessoas em condição peculiar de desenvolvimento físico, psíquico e social (Eca, 1990). A frouxidão dessas fronteiras ocorre também do adulto com relação à adolescência, como se o tempo permanecesse paralisado no eterno desejo de juventude, uma adultocência vivida por muitos no ideal de estética jovem. Do ponto de vista da epistemologia genética, hoje aceita pelo Estatuto da Juventude, considera-se jovem aquele indivíduo entre 18 e 29 anos. Do ponto de vista moral, cada cultura vai produzindo o homem que quer, e esses limites nos mostram como somos educados por preceitos falsos e limitadores das nossas capacidades. Ao mesmo tempo, as culturas não emancipam o homem e proporcionam uma maior confusão das línguas como citamos, isto é, os ditames culturais passam a ser confusos como nunca.

Assim, o indivíduo pseudoformado não tem discernimento sobre si mesmo e busca a satisfação de seus instintos sexuais reprimidos pela cultura, independentemente do objeto de prazer. Se for uma criança de 9 anos, uma adolescente de 15 anos ou uma mulher

de 37 anos, seu desejo deve ser satisfeito e, por isso, crianças, adolescentes e mulheres passam a ser vítimas potenciais da violência, do trabalho escravo e das diversas formas de exploração sexual.

As questões de gênero têm ganhado atenção na sociedade hodierna. Os direitos das mulheres com as altas taxas de violência e feminicídio fizeram com que, nos municípios, cada vez mais fossem criados serviços e programas voltados para os agressores do sexo masculino. Como Adorno (1995, p. 120-121) adverte:

> É preciso buscar as raízes nos perseguidores e não nas vítimas, assassinadas sob os pretextos mais mesquinhos. Torna-se necessário o que a esse respeito uma vez denominei de inflexão em direção ao sujeito. É preciso reconhecer os mecanismos que tornam as pessoas capazes de cometer tais atos, é preciso revelar 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. Os culpados não são os assassinados, nem mesmo naquele sentido caricato e sofista que ainda hoje seria do agrado de alguns. Culpados são unicamente os que, desprovidos de consciência, voltaram contra aqueles seu ódio e sua fúria agressiva. É necessário contrapor-se a uma tal ausência de consciência, é preciso evitar que as pessoas golpeiem para os lados sem refletir a respeito de si próprias.

A discussão sobre as masculinidades entrou na agenda para deter a barbárie existente. O homem perdeu potência na sociedade e, com isso, na família, na medida em que as economias abriram para as mulheres. Entretanto, o poder e a dominação sempre presentes na educação do gênero masculino pelo patriarcado e machismo estrutural faz com muitos tenham dificuldades de lidar com a nova realidade.

Pode-se considerar que a "ejaculação precoce" tenha relação com o tempo que o gênero masculino de fato tem para cuidar si e dos outros ao seu redor. Na cultura em que "tempo é dinheiro", destinar

tempo para o outro é extremamente dispendioso. O investimento libidinal no outro, principalmente na(o) companheira(o), requer uma energia que, muitas vezes, ele não possui, pois é um indivíduo dessexualizado que se submete aos pequenos prazeres que a cultura pode oferecer. Uma cultura que exige mais da adaptação masculina e uma sexualidade pseudorrealizada faz com que a busca por gratificações imediatas seja incessante. Seja no jogo de futebol ou na conversa no bar com amigos, o tempo gasto com a indústria cultural, seja a expiação dos filmes pornôs, passam ser fugas da realidade.

Observa-se também que a hiperestimulação visual é forte em uma cultura mediada pela televisão, cinema, computadores, tablets e celulares, então não é por acaso que muitos indivíduos possam sofrer suas consequências. A hipótese de que a ejaculação precoce possa ter alguma relação com o processo de educação, em que os indivíduos foram educados para dar uma dimensão maior do que a própria coisa tem de fato. O corpo responde por aquilo que apreendeu e, no caso da excitação sexual, o indivíduo não consegue conter seus desejos e impulsos, porque a educação pela pornografia visual pede um desempenho semelhante e as expectativas do indivíduo em relação a si mesmo são frustradas.

Marcuse propunha que, com o avanço da tecnologia, os trabalhadores poderiam trabalhar menos e destinar sua energia libidinal para cultura geral, como às artes, à formação e a outras formas de autorrealização. Contudo, no *mundo administrado* os indivíduos são condicionados aos pequenos prazeres e se submetem ao voyeurismo social, que são formas de expiação sobre a vida dos outros, comuns nas redes sociais e em programas de televisão como o "Big Brother".

O voyeurismo social é alimentado pelo acesso às tecnologias de informação e à internet e, com isso, às redes sociais e a sites diversos que possibilitam um acesso a uma infinidade de informações, imagens, vídeos, sons e formas de interação virtual. A internet pode ser considerada como um lugar que pode levar a caminhos importantes para a formação do indivíduo, mas, ao contrário, ela também pode levar a caminhos estranhos e perniciosos, como às produções porno-

gráficas. Acentua-se que muitas crianças e adolescentes têm acesso ilimitado aos conteúdos da internet, inclusive aos sites pornográficos.

Quando a sexualidade é instigada desde cedo pelos padrões visuais dos filmes, elas podem ser incorporadas e sua imitação passa a ser um modelo a ser seguido para a gratificação sexual com o(a) parceiro(a), que passa a exigir os *standards* presentes nas produções pornográficas. O *princípio de desempenho* é, via de regra, uma instância mediadora para a satisfação do outro.

Nos Serviços de Proteção às Vítimas de Violência (SPVV) da cidade de São Paulo, os técnicos trazem vários casos de crianças e adolescentes que acessam esses conteúdos. Cada vez mais, casos de violência sexual são cometidos por crianças e adolescentes vitimizando seus semelhantes. Os *standards* das produções pornográficas generalizam um tipo de indivíduo-objeto e tornam a pessoa uma coisa, deixando de considerá-la como natureza humana. Isso é uma forma de barbárie social que assistimos na cultura.

Em mais um dia de supervisão de casos sobre violência sexual contra algumas crianças, um técnico do SPVV trouxe a seguinte situação: o genitor perdeu emprego e contraiu uma dívida na pandemia da covid-19. Sem possibilidades de rendimento, pensou na oportunidade de fazer vídeos sexuais com seus filhos para vender para o mercado da pedofilia. Esses produtos são veiculados para sites ou endereços não identificados vendidos pela *Deep Web* e/ou *Dark Web*. A polícia federal brasileira encontrou as fotos das crianças em redes sociais da genitora e conseguiu rastrear e prender o pai por práticas de pornografia infantil. O desespero de muitos pais e chefes de família de usarem seus filhos para ganhar dinheiro é correto? Claro que não! Pode-se pensar nas distorções que um sistema desigual como é o Brasil, todavia podemos pensar nas condições pré-existentes que leva milhares de pessoas a cometerem violências desse tipo:

> O ato do criminoso comum é obtuso, pessoal, imediatamente destrutivo. É provável que a substância viva, que é a mesma em cada um, não conseguisse fugir a uma pressão da constituição física e do destino individual com a

> mesma força da pressão que levou o criminoso a esses atos extremos, de tal sorte que qualquer um de nós teria agido do mesmo modo que o assassino, não houvesse um feliz encadeamento de circunstâncias nos concedido a graça do discernimento. (Horkheimer; Adorno, 1985, p. 211)

Outro caso que não é incomum nas escolas foi trazido pelo Conselho Tutelar. Trata-se de um menino de 11 anos que ataca sexualmente colegas, passando a mão em suas partes íntimas. A mãe é chamada e, depois da conversa com o diretor, a genitora espanca o filho e o caso é denunciado no Conselho Tutelar. Após a verificação de algumas entrevistas com a mãe e o menino, descobre-se que o menino é um consumidor ávido de pornografia na internet. O garoto tem outros problemas de conduta na escola e na vizinhança, e um trabalho começa a ser feito. A mãe passa a monitorar o filho e seu acesso às redes sociais, e a busca dele, na verdade, era da figura do pai que nunca conheceu.

Considerando a infância e adolescência como fase fundamental de formação, para inclusive se contrapor a barbárie social, vamos trazer uma discussão sobre a exploração sexual de crianças e adolescentes e as novas formas de pornografia no contexto das redes sociais que influencia as novas gerações e incorporando esses padrões de comportamento.

A exploração é caracterizada pela relação sexual de uma criança ou adolescente com adultos mediada pelo dinheiro ou pela "troca de favores". Essa prática tem sido milenarmente denominada de "prostituição". Entretanto, o termo prostituição engloba várias modalidades de práticas sexuais mediadas por dinheiro ou troca de favores. O termo, que ficou pejorativo, foi gradativamente trocado para "programas sexuais". A Organização Internacional do Trabalho (Oit) coloca a exploração sexual de crianças e adolescentes como uma das "piores formas de trabalho infantil" (Libório; Sousa, 2004). Destacamos que, nas relações desiguais de poder e dominação social ocorridas na sociedade, não cabe denominar uma menina como "prostituta", mas, sim, como objeto da exploração sexual, ou seja, ela é "prostituída" por um sistema que impede seu pleno desenvolvimento.

O *mundo administrado*, que funciona na lógica da oferta e da procura, não faz distinção entre quem vai se beneficiar e quem vai perder. Como a prostituição é histórica e necessária para manter a ordem, a família e o Estado, sua função continua potente, mesmo que o fetiche de muitos adultos seja ter acesso às relações sexuais com "novinhas" ou garotos de programas. O mercado da exploração sexual irá buscar, principalmente nas camadas mais pobres ou vulneráveis da sociedade, pessoas que serão objetos dos prazeres dos outros.

Portanto, o comércio eletrônico da pornografia, especialmente infanto-juvenil é um negócio que rende bilhões de dólares anualmente para produtores e empresas que atuam no ramo, envolvendo desde esquemas amadores até redes criminosas de alta complexidade (Libório; Sousa, 2004). Existem variadas formas de manifestação do fenômeno na internet, que podem ser encontradas pelos descritores como "erótica", como a exploração artística do nu infantil, permitida em muitos países, passando pelos catálogos de "modelos" em pacotes internacionais de turismo sexual, até a difusão de imagens de abuso sexual de crianças de tenra idade em cenas de sexo bizarro, sadomasoquismo e outras perversões sexuais na Deep Web e Dark Web.

O mercado que atua na área vai diversificando uma gama de possibilidades de venda do corpo e de relações sexuais que podem ser expostas nas redes sociais, sites e em todas as formas de divulgação na internet nas quais estão as formas de estandardização da sexualidade. Entre elas, destaca-se: OnlyFans, que consiste em um serviço de conteúdo por meio de assinatura, cuja gestão é feita na Inglaterra. Os precursores desse serviço podem ganhar dinheiro de outros usuários do site que assinam seu conteúdo. Passou a ser popular na indústria de entretenimento de adultos, principalmente na venda de imagens do corpo, mas também hospeda conteúdo de outros gêneros. Existe uma cultura que incentiva seu uso por meio da exposição de celebridades nesse tipo de negócio. Evidenciamos, também, o nudes, que é a prática de enviar imagens do corpo nu para pessoas de forma consentida, ou a exposição indevida, sem o conhecimento da pessoa que está sendo exposta nas imagens. É uma prática que

ocorre mais entre adolescentes e jovens e pode ser uma moeda de troca, de suborno e de opressão contra aqueles que se expõem nas redes sociais, como a pornô- vingança conhecida por pornografia de vingança. Esta pode ser definida por "imagens íntimas consensualmente entregues a um parceiro que, posteriormente, as distribui sem o seu consentimento". É possível atrelar a essa definição a distribuição de vídeos, e não necessariamente a sua publicação ou compartilhamento deverá ter sido por um parceiro amoroso ligado à vítima, embora na maioria dos casos ocorridos o agressor possuía vínculos afetivos com a agredida (Dos Santos *et al*., 2021). Outra forma é o sexting, outro conceito que surgiu com a criação dos smartphones, redes sociais e meios de comunicação como WhatsApp e Telegram. Unindo os conceitos de sex, que na língua inglesa significa sexo, e texting, escrever, esse tipo de comportamento seria basicamente prática sexual por meio de mensagens de texto. Outro fenômeno é o chamado cyberbullying que se trata da prática de bullying por meio de ambientes virtuais, como redes sociais e aplicativos de mensagem. O bullying consiste em perseguição, humilhação, intimidação, agressão e difamação sistemática. Quando esses problemas saem da esfera da convivência física e passam para a esfera da convivência virtual, temos o cyberbullying, comum entre os jovens por conta da popularização do acesso à internet e do uso massivo das redes.

Por mais argumentos racionais em defesa de uma sexualidade livre, o mundo administrado utiliza-se dos standards nos produtos sexuais como uma vingança ao corpo, que deve ser sacrificado e morto.

> Não se pode mais reconverter o corpo físico (korper) no corpo vivo (leib). Ele permanece um cadáver, por mais exercitado que seja. A transformação em algo de morto, que se anuncia em seu nome, foi uma parte desse processo perene que transformava a natureza em matéria e material. As obras da civilização são o produto da sublimação, desse amor-ódio adquirido pelo corpo e pela terra, dos quais a dominação arrancou todos os homens. (Horkheimer; Adorno, 1985, p. 218)

No mundo administrado, que cultiva a indústria cultural e a indústria sexual, não há espaço para uma educação sexual séria e comprometida. Portanto, colhe os horrores das produções de massa, incentiva as violências, a dominação, a exploração e deforma pessoas, transformando-as em mortos-vivos, alienados de seu próprio corpo e de sua sexualidade.

Referências

ADORNO, Theodor W. **Sociologia**. São Paulo: Ática, 1994.

ADORNO, Theodor Wiesengrund. **Educação e Emancipação**. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 1995.

ADORNO, Theodor Wiesengrund. **Ensaios sobre Psicologia Social e Psicanálise**. São Paulo: Unesp, 2015.

ADORNO, Theodor Wiesengrund. Los Tabus Sexuales y El Derecho Hoy. *In*: ADORNO, Theodor Wiesengrund. **Intervenciones:** Nueve Modelos de Critica. Caracas-Venezuela: Ed. Monte Avila, 1969.

AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION. **DSM V - Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais**. Porto Alegre-RS: Ed. Artmed, 2014.

BRASIL. **Código Penal** – Lei 2.848/40. Disponível em: https://bit.ly/3Z918TL. Acesso em: 13 jun. 2022.

BRASIL. Eca - **Estatuto da Criança e do Adolescente** – Lei 8.069?90. Disponível em: https://bit.ly/3ZUT9un. Acesso em: 15 jun. 2022.

BRASIL. **Estatuto da Juventude** – Lei 12.852/2013. Disponível em: http://bit.ly/3ll8jdu. Acesso em: 15 jun. 2022.

CHAUÍ, Marilena. **Repressão Sexual**. São Paulo: Brasiliense, 1984.

DOS SANTOS, Isabôhr Mizza Veloso; SANTOS, Isabella Ayezza Veloso dos; FERREIRA, Camilla Curi Gonçalves. **A pornografia de vingança na atualidade:** a sexualidade feminina criminalizada nas redes do ciberespaço in Debates sobre gênero e sexualidade na sociedade contemporânea [livro eletrônico]: volume 1 / Organizadora Patrícia Gonçalves de Freitas. – Rio de Janeiro, RJ: e-Publicar, 2021.

FERENCZI, Sandor. **Confusão de língua entre os adultos e a criança (1933) a linguagem da ternura e da paixão**. 1933. Disponível em: https://bit.ly/3JgieJ6. Acesso em: 13 jun. 2022.

FERRARI, Dalka Chaves de Almeida; VECINA, Tereza Cristina Cruz (orgs.). **O fim do silêncio na violência familiar:** teoria e prática. São Paulo: Ágora, 2002.

FREUD, Sigmund. **Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, análise fragmentária de uma histeria ("o caso dora") e outros textos [1901-1905]** Obras completas volume 6. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

HERAUSSE, Francois. **Kama Sutra Moderno**. São Paulo: Ed. Planeta, 2014.

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor Wiesengrund. **Dialética do Esclarecimento**. Rio de janeiro: Jorge Zahar editor, 1985.

JAMES, Erika Leonard. **50 Tons de cinza**. Rio de Janeiro: Ed. Intrínseca, 2012.

LIBÓRIO, Renata Maria Coimbra; SOUSA, Sônia Margarida Gomes. **A Exploração Sexual de crianças e adolescentes no Brasil:** reflexões teóricas, relatos de pesquisas e intervenções psicossociais. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2004.

MARCUSE, Herbert. **Eros e Civilização**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

SEÇÃO IV

ESCRITOS SOBRE EDUCAÇÃO

10. DEMOCRACIA, EDUCAÇÃO E RESISTÊNCIA: NOTAS A PARTIR DE THEODOR ADORNO

Estelamaris Brant Scarel
Sílvia Rosa Silva Zanolla

Pensar é, já em si, antes de todo e qualquer conteúdo particular, negar, é resistir ao que lhe é imposto.
(Adorno, 2009a)

Introdução

A democracia e a educação, não obstante consistirem em dois conceitos revestidos de profunda historicidade e de se imbricarem, pois cada um desses dois termos mantém estreita inter-relação com o outro, consistem em dois vocábulos que, ao serem submetidos à análise, impõem que se tenha extremo cuidado e rigor para com eles, visto que ambos se constituem como mediadores de processos emancipatórios e de aprendizagem do exercício da liberdade e da humanização.

Tendo-se a afirmação acima como ponto de partida, este capítulo visa, primeiramente, fazer uma aproximação histórica e bastante ampla aos conceitos de democracia e educação. Em segundo, ancorando-se na Teoria Crítica da Sociedade, em especial, em dois textos adornianos, procura destacar os principais motivos que concorreram para a debilitação tanto da concepção de democracia como do sentido de educação. Por último, à guisa de conclusão, objetiva apontar as condições de possibilidade do exercício de uma educação de cunho mais democrático.

Democracia e educação: visão panorâmica

O termo democracia, segundo Izidro Pereira (1998), deriva do grego (*demos* 'povo' + '*kratía'* poder, força). É um conceito que, a despeito de sua origem antiga e de, também, haver passado por grandes transformações, ainda mantém os reflexos de uma de suas mais significativas ramificações iniciais, isto é, a que se fundamenta na obra *Política* (2016), de Aristóteles (384-322 a. C.), e com a qual concorrem outras duas, que são a do período Medieval (séculos V ao XV) e a de Maquiavel (1469-1527). Na contemporaneidade, essas três correntes teóricas podem ser sintetizadas da seguinte maneira:

> a) A teoria clássica, divulgada como teoria aristotélica, das três formas de Governo, segundo a qual a Democracia, como Governo do povo, de todos os cidadãos, ou seja, de todos aqueles que gozam dos direitos de cidadania, se distingue da monarquia, como Governo de um só, e da aristocracia, como Governo de poucos; b) a teoria medieval, de origem romana, apoiada na soberania popular, na base da qual há a contraposição de uma concepção ascendente a uma concepção descendente da soberania conforme o poder supremo deriva do povo e se torna representativo ou deriva do príncipe e se transmite por delegação do superior para o inferior; c) a teoria moderna, conhecida como teoria de Maquiavel, nascida com o Estado Moderno na forma das grandes monarquias, segundo a qual as formas históricas de Governo são essencialmente duas: a monarquia e a república. (Bobbio; Matteuci; Pasquino, 2000, p. 319)

O que se extrai dessa exposição não é somente a constatação de que se trata de diferentes contextos e de distintas concepções acerca da democracia, mas principalmente que, subjacente a ela, repousa a ideia de que a problemática acerca da democracia, assim como da sua relevância para o norteamento da vida em sociedade, transformou-se em objeto de preocupação desde os períodos históricos mais

longínquos. Por isso, qualquer análise tanto sobre o sentido como a respeito da validade da democracia jamais "[...] pode prescindir de uma referência, ainda que rápida, à tradição" (Bobbio; Matteuci; Pasquino, 2000, p. 320).

A partir desse raciocínio e, ainda, com base nas raízes apontadas a pouco, volta-se o olhar para a modernidade e explicita-se que a noção de democracia vai se consolidando gradativamente entre as teorias políticas dos séculos XVII com John Locke, para o qual o poder legislativo deveria ser exercido por representantes; XVIII com Jean Jacques Rousseau, que, por meio de sua doutrina da soberania popular, advoga a ideia de que o poder de legislar originaria diretamente dos cidadãos, consolidando-se, por fim, no século XIX, sob a perspectiva do liberalismo clássico de um lado, e do socialismo do outro (Bobbio; Matteuci; Pasquino, 2000).

De acordo com os três cientistas políticos acima referenciados, o ponto de partida para o entendimento do sentido de democracia foi a visão liberal de Estado que pode ser detectada, por exemplo, no discurso de Benjamin Constant (1833-1891), denominado de "A liberdade dos antigos comparada com a dos modernos". Na concepção de Bobbio, Matteuci e Pasquino (2000, p. 323), para o militar e político brasileiro Benjamin Constant, autor da expressão de ideal positivista "ordem e progresso" na bandeira brasileira,

> [...] a liberdade dos modernos, que deve ser promovida e desenvolvida, é a liberdade individual em sua relação com o Estado, aquela liberdade de que são manifestações concretas as liberdades civis e a liberdade política (ainda que não necessariamente estendida a todos os cidadãos) enquanto a liberdade dos antigos, que a expansão das relações tornou impraticável, e até danosa, é a liberdade entendida como participação direta na formação das leis através do corpo político cuja máxima expressão está na assembleia dos cidadãos.

Embora essa visão de Estado liberal se constitua no ponto de partida, é a noção de democracia rousseauniana que vai se coadunando

com o ideário liberal, isto é, a de uma democracia direta emanada da vontade dos cidadãos. Assim, essa perspectiva de democracia vai se desenvolvendo com outros autores liberais, tais como Tocqueville (1805-1859), que, a partir de sua obra *A Democracia na América* (1988), concebe democracia como a igualdade de oportunidades, e o utilitarista Stuart Mill (1806-1873), que enfatiza a liberdade e o individualismo em sua obra *Sobre a Liberdade* (2010), visando ao aprimoramento da democracia, culminando na ideia de que

> […] a única forma de Democracia compatível com o Estado liberal, isto é, com o Estado que reconhece e garante alguns direitos fundamentais, como são os direitos de liberdade de pensamento, de religião, de imprensa, de reunião, etc., fosse a Democracia representativa ou parlamentar. (Bobbio; Matteuci; Pasquino, 2000, p. 323)

A partir dessa curta digressão pode-se constatar que, ao longo de sua trajetória histórica, a visão de democracia liberal conseguiu lograr mais "uma transformação quantitativa do que qualitativa" (Bobbio; Matteuci; Pasquino, 2000, p. 324) no que tange ao regime representativo. Isso porque não somente as sociedades se complexificaram, mas sobretudo porque, conforme a visão de Neumann (1969, orelha),

> Dentro do Estado democrático flutuam setores que se podem identificar como infiltrações do Estado autoritário. O modelo clássico do Estado democrático já não cabe dentro dos moldes avassaladores da sociedade industrial moderna, que passou a ser a força que pretende a regulação absoluta da própria vida.

Para esse estudioso de teoria política, o século XX foi testemunha das mais extremas experiências de confronto à democracia, por meio da irrupção dos "[…] movimentos políticos mais desumanos e mais irracionais de toda a história do Ocidente, de que o nazismo ficou sendo o exemplo mais contundente" (Neumann, 1969, orelha).

A questão que emerge da afirmação acima é a seguinte: até que ponto é possível se fazer representar democraticamente diante de um Estado, aqui considerado como uma estrutura jurídico-política cujo alicerce é o poder, segundo a perspectiva psicológica contida na obra *O príncipe* (1979) de Maquiavel, que se absolutiza cada vez mais frente aos seus representados?

Em face da exiguidade da presente análise, não se pretende buscar a resposta para essa questão com a profundidade que ela requer, mas tão somente pensar, a partir dela, sobre as condições de possibilidade de uma educação para o exercício da democracia. Porém, antes disso, é preciso que se lance um breve olhar para o seu sentido histórico.

No sentido para o qual essa reflexão encaminha-se, considera-se a educação como o fenômeno que media a apropriação dos saberes que foram historicamente acumulados. Por isso, ela consiste no recurso que as sociedades, em geral, possuem para que a cultura amealhada pelo homem ao longo da humanidade não seja, por um lado, destruída e, por outro, seja transmitida de geração em geração. Dessa forma, "[…] a educação não é uma propriedade individual, mas pertence por essência à comunidade" (Jaeger, 2013, p. 2). É exatamente dessa essência que emana seu caráter de mediadora para manutenção da historicidade humana, bem como de sua cultura e de todo o processo civilizatório resultante dessa evolução. Daí o seu caráter político, em face de a Educação contribuir tanto com a difusão da cultura, quanto com a formação do caráter das pessoas e, em grande medida, com o controle e transmissão das regras sociais, sendo, por isso, um "[…] fenômeno socialmente determinado" (Charlot, 1983, p. 21). Dessa maneira, a educação é essencial para a consolidação de qualquer democracia, uma vez que ela, como mediadora da cultura construída pelo homem,

> […] participa na vida e no crescimento da sociedade, tanto no seu destino exterior como na sua estruturação interna e desenvolvimento espiritual, e, uma vez que o desenvolvimento social depende da consciência dos valores que regem a vida humana, a história da educação está essencialmente

> condicionada pela transformação dos valores válidos para cada sociedade. À estabilidade das normas válidas corresponde a solidez dos fundamentos da educação. Da dissolução e destruição das normas advém a debilidade, a falta de segurança e até a impossibilidade absoluta de qualquer ação educativa. (Jaeger, 2013, p. 2)

Isso impõe à Educação a necessidade de não apenas privilegiar a sua função primordial, que é a de participar e de contribuir com a transformação social de uma maneira ampla, mas também requer-se dessa instância da vida coletiva a responsabilidade de não se submeter aos desígnios de ideologias antidemocráticas, porquanto comprometidas com processos racionalmente objetivos que visam forjar espíritos bem adaptados e destituídos de autoconsciência, por conseguinte, facilmente inclinados a desenvolverem tendências regressivas, conforme já se vem pontuando. Segundo Adorno e Horkheimer (1985, p. 47), esse processo regressivo

> [...] nada mais é senão a incapacidade de poder ouvir o imediato com os próprios ouvidos, de poder tocar o intocado com as próprias mãos: a nova forma de ofuscamento que vem substituir as formas míticas superadas. Pela mediação da sociedade total, que engloba todas as relações e emoções, os homens se reconvertem exatamente naquilo contra o que se voltara a lei evolutiva da sociedade, o princípio do eu: meros seres genéricos, iguais uns aos outros pelo isolamento na coletividade governada pela força.

Essa afirmação leva à dedução de que são exatamente contextos iguais a esses, em que se aniquila a capacidade de reação dos sujeitos a partir do uso do poder, que geram atitudes extremas como as que foram postas em evidência por Adorno (1995a), por meio do texto denominado "Educação após Auschwitz", texto este que, na sua reflexão inicial, destaca, para além da necessidade, a urgência de a Educação tornar Auschwitz a sua causa primeira. Nesse sentido, o frankfurtiano expõe o seguinte:

> Qualquer debate acerca de metas educacionais carece de significado e importância frente a essa meta: que Auschwitz não se repita. Ela foi a barbárie contra a qual se dirige toda a educação. Fala-se da ameaça de uma regressão à barbárie. Mas não se trata de uma ameaça, pois Auschwitz foi a regressão; a barbárie continuará existindo enquanto persistirem no que têm de fundamental as condições que geram esta regressão. (Adorno, 1995a, p. 119)

Mais de meio século separa essa preocupação do autor tanto com o estado de barbarização em que o sujeito recaíra como, ainda, com a tarefa educacional no que concerne à reversão desse quadro caótico de profundo extremismo. Não obstante, observa-se que a Educação, no contexto contemporâneo, não somente vem negligenciando tal exigência — o que confronta a sua vocação precípua de participante da comunidade, por meio de um trabalho de mediação tanto dos conhecimentos e técnicas em geral como dos valores que a cultura humana considerou como imprescindíveis para a perpetuação de sua história — como, também, vem se tornando cada vez mais débil frente aos apelos do capital e da indústria cultural, transformando-se, dessa forma, em um grande negócio.

A consequência desse processo de rendição ao mercado vem resultando no seu reverso, pois, ao invés de tornar os sujeitos mais livres e autônomos pela autorreflexão crítica, ela os transforma em reféns do mundo objetivo.

Infere-se que essa perspectiva opressora não só concorre com a multiplicação de mecanismos antidemocráticos, mas, além disso, contribui para a fragilização da subjetividade.

> Pelo processo de alienação, ocorre uma inversão de sentidos: objetividade à subjetivação e vice e versa, traduzindo a relativização de ambas as instâncias, mas que consolida adaptação humana pela conciliação entre sujeito e objeto. (Zanolla, 2015, p. 457)

Essas considerações dão a dimensão não somente do caráter histórico e, portanto, dinâmico do qual se revestem a educação e a formação, mas, acima de tudo, evidenciam que ambas possuem a tarefa eminente e intransferível de dar um sentido mais humanizado à vida em sociedade por intermédio de um trabalho de mediação dos conhecimentos de forma democrática. Tal afirmação abre a possibilidade deste questionamento: será que, ainda, é plausível pensar em uma educação para a resistência diante dessa incontestável debilitação da democracia? É o que se perscrutará a seguir.

Notas sobre a educação para a resistência em Theodor Adorno

Antes de se proceder ao exame do objeto acima referido é preciso que se faça uma ressalva, isto é, Adorno em toda sua obra de pensamento não se detém em conceituar democracia, mas em refletir sobre os fatores subjetivos que geram tendências antidemocráticas como, por exemplo, as inclinações para o autoritarismo e para o fascismo (Adorno *et al*., 2009b). Essa preocupação com o fascismo latente pode ser detectada, em especial, em uma pesquisa empírica realizada durante os anos de 1944 a 1947, coordenada por Adorno em conjunto com psicólogos clínicos e sociais da Universidade da Califórnia em Berkeley, a qual foi denominada de *A Personalidade Autoritária*, sendo publicada primeiramente em 1950 (Carone, 2001). Para a Psicologia Social, a obra *A Personalidade Autoritária*

> […] quer pela sua compleição teórica […] quer pela utilização e escalas de medição do anti-semitismo, etnocentrismo, conservadorismo político-econômico e do próprio fascismo, parece estar colocando diante dos nossos olhos a permanente exigência de ir aos fatos, testar os instrumentos, corroborar os resultados, reformar os testes, verificar correlações estatísticas, analisar quantitativa e qualitativamente os dados empíricos, variar as amostras, etc. (Carone, 2001, p. 10)

Observa-se que se trata de uma declaração não apenas irrefutável, mas principalmente atual, em virtude dos profundos extremismos em que o contexto contemporâneo vem vivenciando, impondo-lhe, assim, inúmeros desafios. Por isso, tomando-se como referência a afirmação acima, salienta-se que doravante a presente análise privilegiará dois textos contidos na obra adorniana denominada "Educação e Emancipação" (1995a). O primeiro deles, intitulado "Educação – para quê?", o qual resulta de um debate realizado na Rádio de Hessen entre o filósofo e sociólogo Theodor Adorno (1995a) e Hellmut Becker (1914-1993), presidente das Escolas Superiores de Educação Popular da Alemanha, que foi transmitido em 26 de setembro de 1966.

O segundo é fruto de um outro debate também realizado com Hellmut Becker e transmitido em 13 de agosto de 1969, e recebeu o mesmo título do livro póstumo, isto é, "Educação e Emancipação" (Adorno, 1995a).

Quanto ao primeiro, registra-se que a discussão foi encabeçada por Becker e apresenta uma preocupação com referência ao planejamento educacional na Alemanha daquele período. Na sua exposição, o educador afirma que o mencionado planejamento estava se revestindo de aspectos mais quantitativos do que qualitativos. No entanto, segundo seu ponto de vista, nenhum planejamento educacional poderia deixar à deriva os pormenores relativos ao conteúdo. Ainda, acrescenta, em outras palavras, que todo planejamento quantitativo necessita caracterizar-se também de aspectos qualitativos. Embora comungue da mesma inquietação, Adorno (1995a, p. 139) adverte seu debatedor que o objetivo do debate devesse recair não sobre os "fins da educação", porém "para onde a educação deve conduzir"? Isso porque, consoante a sua visão, "[…] uma vez perdido este 'para quê', ele não pode ser simplesmente restituído por um ato de vontade, erigindo um objetivo educacional a partir do seu exterior" (Adorno, 1995a, p. 140).

Cinquenta e dois anos distam essas inquietações do contexto atual e o que se percebe é que de lá para cá os planejamentos educa-

cionais, ao invés de se preocuparem com o "para quê", ou seja, com dimensões qualitativas, vêm se comprometendo cada vez mais com políticas públicas envolvidas com os fins econômicos, por isso filiadas à ideologia da preparação para o mercado, visando ao lucro, à exploração da força de trabalho, marxianamente expressando, portanto, ao privilégio de uns poucos e exclusão de muitos.

Com efeito, essa ideologia dos fins em detrimento dos meios está contribuindo progressivamente para a instalação de uma crise mundial na educação, em virtude do ofuscamento por parte tanto dos países que se encontram preocupados com o aumento do seu Produto Interno Bruto – PIB, tendo como consequência o seguinte:

> Estão ocorrendo mudanças radicais no que as sociedades democráticas ensinam a seus jovens, e essas mudanças não têm sido bem pensadas. Obsecados pelo PNB, os países – e seus sistemas de educação – estão descartando, de forma imprudente, competências indispensáveis para manter viva a democracia. Se essa tendência prosseguir todos os países logo estarão produzindo gerações de máquinas lucrativas, em vez de produzirem cidadãos íntegros que possam pensar por si próprios, criticar a tradição e entender o significado dos sofrimentos e das realizações dos outros. É disso que depende o futuro da democracia. (Nussbaum, 2015, p. 3-4)

Não se está e nem se pretende reivindicar aqui aquele tipo de formação burguesa tal como foi idealizada por Humboldt (1769-1859), isto é, uma formação, conforme Adorno (1995a) explícita, inclinada para uma espécie de harmonia entre aquilo que funciona na realidade social e as pessoas formadas. Mesmo porque isso já não seria mais possível de ser vislumbrado, em razão das atuais condições sociais sob o domínio do capitalismo tardio (Adorno, 1986) e, na sua esteira, os inúmeros mecanismos de controle e de alienação gerados pela indústria cultural, corroborando, assim, para a ampliação dos processos pseudoformativos com vistas à adaptação dos indivíduos ao sistema. Ora, entende-se que é justamente contra

essa integração total voltada para a adaptação que a educação deve direcionar todos os seus esforços. Para Adorno (1995a, p. 145):

> […] entre os jovens e, sobretudo, entre as crianças encontra-se algo como um realismo supervalorizado – talvez o correto fosse: pseudo-realismo – que remete a uma cicatriz. Pelo fato de o processo de adaptação ser tão desmesuradamente forçado por todo o contexto em que os homens vivem, eles precisam impor a adaptação a si mesmos de um modo dolorido, exagerando o realismo em relação a si mesmo, e, nos termos de Freud, identificando-se ao agressor. A crítica deste realismo supervalorizado parece-me ser uma das tarefas educacionais mais decisiva.

Nesse tocante, Adorno (1995a) expõe que esse trabalho de enfrentamento à pseudoformação (*Halbbildung*) deve ser posto em prática já desde a infância exatamente porque é nessa fase que a criança está sujeita à aquisição de algumas cicatrizes psicológicas e formativas que lhes acarretam futuramente dificuldades para o exercício não somente de experiências intelectuais, no sentido kantiano — que se refere à capacidade de o sujeito, mediante a autorreflexão crítica, não se separar do objeto de sua representação —, mas, sobretudo, para a autodeterminação do espírito, para a individuação e para a tolerância. Em outras palavras:

> A constituição da aptidão à experiência consistiria essencialmente na conscientização e, desta forma, na dissolução desses mecanismos de repressão e dessas formações reativas que deformam nas próprias pessoas sua aptidão à experiência. Não se trata, portanto, apenas da ausência de formação, mas da hostilidade frente à mesma, do rancor frente àquilo de que são privadas. (Adorno, 1995a, p. 150)

Reitera-se que hoje o diagnóstico que se apresenta sinaliza para uma profunda regressão dos sentidos, consoante à visão freudiana,

impondo aos indivíduos a necessidade mimética de adaptação, conformismo, resignação frente à realidade. Com efeito, tal estado de debilidade culmina na mais deprimente inoperância do pensamento, que se dilui no coletivo como um fantasma. Em outras palavras, Adorno (2003, p. 194) afirma que:

> A impaciência perante a teoria que se manifesta neste regresso não impulsiona o pensamento para além de si próprio. Ao esquecer-se dele, essa impaciência regride para um estado anterior do pensamento. Para o indivíduo isso torna-se mais fácil pela sua capitulação perante o coletivo com o qual se identifica. Escapa assim a reconhecer a própria impotência; os poucos julgam-se muitos. Este ato, pensamento não firme, é resignativo.

Diante dessa perspectiva opressora, resta para o indivíduo, além de uma profunda angústia, a falsa ilusão de pertencimento ao coletivo. Assim, consagra-se a liquidação do sujeito em sua rendição à sociedade administrada pela racionalidade técnica e antidemocrática. Na concepção de Adorno (2003, p. 195):

> A sensação de uma nova segurança paga-se com o sacrifício do pensamento autônomo. É enganador o consolo de que se pensa melhor no contexto da ação coletiva: o pensamento, como mero instrumento de ações, embota-se, como toda a razão instrumental.

Esse estado de rendição frente à racionalidade instrumental, obviamente, não elimina a possibilidade do travamento do combate a ela, pelo contrário, é dessa letargia que emergem situações capazes de confrontá-la. "O pensamento aberto aponta para além de si mesmo" (Adorno, 2003, p. 195). Nesse sentido, urge para a educação que ela prime por um trabalho formativo para a experiência. Segundo Adorno (1995a, p. 151), "[…] a educação para a experiência é idêntica à educação para a emancipação".

Essa assertiva estabelece uma profunda conexão com o segundo texto que será objeto de análise doravante, isto é, "Educação e Emancipação" (1995a). No seu preâmbulo, Adorno (1995a, p. 169), com base em Kant, afirma o seguinte:

> A exigência de emancipação parece ser evidente numa democracia. Para precisar a questão, gostaria de remeter ao início do breve ensaio de kant intitulado 'Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?'. Ali ele define a menoridade ou tutela e, deste modo, também a emancipação, afirmando que este estado de menoridade é auto-inculpável quando sua causa não é a falta de entendimento, mas a falta de decisão e de coragem de servir-se do entendimento sem a orientação de outrem.

Essa declaração enseja o seguinte questionamento: diante de uma realidade eivada de tendências extremamente opressoras e alienantes, principalmente sob a égide da "ofensiva neoliberal", modelo totalmente incompatível com as instituições democráticas, conforme Netto (2012), até que ponto é possível engendrar-se potenciais de resistência a esse estado de barbarização?

Com efeito, consoante já se vem pontuando, a barbárie, para Adorno (1995), é exatamente o estado de extremismo, ou melhor, de regressão dos instintos, que impede quaisquer possibilidades de combate, em virtude justamente de o sujeito haver retornado ao mais flagrante estado de primitivismo. Ao interpretar Freud, Adorno (2003, p. 195) afirma que "[...] quem regride não atingiu o objeto das suas pulsões. A regressão é objetivamente renúncia, mesmo que se considere o contrário e propague ingenuamente o princípio do prazer".

Por isso, há a necessidade de uma educação que se contraponha pela resistência a esse estado de coisas. Daí a exigência de a educação pautar-se pelo princípio da conquista da maioridade e do desenvolvimento da autonomia do sujeito com base no esclarecimento geral, confrontando não somente as inclinações ao "princípio do prazer", de acordo com Freud (2010), mas, acima de tudo, contribuindo com a demolição de inúmeros tabus existentes nas socie-

dades, tais como: o preconceito, a intolerância religiosa e de ideias, a depredação ambiental, o genocídio, enfim, quaisquer formas de extremismos e, consequentemente, de impedimento da emancipação. Com isso, não se está falando e nem se pretende que se persiga a emancipação por meio do oferecimento de uma "escola para todos", porém, ao contrário, se está perspectivando uma educação a favor da autonomia individual e contra os inúmeros mecanismos de fragilização do eu, freudianamente expressando. Na concepção de Adorno (1995a, p. 181),

> [...] é preciso começar a ver efetivamente as enormes dificuldades que se opõem à emancipação nesta organização de mundo [...] O motivo evidentemente é a contradição social; é que a organização em que vivemos continua sendo heterônoma, isto é, nenhuma pessoa pode existir na sociedade atual realmente conforme suas próprias determinações; enquanto isto ocorre, a sociedade forma as pessoas mediante inúmeros canais e instâncias mediadoras, de um modo tal que tudo absorvem e aceitam nos termos desta configuração heterônoma que se desviou de si mesma em sua consciência. É claro que isto chega até as instituições, até a discussão acerca da educação política e outras questões semelhantes.

Como se pode observar, trata-se de uma constatação nada alentadora. Por isso, ela impõe não somente uma autorreflexão crítica profunda sobre as suas causas, mas também medidas drásticas e urgentes que possam confrontá-las nas suas raízes mais recônditas. Não se trata de maneira alguma de uma visão quimérica, mas de encontrar nas próprias contradições presentes no contexto societário o gérmen para a resistência, pois, os mecanismos de resistência encontram-se na sua concretude em todos os espaços sociais. Daí a premência de esses espaços serem preenchidos com tendências menos antidemocráticas e, consequentemente, mais emancipatórias. Na visão de Adorno (1995a, p. 183):

> […] a única concretização efetiva da emancipação consiste em que aquelas poucas pessoas interessadas nesta direção orientem toda a sua energia para que a educação seja uma educação para a contradição e para a resistência.

Entende-se, a partir desse frankfutiano que somente mediante uma atitude democrática igual a essa os homens evitariam ser enganados permanentemente. Na contemporaneidade, verifica-se que, por toda parte, sedimenta-se a sedução à mediocridade, obstruindo a capacidade humana para a percepção do excessivo avanço da objetividade em prejuízo da subjetividade, resultando, por conseguinte, como já se sabe, na cisão entre sujeito e objeto, universal e particular, teoria e práxis. Ora, conforme a visão kantiana, a experiência exige unidade da consciência. Em outras palavras:

> O 'eu penso' tem que 'poder' acompanhar todas as minhas representações; pois do contrário, seria representado em mim algo que não poderia de modo algum ser pensado, o que equivale a dizer que a representação seria impossível ou, pelo menos para mim, não seria nada. (Kant, 1996, p. 121)

É justamente por causa dessa separação que o eu se torna fraco, abrindo espaço, portanto, para a heteronomia, confrontando de forma veemente a marcha para a emancipação. Nesse tocante, é preciso observar que, não obstante haver sido criticado por Adorno (1995b), Kant foi muito importante para esse filósofo e sociólogo alemão, uma vez que "[…] possibilitou a compreensão de que a experiência só pode provir da unidade da consciência, ou seja, do estado de autonomia do sujeito diante do objeto" (Scarel, 2018, p. 334).

Indubitavelmente, a formação humana necessita não apenas desse reconhecimento, mas, acima de tudo, de lucidez e intransigência diante dos processos coercitivos que minam o pensamento e ludibriam a conquista da capacidade de refletir, de argumentar e de criticar, que se constituem em dimensões imprescindíveis para que

o sujeito permaneça à larga da violência, pois, "[…] quem pensa não se deixa enfurecer, apesar de toda a crítica: o pensamento sublimou a fúria" (Adorno, 2003, p. 195).

Daí a urgência de o sujeito canalizar suas energias para o desenvolvimento de processos que reforcem atitudes democráticas e emancipatórias, que conduzam à conquista da autonomia e da dignidade humana, portanto, contrárias à fragilidade do eu e, consequentemente, à conformação. Segundo a concepção adorniana,

> […] a emancipação precisa ser acompanhada de uma certa firmeza do eu, da unidade combinada do eu […] A situação atualmente muito requisitada e, reconheço, inevitável, de se adaptar a condições em permanente mudança, em vez de formar um eu firme, relaciona-se, de uma maneira a meu ver muito problemática, com os fenômenos da fraqueza do eu conhecidos pela psicologia. (Adorno, 1995a, p. 180)

Essa análise foi feita em 1969, conforme já se apontou anteriormente. No entanto, de lá para cá, quarenta e nove anos após, a tendência ao extremismo, em virtude da "debilitação do eu" e da idealização da práxis foram cada vez mais se acirrando, ao ponto de se incorrer no risco, consoante Adorno (1995a, p. 155) indicou no texto "A Educação contra a Barbárie", "[…] de que toda esta civilização venha a explodir, aliás uma tendência imanente que a caracteriza".

O embate, portanto, com essa tendência extrema e autodestrutiva, não somente urge para as sociedades que se denominam "democráticas", porém, acima de tudo, para a Educação, a fim de que se possa recobrar o estado de consciência minado pelos múltiplos mecanismos de sedução e de administração das consciências. Embora seja preciso que o espírito esteja sempre vigilante no que se refere a esse estado de consciência, uma vez que ele não consiste em

> […] uma aquisição permanente, pelo contrário, na perspectiva freudiana, sua existência, entre outras coisas, depende da luta pulsional individual estendida coletivamen-

> te, na negação e afirmação do ego, instância dominada ao tempo que negada, conflito necessário consciente elaborado da satisfação plena, integral; interditada pelas normas sociais; isso requer reconhecer no processo pulsional uma dinâmica dialética. (Zanolla, 2015, p. 468)

Entende-se que é justamente essa dinâmica que oportunizaria a tão almejada e necessária tensão entre sujeito e objeto, universal e particular, combatendo, assim, os mecanismos ideológicos de condução às idealizações, que concorrem indubitavelmente para o eclipsamento das consciências, segundo Horkheimer (2000).

Considerações finais

Tendo-se em vista essa realidade humana dialética, registra-se, então, que, se se quiser vislumbrar a possibilidade de uma educação para a resistência e, portanto, para o exercício da democracia, é preciso que se atente, em primeiro lugar, para a seguinte orientação de Adorno (1995a, p. 183):

> […] que nos níveis mais adiantados do colégio, mas provavelmente também nas escolas em geral, houvesse visitas conjuntas a filmes comerciais, mostrando-se simplesmente aos alunos as falsidades aí presentes; e que se proceda de maneira semelhante para imunizá-los contra determinados programas matinais ainda existentes nas rádios, em que nos domingos de manhã são tocadas músicas alegres como se vivêssemos num 'mundo feliz', embora ele seja um verdadeiro horror; ou então que se leia junto com os alunos uma revista ilustrada, mostrando-lhes como são iludidas, aproveitando-se suas próprias necessidades impulsivas; ou então que um professor de música, não oriundo da música jovem, proceda a análises dos sucessos musicais, mostrando-lhes por que um *hit* da parada de sucessos é tão incomparavelmente pior do que um quarteto de Mozart ou de Beethoven ou uma peça verdadeiramente autêntica da nova música.

Se na década de sessenta do século XX Adorno elaborou esse diagnóstico do tempo presente e detectou tal necessidade, quiçá hoje, com o avanço vertiginoso da indústria cultural e suas inúmeras teias de obstrução do pensamento, principalmente, as mídias de uma forma ampla, as quais, em orquestração com a ideologia neoliberal, transformou a educação em negócio e o alunado em consumidor.

Em segundo e último lugar, se se pretender uma educação para a resistência, é imprescindível que se empreenda todos os esforços para que a educação confronte a fragmentação por meio de uma perspectiva voltada para o exercício filosófico do pensar, consoante à epígrafe do presente texto, pois infere-se que é somente pelo exercício do pensamento que a educação travaria o "[...] combate, por um lado, contra o mito das informações aligeiradas, sob o rótulo de 'educação', e das idealizações da práxis e, por outro, a favor da emancipação humana pelo esclarecimento" (Scarel, 2016, p. 137).

Referências

ADORNO, Theodor Wiesengrund *et al*. Personalidade autoritária. *In*: ADORNO, Theodor Wiesengrund. **Escritos sociológicos II**. Madri: Akal, 2009b. (Obra Completa; v. 1).

ADORNO, Theodor Wiesengrund. Capitalismo tardio ou sociedade industrial. *In*: COHN, Gabriel (org.). **Sociologia**. São Paulo: Ática, 1986, p. 92-107.

ADORNO, Theodor Wiesengrund. **Dialética negativa**. Tradução de Marco Antonio Casanova. Revisão técnica de Eduardo Sores Neves Silva. Rio de Janeiro: Zahar, 2009a.

ADORNO, Theodor Wiesengrund. **Educação e emancipação**. Tradução de Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Paz e Terra, 1995a.

ADORNO, Theodor Wiesengrund. **Palavras e sinais**: modelos críticos 2. Tradução de Maria Helena Ruschel. sup. Álvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 1995b.

ADORNO, Theodor Wiesengrund. Por que é difícil a nova música. *In*: COHN, Gabriel (org.). **Theodor Adorno**: sociologia. São Paulo: Ática, 1986, p. 147-161.

ADORNO, Theodor Wiesengrund. **Sobre a indústria da cultura**. Tradução de Manuel Resende *et al*. Organização e Prefácio António Sousa Ribeiro. Coimbra: Agelus Novus, 2003.

ADORNO, Theodor Wiesengrund; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

ARISTÓTELES [séc. IV a.C.]. **Política**. Edição bilíngue. Tradução e notas de Antônio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Prefácio e rev. lit. Raul M. Rosado Fernandes. 2. ed. Lisboa: Nova Vega, 2016. (Coleção Biblioteca Clássica).

BOBBIO, Norberto; MATTEUCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de política**. Tradução de Carmen C. Varrialle *et al*. Coord. João Ferreira. Revisão de João Ferreira e Luís Guerreiro Pinto Cacais. 5. ed. Brasília: UnB; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, v. 1, 2000.

CARONE, Iraí, Teoria crítica e pesquisa empírica. **Psicologia & Sociedade**, São Paulo, v. 13, n. 1, p. 9-17, 2001.

CHARLOT, Bernard. **A mistificação pedagógica**: realidades sociais e processos ideológicos na teoria da educação. Tradução de Ruth Rissin Josef. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

FREUD, Sigmund. Além do princípio do prazer (1920). *In*: FREUD, Sigmund. **História de uma neurose infantil ("o homem dos lobos")**: além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 161-239. (Coleção Obras Completas; v. 14).

FREUD, Sigmund. O futuro de uma ilusão. *In*: FREUD, Sigmund. **Inibição, sintonia e angústia, o futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929)**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014, p. 231-301. (Obras Completas; v. 17).

FREUD, Sigmund. **Psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1920-1923)**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 13-113. (Obras Completas; v. 15).

HORKHEIMER, Max. **Eclipse da razão**. Tradução de Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro, 2000.

JAEGER, Werner. **Paideia**: a formação do homem grego. Tradução de Artur M. Parreira. rev. texto grego Gilson César Cardoso de Souza. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2013. (Coleção Clássicos WMF).

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Mossburger. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção Os Pensadores).

LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand. **Vocabulário da psicanálise**. Tradução de Pedro Tamen. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O príncipe**. Tradução de Lívio Xavier. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

MARCUSE, Herbert. **Ideologia da sociedade industrial**. Tradução de Giasone Rebuá. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

MILL, John Stuart. **Sobre a liberdade**. São Paulo: Hedra, 2010.

NETTO, José Paulo. **Crise do socialismo e ofensiva neoliberal**. 5. ed. São Paulo: Cortez, 2012. (Coleção Questões da Nossa Época; v. 44).

NEUMANN, Franz. **Estado democrático e estado autoritário**. Tradução de Luiz Corção. Organização e Prefácio Herbert Marcuse. Rio de Janeiro: Zahar, 1969.

NUSSBAUM, Martha. **Sem fins lucrativos**: por que a democracia precisa das humanidades. Tradução de Fernando Santos. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015.

PEREIRA, Izidro S. J. **Dicionário grego-português e português-grego**. 8. ed. Braga: Livraria Apostolado da Imprensa, 1998.

SCAREL, Estelamaris Brant. A cultura da violência e o processo formativo para a experiência: notas a partir da reflexão sobre a educação após Aushwitz. **Revista Inter-Ação**, Goiânia, v. 43, n. 2, p. 325-340, 2018.

SCAREL, Estelamaris Brant. **Dilemas inerentes ao potencial formativo entre conhecimento e dialética negativa**. 2016. 158f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia.

TOCQUEVILLE, Alexis de. **A democracia na América**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora de Universidade de São Paulo, 1988.

ZANOLLA, Sílvia Rosa da Silva. Dialética negativa e materialismo dialético: da subjetividade decomposta à objetividade pervertida. **Revista Kriterion**, Belo Horizonte, n. 132, p. 451-471, 2015.

11. MUNDO ADMINISTRADO E REFORMA DO ENSINO MÉDIO

Carlos Eduardo Ramos
Maria Cristina Dancham Simões
Nivaldo Alexandre de Freitas

A alteração da Lei Diretrizes e Bases da Educação Nacional, em 2017, estabeleceu mudanças significativas na estrutura do ensino médio, com foco em uma organização curricular alinhada à formação técnica e profissional, também presente na Base Nacional Comum Curricular. Embora ainda seja muito recente, as discussões sobre o Novo Ensino Médio são tema de debate e de críticas desde sua proposição. Uma das possíveis vias para se estabelecer uma compreensão dos motivos que levaram à sua reforma é partir da perspectiva da constituição de uma racionalidade pautada em um esquematismo que permitiu o Esclarecimento, mas que, ao mesmo tempo e contraditoriamente, também permitiu que os sujeitos se sujeitassem à realidade (Leo Maar, 2001), por meio da mentalidade comensurável e da pseudoformação pautada na administração como lugar de apropriação da cultura, entre outros elementos. Parte-se da percepção de que o Novo Ensino Médio visa corresponder às solicitações do modo de produção capitalista e do mundo do trabalho ao qual este se encontra atrelado, garantindo no sistema educacional a continuidade da dominação e, portanto, o distanciamento dos seres humanos de sua emancipação.

Partindo de uma noção kantiana, Adorno aponta que Esclarecimento é a saída da menoridade, condição a qual o sujeito encontra-se incapaz de fazer uso de seu próprio entendimento sem a orientação de outrem, ou seja, a impossibilidade de se utilizar da razão. Fazer uso da razão, por sua vez, significa recorrer ao entendimento, a partir de sua própria coerência, para combinar conheci-

mentos na forma de um sistema. A razão, a partir da compreensão kantiana, estabelece um sistema em que as normas são as diretrizes para a determinação de conceitos com base em uma hierarquia. A racionalidade, portanto, consiste em completar esse sistema por meio da assunção de graus superiores e inferiores na compreensão hierárquica, em que o sistemático se dá exatamente pela interconexão de um único princípio. Para Horkheimer e Adorno (2013, p. 93-94, tradução livre), interagindo com os escritos de Kant,

> [...] pensar, no sentido do Esclarecimento, é produzir uma ordem científica unitária e derivar o conhecimento dos fatos de princípios entendidos seja como axiomas estabelecidos arbitrariamente, seja como idéias inatas ou como abstrações supremas.

As leis lógicas constituem relações gerais dentro dessa ordem, definindo-a, e o conhecimento se constitui a partir da subsunção a princípios e coincide com o juízo que integra seu objeto ao sistema. Assim, um pensamento que não caminhe na direção do sistema pode ser entendido como autoritário, justamente por não se submeter a essa organização. A razão é a capacidade de derivar o particular a partir do universal, e ancora a unidade sistemática, em que os elementos formais se interconectam conceitualmente. A homogeneidade do universal e do particular derivam de um esquematismo do entendimento puro que expressa uma intelectualidade na percepção e que cria uma unidade do pensamento, esta última entendida como tarefa consciente da ciência.

A crítica adorniana se baseia na ideia de que

> [...] o sistema pelo qual o Esclarecimento advoga é a forma de conhecimento que melhor se relaciona com os fatos, que mais eficazmente ajuda o sujeito a dominar a natureza. Seus princípios são os da autoconservação. A menoridade se revela como a incapacidade de autoconservação. O burguês, nas formas sucessivas de proprietário de escravos, empresário li-

> vre e administrador, é o sujeito lógico do Esclarecimento. (Horkheimer; Adorno, 2013, p. 95, tradução livre)

Essa organização permite a Adorno compreender que o esquematismo serve ao interesse da sociedade industrial, uma vez que o ser é contemplado sob o aspecto da elaboração e administração. Leo Maar (2001), sobre isso, indica que a Indústria Cultural apresenta o esquematismo pela via da satisfação das "necessidades", numa retroatividade que gera sujeição. O ser social genérico, chamado por Adorno de "má infinitude", se apresenta como sujeição voluntária, em que seu ajustamento aparece como racionalidade. Porém, a sociedade "de massas" nunca deixou de ser de classe, ou seja, os indivíduos são sujeitos do processo de reprodução material pelo qual são fabricados como "massa", referindo-se aos "sujeitos sujeitados" que são produzidos no âmbito da sociedade moderna. Tudo se converte em repetível e substituível, em exemplos dos modelos conceituais do sistema. Igualmente, os sentidos são determinados pelo aparato conceitual, que não admite diferenças. À medida que o Esclarecimento, conforme proposto por Kant, identifica ciência e verdade, a ciência, no intento de compreender a si própria, se contradiz, posto que se converteu em instrumento, exercício técnico alheio à reflexão sobre seus fins. A razão, que se converte em funcionalidade sem finalidade, exatamente por isso acomoda qualquer fim. No mito conhece-se o espírito imerso na natureza, como poder natural. As forças externas e internas são vistas como demoníacas ou divinas. No Esclarecimento, reduz-se relação causal, sentido e vida à subjetividade, em que a razão é como o catalisador do processo de dissolução da própria autonomia da razão, alimentando-a. Evitando o temor supersticioso pela natureza, a razão desmascarou os processos, as unidades de ação natural, apontando como escravidão seu influxo sobre o ser humano, convertendo-o numa autoridade única, ilimitada e vazia. Buscando mais racionalidade, chegou-se à irracionalidade.

É de se notar o quanto a organização e a complexidade da Base Nacional Comum Curricular tem relação com a discussão que se

apresenta acima, tanto do ponto de vista de sua estruturação em si, quanto daquilo a que ela se propõe. Nota-se, ao se identificar as competências necessárias aos estudantes que serão a partir dela formados, o quanto os meios se constituíram em fins, esvaziados de sentido. A funcionalidade sem finalidade presente nas competências a serem desenvolvidas nos e nas estudantes faz com que o texto se esvazie de sentido e comporte qualquer explicação.

> Na BNCC, competência é definida como a mobilização de conhecimentos (conceitos e procedimentos), habilidades (práticas, cognitivas e socioemocionais), atitudes e valores para resolver demandas complexas da vida cotidiana, do pleno exercício da cidadania e do mundo do trabalho. (Brasil, 2018, p. 8)

Partindo da compreensão de competência como mobilização de conhecimento, habilidade, atitude e valor, a BNCC estabelece uma hierarquia que parte de conteúdos organizados e alcança modos de ser no mundo, utilizando como referência o cotidiano, a cidadania e o trabalho como pontos de partida para a ação dos indivíduos. Nota-se como a consciência crítica e a transcendência do que já é/está não tem lugar. Admite-se a submissão ao que está dado como objetivo das competências.

São apresentadas na BNCC, em seguida, dez competências gerais para a educação básica brasileira. O que chama a atenção é como o esvaziamento de sentido das palavras utilizadas fica claro (Simões, 2016), e o dito pelo não dito ocupa mais espaço do que a real fundamentação daquilo que se propõe. Como exemplo, pode-se utilizar a primeira competência elencada:

> Valorizar e utilizar os conhecimentos historicamente construídos sobre o mundo físico, social, cultural e digital para entender e explicar a realidade, continuar aprendendo e colaborar para a construção de uma sociedade justa, democrática e inclusiva. (Brasil, 2018, p. 9)

Destacam-se, dessa competência, os objetivos a serem alcançados para se recorrer aos conhecimentos historicamente construídos, que giram em torno do horizonte justo, democrático e inclusivo para a sociedade brasileira. Ainda que se possa imaginar de que se trata as palavras "justa", "democrática" e "inclusiva", em nenhum momento se apresentam elementos para, em primeiro lugar, admitir que tal sociedade não alcançou esse status (como por exemplo dados censitários, índices, marcos legais etc.), nem como de fato o alcançará, posto que não se articula a esses objetivos uma problematização real do que se entende por tais palavras.

Para ilustrar o que se quer dizer com essa crítica, pode-se recorrer a dois exemplos. Em primeiro lugar com relação à palavra "democrática". A sociedade brasileira tem vivido um retrocesso em que se utiliza de uma retórica vazia que recorre aos ideais democráticos exatamente para atacá-los. A liberdade de expressão é a maior representante desse pensamento, pois sai de um lugar de respeito a todas as manifestações democráticas, ainda que contrárias, e alcança o direito à liberdade de ser racista, homofóbico, fascista, entre outros. Ignora-se o princípio mesmo da liberdade de expressão, recorrendo a ela para vetá-la. Esse exemplo encaixa-se na linha argumentativa que se constrói na medida em que se recorre a um fim racional, destituído de sua racionalidade — e, portanto, uma racionalidade irracional, típica da sociedade moderna.

O outro exemplo reside na palavra "inclusiva". Bueno (2008) denuncia a dificuldade semântica e política da utilização do termo, ainda que ele esteja presente nas políticas educacionais e seja parte do cotidiano da educação em geral.

> Isto é, se o norte, o futuro, o porvir, é a sociedade inclusiva, está por trás a perspectiva de que a sociedade jamais incorporará a todos, pois que terá que ser permanentemente inclusiva. Esta diferença não é apenas semântica, mas política, e aponta em uma direção diametralmente oposta àquela defendida pela grande maioria dos analistas e políticos progressistas do passado, qual seja, a da construção de uma sociedade crescen-

> temente democrática, que gradativamente fosse incorporando a massa de deserdados produzidos por políticas injustas e de privilegiamento das elites sociais. (Bueno, 2008, p. 57)

A racionalidade que permite a sujeição do sujeito, conforme indica Leo Maar (2001), está pautada na comensurabilidade. Na reprodução da sociedade integrada pela Indústria Cultural, o valor de troca se converte em valor de uso a ser usufruído como imediato, naquilo que o autor chamou de "necessidade de valor de troca" (Leo Maar, 2001, p. 107). A expansão das relações de troca sobre a totalidade da vida permite a ascensão de uma racionalidade comensurável de todos os objetos que abre espaço para a subsunção a regras abstratas, característico da sociedade administrada, que a tudo classifica e organiza. Sobre isso, trataremos de maneira mais atenta adiante, porém, no momento é necessário compreendermos a administração como aquilo que deixou de ser meramente a instituição, algo separado do jogo social de forças (Adorno, 2004a). A burocracia — e sua expressão — é entendida como o mecanismo de superioridade técnica que se expande, dominando todas as organizações, alcançando inclusive esferas antes não administradas. Com a otimização burocrática que se impõe, as instituições são compelidas, com a exigência de hierarquia organizativa, às práticas administrativas, reforçadas pelo desenvolvimento tecnológico.

Coerente com o esquematismo e a razão próprios desta sociedade, ou ainda como expressão destes, a administração é alheia ao administrado: não o compreende, mas o subsome. A partir de Leo Maar (2001), entende-se que o sujeito administrado da (re)produção é forjado na pseudoformação, nos termos da integração do processo de reconstrução social a partir da acumulação, promovida pela Indústria Cultural, tendo como objetivo a realização do valor. Com Adorno (2004b), entende-se que a (pseudo)formação se resumiu, a partir daí, na capacitação para as tarefas da economia e da administração, considerando os recursos necessários à inserção no modo de produção capitalista e a desumanização inerente. Essa ta-

refa, em nossa sociedade, é atribuída à educação formal. Os conteúdos são adaptados a partir da referência do mercado, o que permite a integração à consciência dos indivíduos e impede a experiência.

> A reprodução da sociedade pela semiformação promovida pela indústria cultural: eis a dinâmica ideológica no âmbito da atual sociedade de massa. Não há mais deformação mas falsa formação. A sujeição do sujeito não é um não-sujeito, mas um falso sujeito – o sujeito da adequação – que constitui a peça no processo de reprodução da sociedade vigente, adaptativa, conciliadora, ao bloquear a experiência viva efetiva das contradições da sociedade pela experiência substitutiva de uma reconstrução social. Adorno conduziu as análises no chamado âmbito da cultura ao plano da reprodução ampliada, desvendando de maneira definitiva como opera a subsunção real da sociedade ao capital, procurando recriar as condições de acumulação inclusive no plano da subjetividade. (Leo Maar, 2001, p. 108)

Nesse ponto, caberia reconhecer, então, que os objetivos da educação brasileira, na forma como foram operacionalizados, não buscam a democracia quando a reivindicam, assim como não esperam cidadania, nem justiça ou qualquer outro ideal burguês, porque nenhum deles é compatível com a dominação perpetrada sobre as massas.

É interessante destacar neste momento, a partir da compreensão da formação como apropriação subjetiva da cultura, o duplo caráter desta última: de uma parte, como cultura do espírito, convertida em valor em si mesmo para as classes elevadas; de outro, como adaptação, visando reforçar a frágil socialização. A formação atual pode ser compreendida em termos de pseudocultura socializada, a partir da onipresença de um espírito alienado que, apesar e por causa de toda ilustração e difusão de informação, converteu-se na forma de consciência dominante em nossa sociedade. Além disso, há um caráter autoritário da pseudocultura a ser considerado, na medida em que oferece a possibilidade de autonomia. No entanto,

essa deve necessariamente fracassar, porque o indivíduo na sociedade dominada pelo princípio de troca não percebe nada das formas e estruturas com as quais poderia identificar-se, desfiguradas que são pela indústria cultural, integrando-o sem de fato fazê-lo, o que leva à repetição em si mesmo da deformação proporcionada.

Sobre a autonomia, sua compreensão não pode prescindir de uma constelação conceitual que imprime dinamismo ao entendimento. Nessa medida, para compreender o que se entende por autonomia na obra adorniana, é necessário recorrer ao seu inverso, a heteronomia, que nos remete a uma autoridade externa que determina a constituição da subjetividade. Em termos psicanalíticos, a própria estrutura psíquica do indivíduo é também determinada por essa autoridade externa, a partir das figuras que compõem o superego e que estabelecem a forma como o ego se relacionará com o mundo, o que nos leva a pensar sobre as contradições inerentes à constituição do indivíduo inserido na modernidade. A dominação se tornou a forma de relação da sociedade capitalista com base na distribuição da escassez e da possibilidade de satisfação das necessidades a partir da violência e do uso racional do poder, em que o princípio de prazer e o princípio de realidade se organizam a partir da mais-repressão, este último se expressando como princípio de desempenho (Marcuse, 1978).

A partir dessa compreensão, Adorno (2004b) apresenta uma antinomia, visto que, ao mesmo tempo em que a autonomia e a liberdade são condições para a formação, elas são impostas heteronomamente e, logo, deixam de sê-las. O indivíduo pseudoformado conserva a si mesmo sem ego, em que o saber pontual substitui a experiência e sua continuidade no tempo não presente. Dessa forma, o progresso em meio à totalidade repressiva é ambíguo, pois os progressos particulares nas possibilidades de liberdade significam a persistência da falta de liberdade.

Retomando a relação entre cultura e administração, consideramos que pensar na cultura atravessada pela administração traz consigo algo de profundamente incômodo. Adorno (2020) chama a

atenção para a importância de se contrapor fortemente a esse termo, uma vez que este já foi comprometido por sua extrema eficácia em regular praticamente todas as esferas da vida em sociedade. O autor, por outro lado, aponta uma condição paradoxal naquela relação: se for planejada ou administrada, a cultura é lesada; se, no entanto, não for permeada por alguma forma de organização, sua própria existência torna-se ameaçada. Essa condição é o ponto de partida para se discutir as frágeis fronteiras que separam as diversas esferas da vida social, bem como o atravessamento da administração burocrática na relação indivíduo-sociedade. São frágeis justamente por se encontrarem tomadas pela administração e pela produção material que, cada vez mais, determina os rumos da vida individual.

"Precisão, celeridade, clareza, habilidade documental, continuidade, discrição, uniformidade, estrita subordinação, redução de despesas com atrito material e pessoal [...]" (Adorno, 2020, p. 244) são as características principais da administração burocrática, que estabeleceu superioridade técnica sobre outras formas devido a sua eficácia. Na medida em que se tornam hegemônicas, estendem-se para determinadas áreas da cultura que podem sofrer danos irremediáveis, especialmente quando pensamos nos processos de formação do indivíduo. A indústria cultural, setor administrado do entretenimento, da alienação e da expropriação do tempo livre, pode ser tomada como exemplo tanto da eficácia da administração quanto dos prejuízos que causam.

Em uma sociedade livre, seria difícil estabelecer divisões simples sobre as diversas funções e atribuições do indivíduo. Contudo, na vida administrada, se dividem as atividades entre escolares, trabalho e tempo livre. Este último, marcado pela indústria do entretenimento, encerra finalmente toda e qualquer possibilidade de liberdade. Como afirma Adorno (1995), o tempo livre está acorrentado a seu oposto, às condições de não liberdade. As atividades "culturais" são organizadas em função do lucro, conduzem os consumidores a um distanciamento da possibilidade de refletir sobre os momentos anteriores de evidente não-liberdade (escola,

trabalho), são de fácil apreensão, não exigem reflexão e suprimem a criatividade e a fantasia.

Já os comportamentos que podem ser considerados como um "hobby", Adorno designou como pseudoatividade, que não seria mais do que "[…] espontaneidade mal-orientada" (1995, p. 78). Algumas atividades esportivas e artísticas, transformadas em passatempos, comprometem o produto final ou são propriamente idiotizadas. As atividades realizadas no tempo livre são, portanto, a continuidade do trabalho, dissimulado para apresentar-se como seu oposto, a liberdade, administrada tal e qual o mundo do trabalho.

O processo de dominação contido nas ferramentas administrativas descritas anteriormente, que garantem não apenas sua superioridade técnica, mas também sua constante necessidade de expansão, contribui para a reprodução das formas de dominação social e manutenção do modelo empresarial na sociedade capitalista. Entende-se com isso a necessidade de prestar atenção à expansão desenfreada do setor administrativo sobre esferas diretamente relacionadas com a formação humana, dentre elas a educação, que poderia ter como finalidade o fomento de processos de consciência, resistência e enfrentamento da violência e da dominação cuja gênese reside na própria organização social, mas que, no entanto, persiste na reprodução do contrário.

Para Adorno, na obrigação de se autopreservar, o aparato administrativo presente nas instituições sacrifica os fins a que inicialmente estas eram visadas, e a consequência é que a totalidade adquire primazia sobre a individualidade:

> A administração […] significa necessariamente, sem culpa subjetiva ou deliberação individual, o antagonismo do geral contra toda forma de particularidade. Por isso, na relação entre cultura e administração persiste o sentimento do tortuoso, do incongruente. (Adorno, 2020, p. 249)

No caso da esfera educacional, é notável a imposição dos interesses de mercado na formação profissional sobre qualquer tentativa de uma formação para a consciência. Sendo a arte e as ciências humanas — ambas já enfraquecidas pela administração — alguns dos possíveis momentos críticos da cultura em relação à dominação presente no contexto escolar, são elas justamente os principais alvos dos ataques promovidos à educação em tempos de acirramento do autoritarismo, algo bastante característico de Estados totalitários, de governos fascistas, mas também presente na lógica geral da administração.

Durão (2020), ao discutir sobre literatura e universidade, aponta algumas investidas do neoliberalismo no setor educacional que representam ameaças à presença das artes e das ciências humanas no processo de formação superior no Brasil, dentre eles, uma consulta pública sobre a extinção de cursos de humanas nas universidades públicas, uma tendência que já se apresentou em outros países. Desse modo, parece reservado ao ensino superior o espaço de tensão entre a possibilidade de pensar a literatura como objeto de conhecimento ou como fonte de prazer e constituição de vínculos intersubjetivos, uma vez que "[…] do ensino médio não se espera praticamente nada" (Durão, 2020, p. 24). Essa constatação, por um lado, aponta que também no âmbito da graduação se percebe uma extensão da necessidade de resistir a uma formação puramente técnica. Por outro lado, o deslocamento da discussão do espaço das artes e ciências humanas para o ensino superior denuncia o abandono completo do ensino médio como espaço de formação crítica, algo que se potencializou ainda mais com a reforma do ensino médio.

A justificativa para a supressão das artes e ciências humanas no processo de formação, seja no nível médio ou superior, encontra-se na ideia de utilidade. Como afirma Adorno (2020), "[…] aquilo que nunca se dirigiu aos homens como um imediato benefício, foi tragado pela maquinaria como algo secundário" (p. 251). Convém chamar de útil aquilo que se presta a alguma coisa, a algo proveitoso. A expressão "dias úteis", utilizada para se referir aos dias da semana em que trabalhadores se dedicam a alguma ocupação,

contribui para a compreensão de que essa concepção está firmada no cotidiano de todas as pessoas. No campo educacional, útil seria tudo aquilo que contribui para a formação técnica de sujeitos capazes de ocupar determinada função no mundo do trabalho.

A Portaria nº 1.432, de 28 de dezembro de 2018, que estabelece os referenciais para os itinerários formativos no ensino médio, está repleta de passagens que direcionam o conhecimento a ser apreendido para uma vinculação direta com o mundo do trabalho e com a atuação profissional. Um de seus eixos estruturantes, o de processos criativos, por exemplo, atrela a realização de projetos criativos à formação técnica e profissional, com o objetivo de se expressar criativamente para encontrar soluções para os problemas da sociedade e do mundo do trabalho. A expressão dessa pseudocriatividade atrelada ao mundo do trabalho é mera corruptela da criatividade humana, uma vez que não pode ser espontânea ou livre. Nesse eixo estruturante propõem-se vivências artísticas e culturais, porém acorrentadas à não liberdade da esfera da produção material.

Há tempos a racionalidade do mundo administrado preconiza o útil nos discursos políticos e propagandas relativos ao progresso da educação e sua vinculação às esferas técnica e profissional. É preciso questionar essa noção de utilidade à qual a organização da vida é subordinada. O que se chama de trabalho útil faz oposição a qualquer atividade que possa ser legitimamente individual, como é o caso da produção de uma obra de arte. É atividade substituível, coisificada, pois a força de trabalho é mercadoria. Adorno (2020) retoma a última sentença de Oscar Wilde no prefácio de *O retrato de Dorian Gray*: "toda arte é completamente inútil" (Wilde, 2012, p. 6). A rebeldia contra a utilidade presente no esteticismo, defensores da arte pela arte, movimento do qual Wilde fazia parte, por um lado contribui para a completa cisão da cultura com o mundo do trabalho, o que é ideologia. Por outro lado, denuncia que a ideia de utilidade está a serviço da dominação social, pois o que é considerado útil e necessário, o é apenas para satisfação dos interesses de uma ínfima parcela da população. Ainda mais, a utilidade está

falsamente atrelada ao discurso de que se produz, de fato, para a satisfação de necessidades reais. Nesse caso, produzir para satisfazer necessidades é algo que pertence:

> [...] a um mundo em que se produz não para as necessidades, mas para o lucro e para o estabelecimento da dominação, e onde vigora, por isso, a escassez. Se esta desaparecer, logo a relação entre necessidade e satisfação se alterará. Na sociedade capitalista, produzir para a necessidade em sua forma mediada, e assim, fixada pelo mercado, é um dos principais meios de forçar os seres humanos a fazer o que lhes é imposto. Não se deve pensar, escrever, realizar e fazer o que vai além dessa sociedade, que continua no poder através das necessidades dos que a ela se submetem. (Adorno, 2015, p. 234)

Ensinar a produzir e ensinar para produzir é a meta naturalizada e legitimada para a educação. As artes — e com algumas ressalvas — as ciências humanas, só podem fazer parte desse universo se lhes forem extirpadas aquilo que as caracteriza: a autonomia, a espontaneidade e a crítica, o momento reflexivo de protesto contra as instituições, contra a integração, contra a esmagadora determinação do universal sobre o particular. As vivências artísticas e momentos culturais preconizados nos documentos da reforma do ensino médio e nas diretrizes curriculares são meras paródias de uma arte crítica e reflexiva.

O maior problema da reforma do ensino médio é justamente se configurar como uma reforma. A educação precisa de uma transformação radical que a torne distinta e se veja livre do mundo do trabalho. É evidente que a própria esfera do trabalho necessita de transformações radicais, algo que só é permitido considerar numa sociedade livre da dominação e de classes sociais. Uma vez suprimido, o movimento irracional da racionalidade burguesa permitiria a inversão daquilo que se entende como necessidade e daquilo que, hoje considerado inútil, ganhasse força e expressão para produções realizadas por pessoas emancipadas:

> Que algo seja inútil não será mais nenhum escândalo. A adaptação perderá seu sentido. A produtividade então, apenas em sentido próprio, não dissimulado, terá seu efeito na necessidade: não na medida em que o insatisfeito se sacie com o que é inútil, mas sim que o saciado consiga se comportar em relação ao mundo sem ser regulada pela utilidade universal. Se a sociedade sem classes promete o fim da arte ao superar [aufheben] a tensão entre real e possível, logo ela promete, ao mesmo tempo, o começo da arte, o inútil, cuja intuição tende à reconciliação com a natureza, pois não está mais a serviço do que é útil para o explorador. (Adorno, 2015, p. 234-235)

Em vez de transformação radical da educação para formar sujeitos autônomos, faz-se reformas cujo objetivo é modificar a educação para que nada mude na sociedade. As reformas apontam, segundo seus promotores, para uma melhor adequação entre formação e mercado de trabalho. No entanto, como mostra Crochick (2021), o mercado sequer existe, já que não há competição em meio aos grandes blocos econômicos e o emprego formal é cada vez mais raro devido à automação.

Antunes (2021) examina o processo sombrio e tenebroso de aumento do exército de mão de obra excedente e da precarização do trabalho para aqueles que ainda o conservam. Embora a automação seja uma tendência acentuada, o capital não pode prescindir do trabalho humano, pois é ele que cria valor. Mas se não pode dispensar o trabalho, lhe resta degradar a força humana trabalhadora em seu limite, sem eliminá-la completamente. Surgem formas aviltantes de trabalho, como o *trabalho uberizado*, o *home office* e o teletrabalho, que embora agravadas pela pandemia, esta não lhes é a causa, mas apenas o desnudamento das intenções consequentes da mentalidade do lucro.

A ideologia neoliberal que insufla as reformas educacionais diz que o sujeito precisa ter condições de adaptar-se a este mundo de trabalho, em vez de formar sujeitos aptos a transformá-lo. A educação para a adaptação é uma das faces daquilo que Adorno

(2004b) chamou de pseudoformação, em seu ensaio redigido em 1959, como já dito anteriormente. Na época de sua escrita, alguns países do ocidente ainda viviam o chamado estado de bem-estar social, com grande intervenção do Estado na economia, o que levou a alguma melhoria na vida dos trabalhadores, ocultando em parte as diferenças de classe. Embora essa forma do capitalismo já fosse problemática, sua nova roupagem, o neoliberalismo, levou ao acirramento de conflitos e a uma regressão social ainda maior. Cabe hoje questionar o que mudou desde então, já que o neoliberalismo, que não traz novidades em relação às formas anteriores do capitalismo, mas apenas contínua concentração de renda, penetrou profundamente nas propostas educacionais que querem se mostrar propícias aos desafios da sociedade, como já mostraram alguns estudos (Laval, 2019; Pucci, 2018; Crochick, 2021).

Se a perspectiva adaptativa e tecnicista de formação tem ganhado cada vez mais espaço nos documentos educacionais brasileiros, então se perde a tensão entre formação para adaptação e para a autonomia, prevalecendo o conformismo social. Nada nos documentos aponta para a necessidade de se formar sujeitos não apenas adaptados à realidade, mas também críticos a ela. Com isso, as tendências educacionais no Brasil colocam o sujeito na mera história natural darwinista, como dizia Adorno (2004b), impossibilitando a reflexão sobre sua própria cultura. Com tal modelo educacional, se fortalece o que Adorno chamava de consciência dissociada, o que significa tomar a realidade como absoluta e se restringir a ela.

Pensar um real processo de formação seria prover o sujeito da possibilidade de enxergar a tensão entre a realidade e o que nela necessita ser mudado para que seja propícia à convivência humana. Contudo, aquele que consegue adquirir formação atualmente se torna desadaptado, pois a ideologia neoliberal lhe pede, desde logo cedo, falsa consciência e participação.

Mas se a formação cultural está em declínio, pergunta Adorno (2004b), por que insistir nela? A ideia de formação cultural tradicional seria por ora, ainda que questionável, a antítese à pseudoformação

socializada. Talvez muitos trabalhadores ou classe de trabalhadores estejam fora da falsa formação socializada, mas sem dúvida a falsa formação é uma tendência ou uma fisionomia do espírito da época.

Pucci (2018) ajuda a pensar a atualidade do ensaio de Adorno acerca da crise da formação cultural. O autor lembra que Adorno já apontava algumas condições sociais em sua época que aprofundavam a crise da formação: a perda da tradição; o enfraquecimento da autoridade do professor; a desvalorização da filosofia, que permitia ao educando o estranhamento, o espanto, a suspeita; a atrofia da espontaneidade, entre outros elementos. Em seguida, o autor aponta aspectos de uma nova forma contemporânea da pseudoformação que se destina a adaptar o sujeito ao neoliberalismo. Para o que interessa aqui, intenta-se tratar alguns desses aspectos e remetê-los à reforma do ensino médio.

A educação atual fornece aos alunos um "pacote de competências de base", como diz Pucci (2018), para que ele busque seu sucesso pessoal. Nesse pacote contém um modelo de conhecimento voltado à ação e útil à organização produtiva. Assim também, o Novo Ensino Médio se baseia nos valores neoliberais supostamente requeridos para se adaptar à realidade.

Em meio a esse "pacote" tem-se uma nova concepção do termo autonomia: agora é necessário formar pessoas conscientes da necessidade de serem flexíveis e polivalentes; empreendedores, inclusive de si mesmos; autodisciplinados e capazes de procurar atualização durante toda sua vida, como se fossem computadores que devem ser atualizados para cumprirem suas tarefas sempre de acordo com a novidade da produção, visando maior rendimento. A autonomia parece se transmutar para automatismo.

Para evitar que os humanos se sintam menos robôs do sistema, diz-se que possuem liberdade para construírem seus itinerários formativos. A ideologia liberal sempre pressupôs a liberdade como algo dado, ponto de partida, em uma sociedade que nunca a realizou para todos. O neoliberalismo é capaz de negar a liberdade ao propagandeá-la, como já fora discutido. É notável como nos documentos

do Novo Ensino Médio a palavra liberdade aparece num sentido que demonstra o seu próprio oposto. Supõe-se que o estudante terá liberdade para escolher seu itinerário de formação, mas para escolher entre quaisquer opções é necessário haver algum conhecimento sólido. Adorno (2004b) também lembra que nunca existiu autonomia, tampouco liberdade como condição de formação. O sujeito sempre precisou se submeter a estruturas pré-colocadas para poder formar-se, o que já compromete a formação em sua origem.

No caso da BNCC, ela representa exatamente parte de uma estrutura pré-colocada, no sentido heteronômico, que impede o sujeito de fazer escolhas conscientes porque não lhe dá elementos para isso. Em relação ao modelo anterior, até mesmo retira, pois há diminuição de conteúdos básicos para todos os estudantes.

Daí também aparece o culto à inovação e às tecnologias digitais, palavras de ordem nos documentos educacionais. Segundo Pucci (2018), esse tipo de fetiche foi engendrado na formação pela articulação orgânica entre pedagogia e administração, forjada pelo capital neoliberal. Espera-se que o trabalhador gerencie, ele mesmo, as tantas situações de incertezas no mundo do trabalho, que ele seja flexível e adaptável.

O seguinte fragmento dos Parâmetros Curriculares Nacionais exemplifica o mencionado culto à inovação e mostra também como no neoliberalismo os meios passam a ser fins, dispensando a reflexão acerca das contradições presentes nas tecnologias:

> A denominada "revolução informática" promove mudanças radicais na área do conhecimento, que passa a ocupar um lugar central nos processos de desenvolvimento, em geral. É possível afirmar que, nas próximas décadas, a educação vá se transformar mais rapidamente do que em muitas outras, em função de uma nova compreensão teórica sobre o papel da escola, estimulada pela incorporação das novas tecnologias. (Brasil, 1999)

Adorno pensava as reformas educacionais e como elas eram contrárias à formação tradicional abandonando algo de uma for-

mação que provia substância ao sujeito. Hoje essa formação se torna ainda mais um palavrório de vendedores.

O neoliberalismo depende da formação de sujeitos cada vez mais esvaziados de conhecimento, mas cheios de informações e conectados a diversas redes sociais. Adorno (2004b) dizia que o homem de espírito estava em extinção; hoje, a educação visa formar sujeitos virtuais e técnicos; bem-informados e apolíticos. Na educação tradicional havia a memorização. É claro que não se trata de simplesmente defender um recurso que também Adorno admitia ser pueril, mas na educação tradicional havia algum conteúdo no sujeito. Hoje, o que deveria ser meio passa a ser o fim, e o sujeito se torna apenas capaz de operar a máquina sem saber para quê. Benjamin (1989) mostrou que a informação é algo fugaz e não se converte em experiência sem alguma substância que a articule em uma vida.

Junto a isso se tem a figura do professor – aquele que poderia ser importante mediador na transmissão da cultura – cada vez mais desprestigiado. A reforma coloca como uma boa novidade e índice de sua conexão com as novas demandas sociais a diminuição de aulas expositivas e em seu lugar, maior participação dos alunos em "projetos e oficinas". No Novo Ensino Médio o professor está menos presente em aulas expositivas e passa a ser apenas um facilitador nos projetos que os estudantes teriam que desenvolver. As reformas escolares descartam a antiquada autoridade, mas com isso descartam também a dedicação e o aprofundamento íntimo espiritual a que estava vinculada a liberdade. Se o sujeito não tem substância ele se molda ao produto que afeta inclusive suas percepções.

Adorno (2000) apontou alguns tabus relativos ao professor e mostrou que é antiga a gênese do ataque à figura do mestre sábio que dedica uma vida ao ensino e à formação de crianças e jovens. É outra coisa "mais útil" que se exige do sujeito em formação. Por isso, o professor deve ser apenas um "colaborador" no processo de instrução. A aprendizagem agora suplanta o ensino, como lembra Pucci (2018).

Quando se lê alguns artigos da LDB relacionados ao ensino médio até se poderia pensar em um modelo educacional propício

à formação, como o artigo 35, que fala sobre "formação ética, autonomia, pensamento crítico" e o artigo 36, que prevê a "inclusão da Filosofia e Sociologia para o exercício da cidadania". Todavia, ao se analisar as mudanças, se observa que não há efetivamente condições para a realização desses tópicos. Na verdade, houve redução de horas de aprendizagens essenciais, a chamada formação geral básica, que passou de 2400 horas para 1800 horas. As outras 1200 horas, previstas no Novo Ensino Médio, terão como foco algumas disciplinas ou o ensino técnico e profissional. Assim, dos cinco itinerários formativos, três deles excluem as humanidades, como história, por exemplo. Grande parte dos estudantes vão se formar tendo um contato ainda mais reduzido com os assuntos de disciplinas que são basilares para qualquer noção de cidadania.

Cada escola terá que oferecer no mínimo apenas um itinerário formativo. O sistema de ensino deve garantir no mínimo dois. Isso significa que um itinerário formativo pode ser oferecido em parceria da escola com outra instituição, inclusive no que concerne à formação técnica. Em uma escola, e até mesmo em uma cidade inteira, os conteúdos de humanidades podem ficar restritos a 1.800 horas, sendo o restante complementado por uma formação de conteúdo tecnicista. Também é previsto que até 25% das horas podem se dar no formato de ensino a distância. Isso evidencia, mais uma vez, o caráter adaptativo do ensino médio.

Todo esse quadro da reforma aponta para um modelo de educação que se esforça para que o estudante não pense. Ao sabotar a liberdade de conhecer em nome de uma falsa liberdade, ao retirar conteúdos reflexivos, ao desprezar ainda mais a figura do professor, cada vez menos mediador do saber, o modelo de educação porta-voz dos ideais neoliberais pressupõe não um sujeito autônomo, mas sim um autômato, identificado à realidade imutável nos mínimos detalhes, sem questionamento e feliz por achar que percorre livremente seu "itinerário formativo".

Todavia, Adorno (2004b) dizia que a tensão entre formação para adaptação e formação para autonomia nunca foi invariante,

podendo modificar sua configuração em diferentes momentos da história. Atualmente, sem dúvida, a tendência é prevalecer a adaptação e, com isso, o neoliberalismo potencialmente conduz a civilização para a catástrofe. Cada vez mais, uma estrutura social que é ocultada por uma ideologia tornada mera justificação de mundo e falsa consciência (Horkheimer; Adorno, 1973) precisa rebaixar as funções humanas para que a realidade continue opaca. A consciência dissociada nunca foi tão necessária aos donos do poder, já que a fome, a guerra e o caos batem à porta de todos. Afirmar tal realidade requer muita energia e a reforma educacional se põe agora a serviço da dominação na constituição de um sujeito alienado.

Ao atrelar à formação dos brasileiros ao mercado e à adaptação ao vigente, o Estado assume o lugar de organizador burocrático da pseudoformação e da sujeição do sujeito, admitindo uma posição na economia mundial de submissão e de expropriação dos recursos, sejam eles naturais ou intelectuais, posto que não há possibilidade de superação dessa condição como política.

Referências

ADORNO, Theodor Wiesengrund. Cultura e administração. *In*: _____. **Indústria Cultural**. São Paulo: Editora Unesp, 2020.

ADORNO, Theodor Wiesengrund. Cultura y administración. *In*: _____. **Escritos sociológicos I**. Madrid: Akal, 2004a.

ADORNO, Theodor Wiesengrund. Tabus acerca do Magistério. *In*: _____. **Educação e emancipação**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

ADORNO, Theodor Wiesengrund. Tempo livre. *In*: _____. **Palavras e sinais – modelos críticos 2**. Petrópolis: Vozes, 1995.

ADORNO, Theodor Wiesengrund. Teoría de la pseudocultura. *In*: _____. **Escritos sociológicos I**. Madrid: Akal, 2004b.

ADORNO, Theodor Wiesengrund. Teses sobre a necessidade. *In*: _____. **Ensaios sobre psicologia social e psicanálise**. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

ADORNO, Theodor Wiesengrund et al. La personalidade autoritária. *In*: _____. **Escritos sociológicos II**, v. 1. Madrid: Akal, 2009.

ANTUNES, Ricardo. Capitalismo pandémico y letalidad del trabajo: por un nuevo modo de vida. **Revista Izquierda**, v. 1, p. 39-39, 2021.

BENJAMIN, Walter. **Charles Baudelaire, um lírico no auge do capitalismo**. São Paulo: Brasiliense, 1989. (Obras escolhidas, v. 3)

BRASIL. Ministério da Educação. **Base Nacional Comum Curricular**. Brasília: MEC, 2018.

BRASIL. Ministério da Educação. Secretaria de Educação Média e Tecnológica (Semtec). **Parâmetros Curriculares para o Ensino Médio**. Brasília, DF: MEC/Semtec, 1999.

BUENO, José Geraldo Silveira. As políticas de inclusão escolar: uma prerrogativa da educação especial? *In*: BUENO, José Geraldo Silveira; MENDES, Geovana Mendonça Lunardi; SANTOS, Roseli Albino dos (orgs.). **Deficiência e escolarização**: novas perspectivas de análise. 1. ed. Araraquara/Brasília: Junqueira & Marin/Capes-Proesp, 2008.

CROCHICK, José Leon. Educação, neoliberalismo e/ou sociedade administrada. **Educar em Revista**, Curitiba, v. 37, e80472, 2021.

DURÃO, Fabio Akcelrud. **Metodologia de pesquisa em literatura**. São Paulo: Parábola, 2020.

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor Wiesengrund. **Dialéctica de la Ilustración**. Madrid: Akal, 2013.

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor Wiesengrund. Ideologia. *In*: HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. **Temas básicos da sociologia**. São Paulo: Cultrix, Ed. da Universidade de São Paulo, 1973, p. 184-205.

LAVAL, Christian. **A Escola não é uma empresa**: O neoliberalismo em ataque ao ensino público. 2 ed. revista e ampliada. São Paulo: Boitempo, 2019.

LEO MAAR, Wolfgang. Da subjetividade deformada à semiformação como sujeito. **Psicologia & Sociedade.** v. 13, n. 2, p. 92-141, jul. 2001.

MARCUSE, Herbert. **Eros e Civilização**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

PUCCI, Bruno. A Ontologia da Semiformação em tempos de neoliberalismo. **Veritas**, Porto Alegre, v. 63, n. 2, p. 595-613, 2018.

SIMÕES, Maria Cristina Dancham. **Formação do indivíduo, formação docente e educação especial**: o lugar do sujeito e o compromisso com a adaptação. 2016. 165f. Tese (Doutorado em Educação: História, Política e Sociedade) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

WILDE, Oscar. **O retrato de Dorian Gray**. São Paulo: Penguin classics/ Companhia das Letras, 2012.

12. EDUCAÇÃO E ENSINO RELIGIOSO: POR QUE OS HOMENS NÃO ABANDONAM OS CÉUS AOS ANJOS E AOS PARDAIS?

Odair Sass

O título deste capítulo é, sob a forma de pergunta, uma referência direta à citação que Sigmund Freud (1996), em *O futuro de uma ilusão*, publicado originalmente em 1927, extraiu de um poema de Heinrich Heine (1797-1856). Trata-se de uma passagem do texto na qual Freud reitera de um lado, a condição de desamparo e infantilidade em que o homem se encontra diante das restrições e imposições da civilização e da cultura; de outro, baseado no potencial científico e cultural alcançado pela humanidade e da mesma maneira como o idealista Immanuel Kant (2002), indaga se, afinal, "não é certo também que o infantilismo há de ser vencido e superado? O homem não pode permanecer eternamente uma criança; há de um dia sair para a vida, para a dura 'vida adversa'". Essa é, de acordo com Freud (1996, p. 298), a "educação para a realidade". Quanto ao temor de que o homem não resista à educação para a realidade, Freud arremata com a esperança oposta, concluindo nos seguintes termos a sua argumentação:

> De que lhe pode servir a ilusão de vastas propriedades na Lua, cujas rendas ninguém jamais recebeu? Cultivando honradamente aqui na Terra a sua modesta porção de terra, como um bom lavrador, saberá extrair dela o seu sustento. Retirando suas esperanças do além e concentrando em sua vida terrena todas as energias assim liberadas, conseguirá, provavelmente, que a vida se faça mais suportável a todos e que a civilização

> não oprima a mais ninguém, e então, poderá dizer com um de nossos irreligiosos: Abandonemos o Céu aos pardais e aos anjos. (Freud, 1996, p. 298, tradução do autor)

A conclusão contida no excerto citado, enunciada em tom metafórico, de que a pacificação da existência humana só será possível se a humanidade dedicar-se a resolver os problemas que enfrenta na Terra, é suficiente para dar prosseguimento ao objeto que aqui nos ocupa, a saber: discutir possíveis contribuições da psicologia social à crítica dos elementos regressivos contidos em diversas iniciativas que incidem sobre a educação brasileira, em particular sobre a educação básica, atualmente organizada em educação infantil, ensino fundamental e ensino médio, conforme a Lei 9394/96, que estabelece as diretrizes e bases da educação brasileira. Especificamente, toma-se como referência a fixação do ensino religioso, disposto como área de conhecimento das ciências humanas e, portanto, diferentemente da obrigatoriedade expressa nas duas primeiras versões da Base Nacional Comum Curricular (BNCC), é excluída da terceira versão. Também, toma-se como base os projetos de lei e seus apensamentos posteriores em tramitação junto à Câmara dos Deputados, que estabelecem como obrigatório o ensino do criacionismo em contraposição ao evolucionismo e o ensino laico em contraste ao ensino religioso, sob o argumento de que o aluno deve aprender as duas explicações para, então, decidir por conta própria qual delas assumirá para si. Em suma, os dois exemplares são destacados porque representam dois ataques distintos sobre a relação entre religião e Estado, ainda que contenham elementos comuns, constituindo evidências objetivas da regressão social que ora persiste no país.

A presente exposição desdobra-se em dois momentos encadeados. Primeiro, procura-se situar, de dois ângulos distintos, as difíceis relações historicamente determinadas (i) entre Estado, Sociedade e Religião e entre Psicologia e Religião, para, em segundo lugar, (ii) discutir, com base na psicologia, o problema do ensino religioso previsto nas

"reformas" educacionais em curso no país, bem como apontar os limites da crítica psicológica quando situada em relação à crítica da sociedade administrada que fomenta e produz o movimento regressivo.

Estado, sociedade e religião

Acerca das relações entre Estado, sociedade e religião, há uma vasta bibliografia em filosofia, ciência política, sociologia, história, entre outras disciplinas, que se ocupam do assunto. Para os propósitos mencionados acima, interessa analisar somente duas questões importantes: a) a separação do Estado moderno em relação à sociedade e b) a constituição do Estado laico, como resultantes históricas. Além disso, as duas questões servem de referência para explorar os nexos que essas esferas — Estado, sociedade e religião — estabelecem com o indivíduo. Espera-se que, desse modo, fique esclarecida a base objetiva a fim de que, então, possa-se evidenciar a relevância da psicologia, especialmente da psicologia social, para a compreensão do movimento regressivo contemporâneo.

As relações do Estado com a sociedade e a igreja são conflituosas em boa porção do planeta e apresentam várias faces, como acompanhamos diariamente pelos múltiplos meios de comunicação disponíveis.

Para compreender adequadamente esses conflitos, é preciso, antes de tudo, considerar que eles não são apenas atuais, de modo que a história política também pode ser contada desde as formas elementares da vida religiosa, conforme a denominação adotada por Durkheim (2003a) em seu estudo sobre os sistemas religiosos primitivos. Tais estudos visavam analisar a natureza religiosa do homem e as sociedades que as sustentam até a constituição dos Estados modernos, os quais mantêm como uma das principais características a sua separação da igreja, passando pelo longo período medieval de formação e enfraquecimento dos Estados religiosos bem como o prolongamento das difíceis relações entre o Estado, igreja e religião nos dias hodiernos.

Para atender aos propósitos restritos antes especificados, da extensa e minuciosa bibliografia disponível, foram destacadas apenas

duas obras. Uma, o estudo histórico de Quentin Skinner (1996), intitulado *As fundações do pensamento político moderno*, que investiga do final da Idade Média e início da modernidade "alguns aspectos do processo pelo qual veio a formar-se o moderno conceito de Estado" (Skinner, 1996, p. 9). Com base nos principais textos de teoria política do período, a obra esclarece sob vários aspectos as complexas relações do Estado e as religiões, assim como os primórdios da separação política entre essas duas esferas. A outra reúne as análises escritas por Franz Neumann (1969), organizadas por Herbert Marcuse, sob o título de *Estado democrático e Estado autoritário*, as quais procuram evidenciar possíveis ligações estabelecidass entre as estruturas gerais — a exemplo do Estado, da sociedade e do direito — e as expressões sociais e políticas particulares — a pessoa, o indivíduo e o cidadão. Ambas dão base para as interpretações subsequentes.

Os estudos e pesquisas da Psicologia e da Psicologia social geralmente privilegiam enfaticamente os vínculos, positivos e negativos, do indivíduo com a sociedade e a cultura. Pouco se ocupam da função do Estado, esfera fundamental de exercício do poder político e que, contraditoriamente, se sobrepõe tanto ao indivíduo quanto à sociedade, ao mesmo tempo que regulamenta as relações entre ambos.

Vale frisar que essa constatação se afasta daquele reducionismo psicológico que invariavelmente pretende explicar o Estado, a sociedade ou a cultura, isto é, os objetos sociais e políticos por meio de mecanismos psíquicos e fatores subjetivos. Também, é importante registrar que, na tabela moderna dos conhecimentos, consubstanciada pela tendência histórica da especialização, o primeiro (Estado) é objeto da Filosofia, do Direito e da Ciência Política; enquanto as outras (Sociedade e Cultura) são objetos da Sociologia, da Antropologia e de outras disciplinas parcelares. Reduzir a política, o poder político e seu instrumento fundamental — o Estado — às disciplinas parcelares (Direito, Economia, Sociologia, Psicologia) mostra-se um erro científico e político histórico.

Pretende-se tão somente insistir que Estado, sociedade, cultura, religião e política, assim como outras esferas sociais — imaginação,

razão, pensamento e linguagem —, comportam uma dimensão psíquica, na medida em que incidem sobre o indivíduo de maneira a determinar a constituição subjetiva de cada um, na maioria das vezes subestimada pela pesquisa psicológica que insiste em dissociar, como se fossem independentes, os chamados fatores intrapsíquicos dos fatores objetivos e externos ao indivíduo. Uma coisa é abstrair fatores determinantes do objeto de estudo de qual uma dada a pesquisa se ocupa a fim de evidenciar aspectos expressos pelo lado do sujeito como fator relevante da explicação; outra, muito diferente, é ignorar, omitir ou elidir, as dimensões objetivas abstraídas usando a navalha de Occam em nome de uma suposta explicação científica mais simples ou mais econômica, em vez de verificar se elas constituem mediações significantes da subjetivação.

É importante salientar que há esferas abstratas tangíveis, tais como o Estado, a sociedade, a civilização e cultura, visto que ordenam e regulamentam as relações da vida terrena dos homens entre si e destes com a natureza extra-humana. Há também esferas intangíveis, como a da religião, da crença e da superstição, as quais encontram sustentação na fé, e não na verificação experimental ou na experiência controlada, princípio basilar da ciência. É possível dizer que as religiões e as superstições podem ser delimitadas como objetos de estudo em pesquisas sistemáticas da psicologia social e da psicanálise, tal como procederam Freud (1996), em *O futuro de uma ilusão*, Jahoda (1970), em *A Psicologia da superstição,* e Adorno, em *As estrelas descem à terra* (2008), entre outros. Em qualquer caso, de modos distintos, essas esferas humanas tangíveis e intangíveis, quando tratadas por meio de pesquisas das disciplinas parcelares como exteriores aos indivíduos — apesar de serem, de fato, elaborações e criações conscientes ou inconscientes dos próprios homens — reproduzem a tendência contraditória contemporânea entre a especialização e a fragmentação do conhecimento das ciências sociais. Por isso, permanece válida a asserção de Adorno, registrada nos anos de 1950, de que a separação entre sociedade e psique é falsa consciência e, em decorrência, a separação entre sociologia e psicologia é incorreta e correta:

> Incorreta, ao endossar a renúncia ao conhecimento da totalidade, que também impõe a separação; correta, na medida em que registra de forma não reconciliada a ruptura realmente consumada, em vez da unificação e apressada no conceito. (Adorno, 2015, p. 90-91)

Talvez, em virtude da contradição entre a especialização e a fragmentação dos conhecimentos vigentes, possa mesmo ser até generalizada.

Decerto, é mais do que simples curiosidade observar que muitas criaturas humanas creem piamente na influência da Lua ou dos astros sobre a personalidade e a conduta humana, mas desconsideram com afinco, na base do "não tem nada a ver", as influências das esferas tangíveis e objetivas. Isso recebeu o nome, na filosofia hegeliana, de alienação, e a psicologia séria a tomou como tema e objeto de estudo (Adorno, 1971; Adorno, 2008).

O entendimento apresentado pode ser assim resumido: o poder político, pressuposto histórico do Estado e objeto da Ciência Política, para ser efetivo, incide de um lado sobre a estrutura social e suas instâncias mediadoras, determinando-a e, reciprocamente, sendo por ela determinado; e, de outro, sobre o particular, ou seja, sobre os indivíduos, principalmente por meio da instituição dos direitos e deveres. Se o Estado e a sociedade não são estruturas imediatamente psicológicas, as relações que se estabelecem entre o Estado e o poder político a ele imanente, a sociedade e o indivíduo, não prescindem da dimensão psicológica, visto que, para serem efetivas, precisam ser internalizadas pelo sujeito e objetivadas por meio de sua pauta de conduta. Poder político e ciência política, sociedade e sociologia e indivíduo e psicologia, relacionam-se aproximando-se e cindindo-se entre si. Isso exige o esclarecimento mediante uma teoria crítica da sociedade, uma teoria social que admita que "crítica do conhecimento é crítica da sociedade e vice-versa" (Horkeimer; Adorno, 1978).

Desde o momento em que a política expressa, por exemplo, as disputas de poder entre grupos sociais "de dentro" versus "de fora" ou as lutas pelo poder entre formas de governo distintas, apelando pela "natureza" psíquica dos homens, seja supondo que eles são natu-

ralmente racionais ou dotados de traços estáveis que os atraem inexoravelmente para o poder, a ciência política recorre inevitavelmente à psicologia social, obrigando-se a incluir a esfera subjetiva entre os fatores explicativos. A significação da Psicologia para a Ciência Política é formulada nos seguintes termos por Franz Neumann (1969, p. 13):

> Com isso não queremos dizer que a psicologia do poder não tem lugar na ciência política. Sua significação é grande, mas não é decisiva. Sua contribuição é bivalente. Primeiro, leva à conclusão de que a teoria otimista da natureza humana só tem uma face e, portanto, é falsa. O homem, embora dotado de razão, não sabe muitas vezes – ou não permitem que ele saiba – quais são os seus verdadeiros interesses. Essa descoberta de antigas verdades é devida especialmente à Psicologia materialista de Freud. Segundo, as técnicas psicológicas nos permitem descrever em termos concretos e convincentes as estruturas das personalidades mais capazes de exercerem ou de serem dominadas pelo poder, mas essa Psicologia não pode ir além da concretização e descrição. Não pode fornecer uma teoria de poder político.

Ainda que a posição de Neumann seja bastante evidente, vale enfatizar dois aspectos. Em primeiro lugar, o autor não pretende propugnar qualquer espécie de complementaridade entre as ciências política e psicológica. Ao contrário, de acordo com a acepção materialista que defende, a esfera psicológica integra o conjunto de fatores explicativos da política, ou seja, o poder político contém uma dimensão psicológica, distinguível das demais esferas. Em segundo lugar, exatamente pelo reconhecimento dessa dimensão, impõe-se o limite da crítica psicológica ao fenômeno político; crítica que se esgota na medida em que permite evidenciar a função psíquica e subjetiva da política, não cabendo, portanto, esperar daí extrair ou formular uma teoria do poder ou uma teoria da sociedade.

Esses dois aspectos conjugados levam à conclusão de que dissociada de uma teoria social, importantes conhecimentos obtidos

pela Psicologia perdem seus potenciais explicativos, ou ainda, o que é mais grave, promovem o reducionismo psicológico que converte os fenômenos sociais, históricos, econômicos e políticos às ações e reações individuais e subjetivas em suas disposições internas motivadas ou imotivadas, interessadas ou desinteressadas, conscientes ou inconscientes, satisfatórias ou insatisfatórias. Inversamente, assentados criticamente em uma teoria da sociedade, os conhecimentos científicos obtidos pela pesquisa psicológica contribuem para o esclarecimento daqueles fenômenos. Assim, diversas pesquisas relevantes identificam e descrevem concretamente as pautas de conduta prescritas ou transgredidas e os mecanismos psíquicos e modos de manipulação dos indivíduos e das massas. Também, diminuem o potencial das conclusões obtidas, pois esgotam a crítica na descrição dos mecanismos e modos de manipulação, deixando de responder uma indagação fundamental: por que eles são efetivos e se reproduzem em larga escala e se perpetuam?

Agora, se for razoável admitir que cada época e ordem social, consoante ao modo de produzir e reproduzir objetivos e fins, formam os sujeitos de que precisam para se reproduzir, conclusão suficientemente evidenciada pela História, Sociologia, Economia E Antropologia, os mecanismos psíquicos identificados adquirem outro significado se forem situados relativamente à época e à sociedade.

Considerando o uso indiscriminado da noção de manipulação, parece valer a pena uma ponderação acerca de seu significado indissociável da noção também usual de controle. Vale lembrar que controle, de acordo com o seu conceito, é um substantivo que significa domínio do conhecimento de fenômenos específicos que não são necessariamente manipuláveis. Afinal, ninguém de bom senso afirma que a Astronomia, uma das ciências mais antigas propositora de previsões mais precisas conhecidas pela humanidade, é manipulada pelos astrônomos quando prevê com exatidão o movimento das estrelas, planetas e outros corpos celestes. Assim como é desarrazoado considerar que conhecimento adquirido pela climatologia acerca das enormes variações ambientais decorre da manipulação das es-

tações do ano ou dos movimentos do planeta. De modo análogo, ninguém em sã consciência diria que o conhecimento acumulado pela infectologia e pela epidemiologia acerca da transmissão do coronavírus e das medidas não farmacológicas (distanciamento social) e farmacológicas (imunização em massa) de proteção, que têm reduzido a taxa de mortalidade — ambas relacionadas à manipulação experimental nos laboratórios e ao conhecimento obtido sobre o comportamento social, o qual fomenta a propagação do vírus em situações de aglomerações — decorre da manipulação negativa do micro-organismo acelular, apesar da irracionalidade daqueles que defendem a "imunização de rebanho".

Como verbo, controlar, além de significar o domínio sobre eventos externos mediante o conhecimento científico acumulado, inclusive sob a forma de manipulação, também significa controlar-se, exercer o autocontrole. Trata-se, portanto, de um verbo transitivo e também pronominal (reflexivo). Como conceito, o controle e uma de suas formas particulares de objetivação, a manipulação, preserva suas ambiguidades e não deveria ser considerado apenas em sua negatividade, afinal, quando aplicado atualmente, as sociedades exigem mais controle e transparência das ações do estado. Se a manipulação social é forma específica de controle social e, por isso, uma expressão histórica — caso contrário teríamos que admitir que ela sempre foi exercida do mesmo modo e, portanto, passa a ser considerada como um procedimento natural devendo, por isso, ser considerada uma expressão histórica em vez de um procedimento natural, o qual, por sua vez, é um entendimento insustentável, refutado sistematicaticamente pela história da humanidade e mantido somente pela falsa projeção que converte em natural os eventos históricos e sociais."

Em suma, a manipulação é definida como uma forma histórica específica de controle social, o qual, por sua vez, é um conceito bastante utilizado em muitas pesquisas sociais e equivocadamente tratado quase sempre como negativo, quando não de modo pejorativo. Se o controle social fosse apenas negativo, perderia seu valor explicativo,

pelo menos para a dialética. É importante registrar que a aplicação generalizada desses conceitos se deve, no âmbito das teorias psicológicas, em boa parte ao behaviorismo, tanto pela sua aceitação, quanto pela sua rejeição. Por fim, é igualmente imprescindível registrar que, relacionado à teoria da sociedade, o conceito de controle social não só potencializa a compreensão dos fenômenos sociais e políticos, mas também impulsiona o avanço da própria teoria ao evidenciar que, caso não seja reduzido à negatividade da manipulação, ele transcende à noção redutora de política como a luta de grupos ou classes sociais pelo poder, passando a compreendê-la como modo histórico utilizado pela sociedade para proporcionar a pseudoformação, modelando e conformando os indivíduos ao sistema social existente.

Um desdobramento importante desse entendimento prévio é que, especialmente com o desenvolvimento da grande indústria capitalista em substituição à fase do capitalismo concorrencial e manufatureiro — que criou as condições para o estabelecimento e expansão das sociedades industrial e administrada em escala mundial —, quando aplicados como conceitos, os controles material e social, exercidos pela manipulação científica, tecnológica, da produção, circulação e consumo de mercadorias, somente puderam ser inteligíveis e explicativos, em sua ambiguidade, com a emergência das sociedades de massas; fora disso, é anacronismo.

Ainda, é indispensável observar que a Psicologia pode contribuir significativamente para a análise de uma outra face poder político estritamente vinculada ao Estado: a questão dos direitos (sociais, políticos, civis). Mesmo que esse não seja o momento adequado para discutir a relação entre Psicologia e Direito, cabe apontá-la por sua natureza e função política sob o Estado moderno. O Direito pode ser compreendido de dois ângulos distintos: como um tipo de conhecimento não empírico, obtido desde a antiguidade; ou como tecnologia, isto é, um conjunto de procedimentos formais e técnicos que se prestam à operacionalização das regras jurídicas, consubstanciadas em leis, decretos, portarias, regulamentos, entre uma imensidão de dispositivos. A natureza necessariamente abstrata do Direito, para

realizar a vontade geral, como disse Rousseau, certamente não opera no vazio. Ao contrário, dá forma e conteúdo às premissas daqueles que detêm predominantemente o poder; no caso do capitalismo o direito à propriedade privada e seus desdobramentos inexoráveis. Há de se reconhecer, também, que sua natureza abstrata não cancela as contradições em que se vê enredado, apenas concede-lhe uma aparência de racionalidade que se sobrepõe aos indivíduos e à sociedade que representa. Nessa medida, direito é também ideologia. Ao mesmo tempo, é inquestionável que o Direito é um freio ao poder político desenfreado, ou, como foi sugerido acima, é um elemento importante para o exercício do controle social visando a preservação do particular frente à força do todo. A rigor, freio é um termo que apazigua a indissociabilidade entre o direito e a violência, ambos produzidos pela própria sociedade, como mostraram Marx (1975) e Benjamin (2013).

Mudando o que deve ser mudado, o que se disse até aqui acerca da Psicologia e o poder político do Estado é válido para a relação entre o Direito e a Psicologia, pois, na medida em que a regulamentação geral se faz incidir sobre o indivíduo e as suas circunstâncias, seja como direito da pessoa ou como direito social e civil, a esfera psicológica não deveria ser considerada simplesmente como acessória. Antes, deveria ser inscrita na essência dos fenômenos jurídicos. A esse respeito, registre-se apenas a discussão apresentada por Theodor Adorno (1969) em "Os tabus sexuais e direito hoje" que destaca a indiferença do direito aos conhecimentos acumulados principalmente pela sociologia a pela psicanálise quanto a três vítimas históricas da violência e da exclusão sociais: a prostituta, o menor e o homossexual, bem como as proposições conservadoras de Oliveira Vianna (1987), em *Instituições políticas brasileiras*, acerca da impossibilidade de transformação da sociedade brasileira caso a Psicologia Política não seja uma referência na análise histórica e estrutural do Brasil; proposições sistematizadas em Sass (2012).

Quanto ao problema do Estado e da Igreja, parece ser suficiente, a fim de discutir a sua repercussão atual especialmente sobre a educação brasileira, mencionar que um avanço importante da re-

volução burguesa e a formação política do Estado moderno é constatado pela liberdade de religião que, de plano, há de ser distinguida da consciência religiosa. A superação dos Estados religiosos, assentados em uma fé religiosa, não foi completa, visto que, para se constituir, o Estado laico e secular libertou-se da religião concedendo paradoxalmente a todas elas o direito de serem cultivadas. De acordo com a interpretação de Neumann (1969, p. 231):

> […] o Estado não se deve identificar com qualquer religião e que deve tolerar tôdas elas. O princípio da tolerância religiosa se deriva assim de uma *raison d'état*. A existência do Estado, que é o único que garante a liberdade e a segurança, torna assim necessária a liberdade religiosa, mas não significa que o indivíduo tenha direito a essa liberdade, pois trata-se apenas de um princípio de *raison d'état*.

Está feito: retira-se com uma mão o que é concedido com a outra. O Estado laico cancela o vínculo com qualquer religião, superando assim a condição de Estado religioso, ao mesmo tempo que afirma a liberdade religiosa. Da mesma maneira, atribuiu a si mesmo a soberania sobre o uso da força e do poder de polícia como razão de Estado; completando, desse modo, a instalação das "razões de Estado" em vez do "Estado da razão". Tal acomodação explica a liberdade religiosa transferindo à consciência geral e individual a liberdade de cultuar a crença que os grupos sociais profetizam. A função social e política exercida pela religião, relativamente ao Estado, resultou na reforma protestante, iniciada na Alemanha, assim resumida por Marx ao analisar o direito em Hegel:

> De facto, o passado revolucionário da Alemanha é teórico – é a Reforma. Assim como a revolução surgiu então no cérebro de um monge, assim começa hoje no cérebro do filósofo. Lutero venceu, sem dúvida, a servidão pela devoção, mas porque pôs no seu lugar a escravidão mediante a convicção. Abalou a fé na autoridade porque restaurou a

> autoridade da fé. Transformou os padres em leigos, mudando os leigos em padres. Libertou o homem da religiosidade exterior, fazendo da religiosidade a essência mais íntima do homem. Libertou o corpo das suas cadeias, porque com cadeias acorrentou o coração. (Marx, 2008, p. 14-15)

A essa altura, cabe reter o princípio da tolerância de liberdade religiosa, consoante às considerações acima de Neumann e de Marx, como "razão do estado moderno", como um liame para o tópico seguinte.

Educação e religião: crítica da Psicologia

A educação é, tal como ocorre com outras esferas da vida social, bastante sensível às modificações da sociedade, o que implica em considerar, por isso, tanto os fatores internos (ou propriamente pedagógicos), quanto aqueles, digamos, extrapedagógicas.

O momento regressivo atual da educação tem como uma de suas expressões o problema da relação entre educação e religião. Pouco adianta arrolar os argumentos de que se trata de regressão irracional momentânea ou que é mais uma vez a concessão dos ecléticos, que visam acomodar tudo às circunstâncias enquanto se acumula forças para a luta futura.

É um truísmo afirmar que a educação, assim como ocorre em outras esferas da vida social, acompanha as crises gerais da sociedade. Essas crises, por sua vez, além de cíclicas, ocorrem em intervalos de tempo cada vez mais reduzidos. Com persistência, o conteúdo primário dessas crises é associado à ordem econômica, frequentemente considerada como seu fator causal que termina por expandir-se para as outras esferas sociais. Certamente, a economia continua a ser determinante nas distintas esferas sociais, tais como a ético-moral, a política, a educacional e a psíquica. Entretanto, está longe de esgotar as explicações plausíveis pelo simples fato de que não atinge do mesmo modo, nem sempre diretamente ou com conteúdo idêntico, essas esferas.

Contudo, a percepção imediata procura dissociar os conteúdos críticos, como se eles fossem independentes uns dos outros. A situa-

ção econômica é, às vezes, atribuída à crise mundial e à globalização; outras, às circunstâncias internas de erros programáticos e de má gestão de governo. A situação política é associada particularmente ao poder parlamentar, definido em geral como inepto, corrupto ou ambos. A questão social continua a ser tratada como questão de polícia e as causas da grave condição de vida são atribuídas aos vagabundos que não querem trabalhar e a uma juventude de baderneiros e ociosos.

Em face dessas situações, apela-se, na esfera política, para o retorno da ditadura militar. Clama-se pela ética e propugna-se correção de rota para os problemas econômicos, que certamente afetam gravemente os trabalhadores. Luta-se por programas sociais, em especial os direitos básicos de moradia, segurança, saúde e educação, para os segmentos mais pobres. No caso da educação as reformas da educação básica, particularmente, a do ensino médio têm suscitado um conjunto de questões pedagógicas e extrapedagógicas relevantes.

Dentre a multiplicidade de problemas da educação é interessante destacar um tema ao mesmo tempo vasto e provocativo quanto àquele relacionado à ética e à religião, pois implica analisar questões sociais recorrentes e seus desdobramentos na esfera da formação dos indivíduos, realizadas de modo significativo pela educação escolar nas sociedades contemporâneas sob a tutela dos Estados seculares.

A amplitude do problema impele-nos certamente a retroagir à pré-história da humanidade. De pronto, vale acrescentar que o período histórico "em tempos seculares" delimita, mas não retira uma gota da complexidade do tema. Antes, inclui um elemento fundamental para os possíveis ângulos de análise na medida em que introduz uma contradição histórica fundamental, a saber: se um dos pilares da constituição dos Estados nacionais modernos é a premissa de seu caráter laico ou secular e, portanto, da separação das relações sociais e políticas daquelas relações eclesiásticas e religiosas, vigentes no antigo regime, é forçoso considerar, olhando para o presente, que os Estados contemporâneos estão distantes de cumprir a promessa clássica, a saber: a de preservar a sua natureza laica. Ao contrário, como pode ser constatado, desde as últimas

décadas do século passado até os dias atuais, assistimos um movimento regressivo de Estados que, em vez de fortalecer ou concluir a sua separação da religião, propugnam justamente o inverso, declarando-se abertamente "Estado religioso", tal como ocorre hoje em vários Estados do Oriente Médio.

No entanto, esse é um problema histórico que não cabe aqui discutir, ainda que o tema proposto seja indissociável dessa questão, parece ter uma outra motivação mais imediata, decorrente das iniciativas políticas, operacionalizadas sob a forma de projetos de lei, que têm como objetivo único impor ao Estado não somente o dever de garantir a liberdade religiosa, mas a de difundir a educação religiosa. Está claro que a educação, especialmente a escolar, em virtude de sua finalidade formativa das novas gerações, passa a ser um alvo privilegiado dessas imposições regressivas. No caso brasileiro, são destacáveis duas investidas concomitantes: uma, a recém lançada Base Nacional Comum Curricular (2017), em fase de implementação, estendida para a educação básica (infantil, fundamental e média) como parte do Plano Nacional de Educação, que dispõe sobre a organização e os conteúdos das áreas de Linguagens, Matemática, Ciências da natureza e Ciências humanas (esta, por sua vez, inclui os seguintes componentes: Geografia, Ensino religioso, Filosofia e Sociologia). A outra, consubstanciada no PL e em tramitação na Câmara dos Deputados, é de autoria do deputado pastor Marco Feliciano, que propõe a inserção, nas redes pública e privada de ensino, de "conteúdos criacionistas" ao lado das teorias da evolução, conforme mencionado anteriormente neste capítulo.

Nos dois casos, é dispensável insistir quanto ao apelo à força do Estado para garantir a sanha legisladora que assola o país. Por isso, dizer que a Base Nacional Comum Curricular está lançada para ser "debatida" e "implementada" de acordo com as condições particulares não passa de um exercício retórico, visto que, a rigor, a proposta é intocável, exceto por eventuais detalhes visando o seu aperfeiçoamento. Quem duvidar dessa interpretação pode experimentar, por exemplo, propor a supressão do ensino religioso, distribuído ao longo dos nove

anos do ensino fundamental, ou propugnar que os temas da educação básica sejam organizados à moda herbartiana do currículo por disciplinas, centrados nos conteúdos. De passagem, vale mencionar que a inclusão do criacionismo na grade curricular das escolas públicas e privadas, sem quaisquer especificações, será efetuada mediante a modificação de um artigo da LDB/96, provavelmente o art. 33.

Para além dos aspectos jurídico-formais, as duas proposições baseiam-se, como é lugar comum na sociedade burguesa, em argumentos da esfera subjetiva, tal como a "liberdade" de cada um escolher se prefere acreditar no evolucionismo ou no criacionismo, segundo o pastor deputado. Também, argumentam utilizando a defesa de grupos sociais, garantindo o "respeito à diversidade cultural e religiosa", que modificou "os paradigmas educacionais brasileiros" — sabe-se lá o que significa isso — de acordo com os elaboradores da Base Comum Curricular. Os termos utilizados nos documentos formais anunciam a liberdade de escolha e o respeito à diversidade, embora restrinjam a liberdade das crianças e jovens "escolherem" entre o "big bang" e o Deus criador dos céus e da Terra, preservando, em nome das diferenças culturais e sociais, o existente repressivo e inumano tal qual se encontra. O princípio dialético do século XIX que propugnava pela "igualdade na diversidade" parece ter sucumbido à preservação da diversidade pura, adiando a liberdade para o dia de São Nunca, em um sistema social que se mantém exatamente cancelando as diferenças mediante a uniformização e padronização de tudo e de todos. Os argumentos dos proponentes do criacionismo são, logicamente, insustentáveis e incoerentes, na medida em que pareiam duas formas inconciliáveis de conhecimento — ciência e religião — e, o mais grave de tudo, em nome da liberdade individual de escolha, pretendem impor, em tempos modernos, uma forma perversa de doutrinação das pessoas, contrariando a própria noção de liberdade que tão caro tem custado aos homens. Os argumentos arrolados para justificar o ensino religioso no ensino fundamental de nove anos não são consistentes, e a reiteração de que se trata de ensino religioso "não confessional",

"não doutrinário", "sem proselitismos" soa mais como um apelo desesperado contra o que se sabe ser inevitável. Além disso, postular a religião como conteúdo de ensino traz, na letra, o cancelamento daquilo que pretende evitar, pois ensinar, tal como rege a tradição escolar ocidental, é professar. Como e por que o ensino religioso estaria vacinado contra esse princípio?

Contudo, considerando a tolerância de liberdade religiosa como razão de Estado, conforme registrou Neumann (1969), o ensino religioso, pode vir a cumprir um papel educativo relevante desde que assuma a função pedagógica de esclarecer a sua própria existência na sociedade contemporânea, enunciada como ideia clara e distinta, para aplicar os termos de Descartes, difundindo a tolerância de todas as religiões e defendendo à exaustão a laicidade do Estado. No entanto, tal conduta é improvável de ser adotada sob a sociedade administrada do capitalismo tardio, em virtude da função política que exerce por meio da promoção do enfraquecimento dos indivíduos e da função econômica que ocupa na acumulação do capital.

A história mostra que nada disso é novo, visto que a educação é o alvo sistematicamente preferido nas sociedades modernas para promover a socialização e formação dos indivíduos. O que parece ser novo nas investidas religiosas contemporâneas, derivadas dos autonomeados movimentos de renovação e da expansão característica das sociedades de massas, é a velha contradição não superada de separação entre o Estado e a religião, aplacada agora por meio da administração das almas das crianças e dos jovens brasileiros. Há de se considerar que a força dessas investidas, diferentemente de momentos pretéritos, em que se restringia principalmente aos templos e igrejas, ou às "moradas de deus", alcançam hoje tanto a sociedade geral — atuando nos espaços, comprados ou alugados, dos poderosos meios de comunicação, dos templos suntuosos ou das igrejinhas que ocupam as margens de rios, as garagens e os armazéns das periferias das cidades — quanto às escolas, por intermédio das alterações curriculares ou atividades extracurriculares.

A rigidez das condições objetivas devidamente mantida pelo controle disciplinador das relações sociais e reproduzidas na superfície das instituições políticas vigentes, representam mais propriamente os grupos de poder e são dificilmente modificáveis em períodos regressivos como este que vivemos. Também, essa inflexibilidade aponta para o que a psicologia social crítica constata há mais de um século: a urgência de realizar uma inflexão para o sujeito a fim de compreender como as condições objetivas reproduzem e mantêm estruturas psíquicas enfraquecidas constantemente ameaçadas de desamparo.

A volta ao sujeito, princípio que orientou boa parcela das pesquisas levadas a cabo pela teoria crítica da sociedade — que almejava responder à pergunta "por que os indivíduos aderem a projetos sociais e políticos que são contrários aos seus interesses?" (Adorno, 2015) —, parece manter sua validade histórica. Obviamente, muitos poderão objetar que tal pergunta pode ter sido pertinente durante o período do fascismo até a sua derrota, ao final da Segunda Guerra Mundial, mas que hoje carece de sentido. Contudo, basta olhar ao redor, ou mesmo através das lentes das televisões, para refutar tal objeção, pois é simples constar que a intolerância contra o diferente não foi sequer resvalada, apesar de todas as iniciativas pedagógicas e educacionais, haja vista as formas de violência que se propagam nas escolas. Continuam a ser assassinados os menores, os pobres, as mulheres e os homossexuais; a violência de todo tipo e forma é incrementada dia após dia, em escala planetária. O ressurgimento de grupos autoritários e fascistas, que alguns supunham extintos, prosperam à solta, agora sob a democracia, demolindo-a por dentro. Os assassinatos, planejados em gabinetes, de populações inteiras continuam a ser praticados em nome da democracia e da liberdade.

Esses indicadores parecem suficientes para concluir que a derrota do fascismo, em 1945, tanto do ponto de vista bélico quanto da perspectiva política, não suprimiu as condições sociais objetivas e subjetivas que proporcionaram a sobrevivência do autoritarismo na sociedade industrial do capitalismo tardio. Em decorrência desse

entendimento, um passo importante a ser dado é o reconhecimento de que, nas sociedades contemporâneas, "comportamentos autoritários e autoridades cegas perdurem com mais tenacidade sob os pressupostos da democracia formal do que se queira reconhecer." (Adorno, 1995, p. 123).

A persistência das tendências autoritárias e irracionais sob o manto da democracia reduzida principalmente aos mecanismos que garantem a sua reprodução e a permanência dos grupos sociais de poder que a sustentam é a aparência necessária para que tudo fique como está.

Em face da situação atual, também permanece válida a tese de que a educação (como campo de disputa política) e a educação escolar (como um processo social fundamental da formação do indivíduo) sejam consideradas ferramentas imprescindíveis de uma educação voltada para a resistência daqueles que, direta ou indiretamente, estejam com ela envolvidos. Mas, essa proposição não contraria o que acima se expôs quanto às dificuldades de promover mudanças objetivas? Não seria inútil opor-se às determinações sobre as quais os dirigentes da educação, o professorado, o alunado e os pais não têm influência?

É fato que as malhas sociais são cada vez mais estreitas e densas, provocando um aumento da pressão social do todo sobre o particular e gerando o que Adorno (1995, p. 122) chamou de "claustrofobia das pessoas no mundo civilizado, um sentimento de encontrar-se enclausurado numa situação cada vez mais socializada, como uma rede densamente interconectada." No entanto, é inevitável lembrar que as determinações legais, a exemplo daquelas mencionadas há pouco, não são automaticamente assimiladas, pois elas, como todas as mediações sociais e culturais, também são mediadas em distintas instâncias, incluindo aqueles que são designados para aplicá-las ou sofrê-las, se assim preferir. Isso equivale a dizer que há de se evitar, como muitas vezes ocorre na educação, o desprezo pelas normas legais como se não existissem, na mesma medida que elas não precisam ser consideradas como inevitáveis e, portanto, tudo o que nos resta fazer é obedecê-las. Assim como é vergonhoso

impor, no estágio de desenvolvimento civilizatório alcançado pelo homem, modelar as crianças e jovens por meio da religião, não é menos vergonhoso as pessoas entregarem-se à irracionalidade do todo simplesmente porque ela se dispõe e não cabe resistência. Em suma, apesar do empenho dos burocratas e administradores do sistema para contornar as ambiguidades das imposições autoritárias e aplacar as contradições imanentes às normatizações, eles não conseguem cancelar a possibilidade da crítica. A esse respeito não custa lembrar que a tese de Herbert Marcuse sobre o deslocamento da ideologia para o aparato da racionalidade tecnológica, característica da sociedade administrada, implicou a paralisia da crítica, mas de modo algum decretou o fim dela (Marcuse, 1979). É certo, também, que os indivíduos estão enfraquecidos em face do todo tanto quanto estão enfraquecidos os movimentos coletivos de oposição. Todavia, não é menos verdadeiro que as realizações do todo ainda dependem do particular, ainda que enfraquecido.

A inflexão para o sujeito e a reivindicação de que a educação é um importante lócus de resistência não significam que os problemas apontados devam ser reduzidos a questões psicológicas e pedagógicas, pois são primariamente problemas de ordem política e social que não devem ser elididas e determinantes das esferas psíquica e pedagógica.

Então, cabe ao menos apontar como os estudos da psicologia social e da sociologia podem contribuir para o debate acerca da relação entre ética e religião na educação contemporânea.

Dois esclarecimentos iniciais são necessários. Em primeiro lugar, é preciso registrar que ética é um termo ambíguo na medida em que se refere a coisas distintas de acordo com o seu uso atual; pode significar tanto a ciência que tem como objeto de estudo os juízos que orientam a conduta humana quanto os deveres e direitos contidos nos códigos de ética profissionais, objeto da deontologia. Portanto, muitas vezes denomina-se ética o que, a rigor, são condutas morais. Grosso modo, a Ética pode ser entendida como a expressão teórica dos costumes, normas e regras morais que regem o compor-

tamento dos indivíduos em sociedade. Em segundo lugar, a ética e a moral não são máximas históricas, nem podem ser consideradas como imperativas, inerentes aos indivíduos. Abstrair as condições históricas e sociais que determinam os preceitos éticos e morais é tão ideológico quanto a afirmação positivista de que as ciências não são morais ou amorais, elas apenas descobrem leis que explicam os fenômenos; uma é idealista a outra baseia-se no insustentável postulado da neutralidade científica.

Durkheim (2003) tinha clareza da natureza social e histórica da ética e da moral, bem como da relação determinada dessas esferas com a economia política, tal como se depreende da seguinte passagem:

> O progresso industrial e o moral não são necessariamente coincidentes. Em consequência, como se espera que a moral aprimore o mundo, ela deve exercer uma influência reguladora sobre a economia política. O abismo que separa as duas ciências é assim preenchido, mas sem que elas se confundam. O problema da economia política é ético por natureza, seu objetivo é moral. (Durkheim, 2003b, p. 16)

A defasagem entre os progressos industrial e moral é atribuída pelo sociólogo positivista às correções funcionais decorrentes da evolução da sociedade. O mais importante é registrar que essa visão funcional é generalizada, visto que

> não poderemos separar radicalmente a moral da economia política, da estatística nem da ciência do direito positivo, assim como não podemos estudar o sistema nervoso abstraindo os outros órgão e funções. (Durkheim, 2003b, p. 28)

De passagem, vale mencionar que a referência do autor ao direito positivo significa que os preceitos éticos e as regras morais são fixados como direito escrito, e o Estado é a instância de seu controle e aplicação.

Durkheim está correto ao situar a moral como um liame entre a ética e a economia política, mas enfraquece a sua tese quando supõe

que a evolução da sociedade corrigirá as deficiências, inconsistências e incoerências. O problema da proposição do autor é que ele enxerga disfunções quando há, na verdade, contradições.

Considerando a economia política em seu desenvolvimento interno, Marx (1978, p. 18, grifos no original), encontra a mesma relação e suas contradições internas:

> A economia política, esta ciência da riqueza é [...] ao mesmo tempo a ciência da renúncia, da privação, da *poupança* e chega mesmo a *poupar* ao homem a necessidade de ar puro e movimento físico. Esta ciência da maravilhosa indústria é ao mesmo tempo a ciência do *ascetismo*, e seu verdadeiro ideal é o avaro *ascético,* mas *usurário*, e o escravo *ascético*, mas *produtivo.* Seu ideal moral é o trabalhador que leva à caixa econômica uma parte de seu salário [...]. Por isso, a economia política, apesar de sua aparência mundana e prazerosa é uma verdadeira ciência moral, a mais moral das ciências.

A sociedade da exploração do trabalho impõe diuturnamente às criaturas, exigências opostas: poupe, mas gaste, pois, disso depende a produção de mercadorias; procure o luxo, mas cultive a abstinência; seja honesto, mas tire vantagem do outro quando puder. No Brasil, nem mesmo as políticas compensatórias praticadas nas últimas décadas por meio da multiplicidade de "bolsas" distribuídas pelo Estado brasileiro, sob o disfarce de distribuição de renda para os mais pobres, são toleradas pelos segmentos abastados, sob o argumento (moral) de que basta os pobres terem um pouco mais de dinheiro para exagerarem na aquisição de bens de consumo, entretenimento e lazer. Em suma, eles não sabem poupar e são uns esbanjadores que querem viver no luxo; quem não assistiu reportagens e reclamações sobre a mudança de perfil dos frequentadores dos aeroportos?

A exigência de opostos representa formas de alienação, posto que a economia estabelece que suas leis (oferta e procura, produção e consumo, ganho e desperdício) sejam rigorosamente seguidas ao mesmo tempo em que, cada um, deve igualmente respeitar a Mo-

ral e a Religião, pois, afinal, nem só de pão e água vive o homem; ele também precisa ser honesto, tolerante, solidário, sacrificar-se e pensar no bem coletivo antes de seu bem estar particular. Nessas condições é pertinente então perguntar:

> Mas, em quem tenho eu que acreditar então, na economia política ou na moral? A moral da economia política é o *ganho*, o trabalho e a poupança, a sobriedade, mas, a economia política promete satisfazer a minhas necessidades. A economia política da moral é a riqueza de boa consciência, de virtude, etc. Mas, como posso ser virtuoso se não sou? Como posso ter boa consciência se não sei nada? Tudo isso está fundado na essência da alienação: cada uma aplica-me uma medida diferente e oposta, a moral aplica-me uma e a economia política outra, porque, cada uma destas é uma determinada alienação do homem e fixa um círculo particular da atividade essencial alienada; cada uma delas se relaciona de forma alienada com a outra alienação [...]. (Marx, 1978, p. 19, grifos no original)

A sociologia da moral e a crítica da economia política convergem, de ângulos distintos, quanto aos nexos da economia com a ética, a moral e a religião, sem que uma seja redutível a outra.

É evidente, também, que as formas e conteúdos dessas relações objetivas são apropriados pelo sujeito e são elementos que incidem sobre a consciência do homem. Em decorrência, a contribuição da psicologia é fundamental para a compreensão dessas apropriações. Assim como outras ciências, a psicologia social ocupou-se seriamente da conduta moral e religiosa. Dos distintos modos com que a moral e a religião foram analisadas, seguem-se apenas alguns apontamentos acerca da análise de Freud apresentada em *Futuro de uma ilusão*, publicado originalmente em 1927.

Primeiro, depois de considerar vários aspectos da ideia de Deus, refutando cada um deles, conclui que as doutrinas religiosas, por terem desempenhado uma função importante para a manutenção da sociedade humana, persistem e exigem que nos comportemos como se de fato acreditássemos nelas:

> Atualmente, porém, elas ainda se conduzem de modo inteiramente diferente e, em tempos passados, as ideias religiosas, a despeito de sua incontrovertível falta de autenticidade, exerceram a mais forte influência possível sobre a humanidade. Trata-se de um novo problema psicológico. Devemos perguntar onde reside a força interior dessas doutrinas e a que devem sua eficácia, independente, como é do reconhecimento da razão. (Freud, 1978, p. 106)

Para responder à dupla indagação sobre a força interior e a eficácia das doutrinas religiosas, o autor recorre ao que denomina de origem psíquica das ideias religiosas:

> Estas, proclamadas como ensinamentos, não constituem precipitados de experiência ou resultados finais de pensamento: são ilusões, realizações dos mais antigos, fortes e prementes desejos da humanidade. O segredo de sua força reside na força desses desejos. Como já sabemos, a impressão terrificante de desamparo na infância despertou a necessidade de proteção – de proteção através [sic] do amor –, a qual foi proporcionada pelo pai; o reconhecimento de que esse desamparo perdura através da vida tronou necessário aferrar-se à existência de um pai, dessa vez, porém, um pai mais poderoso. (Freud, 1978, p. 107)

Dois comentários: 1º) ilusão não significa erro; diferentemente do erro, a ilusão é derivada de um desejo. Tal como ocorre nas falsas projeções, ela não exige confirmação da realidade ou verificação de seu conteúdo; 2º) o ensinamento de doutrinas religiosas pode ser caracterizado, assim como ocorre com várias manifestações psíquicas, a exemplo do preconceito, pela ausência de experiência e de pensamento reflexivo sobre o objeto; tudo o que se exige é a crença do sujeito.

Em consonância com muitos outros autores contemporâneos a ele ou que o precederam, Freud reconhece que a religião, especialmente sob a forma monoteísta, exerceu funções efetivamente

relevantes para a civilização humana, como aquela que resultou em controle dos instintos destrutivos ou associais do homem. Contudo, a promessa de felicidade difundida pelas doutrinas religiosas ou não são cumpridas na vida terrena, em que pese toda a investida manipuladoras das igrejas salvacionistas para que as pessoas sejam curadas dos males que sofrem ou do enriquecimento rápido mediante o dízimo, ou são adiadas para uma suposta vida após a morte. Os resultados são desanimadores, para dizer o mínimo, tal como evidenciam, por exemplo, a produção dos "homens-bomba", o fanatismo que continua matar milhares de pessoas ou a manipulação das massas sob o argumento de que pobreza e riqueza são naturais e cada um deve pagar aqui até mesmo pelo que não fez.

Se a religião foi esclarecimento, ela também é ideologia, na medida em que alimenta a base da alienação em que o homem se enfiou e da qual não consegue libertar-se.

É verdade que, olhando retrospectivamente, principalmente pela constituição dos Estados políticos em lugar dos Estados religiosos, que estabeleceu a crença religiosa como uma questão de foro íntimo e inegavelmente pelo enorme conhecimento científico alcançado pelos homens, as religiões talvez tenham hoje menos influência sobre um número significativo de pessoas. Essa redução não ocorre por motivos secundários, visto que, tanto as ciências naturais, quanto as ciências humanas e sociais, adquiriram conhecimentos que dispensam as explicações divinas, e isso não é pouco. A esse propósito, o racionalista Freud assim se expressa:

> O espírito científico provoca uma atitude específica para com os assuntos do mundo; perante os assuntos religiosos, eles se detém um instante, hesita e finalmente, cruza-lhes também o limiar. Nesse processo não há interrupção; quanto maior é o número de homens a quem os tesouros do conhecimento se tornam acessíveis, mais difundido é o afastamento da crença religiosa, a princípio somente de seus ornamentos obsoletos e objetáveis, mas, depois, também de seus postulados fundamentais. (Freud, 1978, p. 113-114)

Se essas considerações forem minimamente plausíveis, a superação da religião pela ciência continua a ser a luta pelo esclarecimento dos homens, que, como propugnou Kant em 1784, nada mais é do que "a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem" (Kant, 2002, p. 11).

Concorde-se ou não com Freud acerca da tese do desamparo, da base repressiva em que este é sustentado e da religião como neurose obsessiva da criança pelo seu relacionamento com o pai, a sua contribuição para a investigação sobre a religião deve ser relevada como referência. O autor registra, ao longo de sua exposição, os limites da Psicologia e da Psicanálise para a compreensão do problema e racionalmente pondera: "Tudo o que fiz – e isso constitui a única coisa nova em minha exposição – foi acrescentar uma certa base psicológica às críticas de meus grandes predecessores" (Freud, 1978, p. 111).

Claro está que aqui estão registrados tão somente alguns pontos do tema em debate, permanecendo lacunas e eventuais omissões. Por exemplo, vale a pena investigar e discutir possíveis ligações entre a teoria da alienação de Marx e a teoria do desamparo de Freud. Vale também deixar apontado que a linha de exposição adotada sugere extrair algumas consequências práticas para resistir à regressão que representa a inclusão do ensino religioso na educação básica brasileira pela substituição desse ensino por disciplinas das religiões, visto que disciplinas como História, Sociologia, Antropologia e Psicologia, seriam um antídoto a essa investida reacionária. Além disso, cabe repor que, seguindo o princípio da tolerância religiosa do estado burguês, mencionado anteriormente, o ensino religioso deve adotar como princípio da tolerância de liberdade religiosa a própria existência das religiões: o pressuposto legal da separação entre Estado e religião; princípio ausente da legislação atual, a qual registra que a área visa

> [...] assegurar o respeito à diversidade cultural religiosa, sem proselitismos [...] a Resolução CNE/CEB nº 04/2010 e a Resolução CNE/CEB nº 07/2010 reconheceram o Ensino Religioso como uma das cinco áreas de conhecimento do Ensino Fundamental de 09 (nove) anos. (BNCC, 2017, p. 435)

E tudo isso, "sem proselitismos", seja lá o que essa expressão signifique. É muito diferente de afirmar que o ensino deve principiar pela explicação histórica e política que preserva a liberdade religiosa no país: a separação pétrea entre Estado e religião.

Para encerrar, registro a passagem de *O mal-estar na cultura,* de Freud, visto que ela mostra a insuficiência das defesas religiosas preconizadas para conter a agressividade humana contra a civilização, exemplificada pela impossibilidade de que os homens cumpram o mandamento "Ama teu próximo como a ti mesmo". Ainda, demonstra a inviabilidade de o ser humano acatar o apelo dos discursos éticos, baseados nas éticas natural e religiosa, ou de superar o idealismo dos socialistas, em virtude da ignorância de que todas essas medidas têm sobre a natureza psíquica do homem. O pai da psicanálise pondera que, enquanto:

> […] a virtude não for recompensada aqui na Terra, a ética, imagino eu, pregará em vão. Acho também bastante certo que, nesse sentido, uma mudança real nas relações dos seres humanos com a propriedade seria de muito mais ajuda do que quaisquer ordens éticas; mas o reconhecimento desse fato entre os socialistas foi obscurecido e tornado inútil para fins práticos, por uma nova e idealista concepção equivocada da natureza humana. (Freud, 1978, p. 192)

Em termos similares à recomendação de que uma mudança objetiva das relações dos homens com a propriedade privada ajudaria mais do que quaisquer discursos éticos, concluo, com ponderação, indagando com a poesia de Heine: se, no plano celeste, os homens não fariam muito mais por si mesmos se deixássemos "o Céu aos anjos e aos pardais" (Freud, 1978, p. 123).

Referências

ADORNO, Theodor Wiesengrund. **As estrelas descem à terra**: a coluna de astrologia do Los Angeles Times. Um estudo sobre superstição secundária. Tradução de Pedro Rocha de Oliveira. São Paulo: Editora Unesp, 2008.

ADORNO, Theodor Wiesengrund. Educação após Auschwitz. *In*: ADORNO, Theodor Wiesengrund. **Educação e emancipação**. Tradução de Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Paz e Terra, 1995, p. 119-138.

ADORNO, Theodor Wiesengrund. **Ensaios sobre psicologia social e psicanálise**. Tradução de Verlaine Freitas. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

ADORNO, Theodor Wiesengrund. Superstición de segunda mano. *In*: HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor Wiesengrund. **Sociologica**. Traducción de Víctor Sánchez de Zavala. Madrid: Taurus, 1971, p. 197-23.

BENJAMIN, Walter. Para a crítica da violência. *In*: BENJAMIN, Walter. **Escritos sobre mito e linguagem**. 2. Tradução de Susana K. Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2013, p. 121-156.

BRASIL. **Base Nacional Comum Curricular**. Brasília: MEC, 2022. Disponível em: https://bit.ly/3By8cQR (3ª versão promulgada). Acesso em: 20 dez. 2021.

BRASIL. **Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional**: nº 9394/96. Brasília, 1996.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2003a.

DURKHEIM, Émile. *Ética e sociologia da Moral*. Tradução de Paulo Castanheira. São Paulo: Landy Editora, 2003b.

FREUD, Sigmund. **Cinco lições de psicanálise, A história do movimento psicanalítico, O futuro de uma ilusão**. Tradução de Durval Marcondes *et al.* São Paulo: Abril Cultural, 1978.

FREUD, Sigmund. **El porvenir de una ilusión**. *In*: FREUD, Sigmund. **Obras completas**. Madrid: Biblioteca Nueva, Tomo III, 1996.

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor Wiesengrund. **Temas básicos da Sociologia**. Tradução de Álvaro Cabral. 2. ed. São Paulo: Cultrix, 1978.

JAHODA, Gustav. **A psicologia da superstição**. Tradução de Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.

KANT, Immanuel. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2002.

MARCUSE, Herbert. **A ideologia da sociedade industrial**: o homem unidimensional. Tradução de Giasone Rebuá. 5. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

MARX, Karl. A chamada acumulação primitiva. *In*: MARX, Karl. **O Capital**: crítica da economia política. Tradução de Reginaldo Sant'Anna. 3. ed. v. I. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975, p. 828-882.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos**. Tradução de José Carlos Bruni *et al*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural,1978.

MARX, Karl. **Para a crítica do direito em Hegel**. Tradução de Artur Morão. Lisboa, 2008.

NEUMANN, Franz. **Estado democrático e Estado autoritário**. Tradução de Luiz Corção. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

OLIVEIRA VIANNA, Francisco José de. **Instituições políticas brasileiras**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da USP; Niterói: Editora da UFF, v. 1, 1987.

SASS, Odair. Crítica do Direito: a perspectiva da Psicologia Social. *In*: PATTO, Maia Helena S. **Formação de Psicólogos e relações de poder**: sobre a miséria da Psicologia. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2012, p. 173-202.

SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. Tradução de Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SEÇÃO V

ESCRITOS SOBRE POLÍTICA

13. O AUTORITARISMO NO BRASIL: INTERPRETAÇÕES A PARTIR DE T. W. ADORNO

Maria Cristina Dancham Simões
Carlos Antonio Giovinazzo Junior

Neste capítulo, utilizamos os discursos presenciais e oficiais do presidente brasileiro Jair Messias Bolsonaro como material para uma análise qualitativa de conteúdo, usando como referência o enquadramento feito por T. W. Adorno em suas pesquisas empíricas. Procedemos com a organização de 202 discursos oficiais feitos durante 2019, quando Bolsonaro cumpriu seu primeiro ano de mandato. Desde então, o conteúdo de suas falas (pronunciamentos, entrevistas, *lives*) apenas cresceu em autoritarismo e crueldade. A análise do início de seu mandato também cumpre a função de explicitar que as atrocidades observadas ao longo de sua gestão foram anunciadas há muito tempo.

O critério de seleção dos pronunciamentos foi o fato de ter ocorrido a inserção da transcrição na íntegra das falas proferidas pelo referido presidente na página do Governo Federal brasileiro. Compreendemos que a justificativa para o estudo de sua performance e oratória é a de lançar luz sobre o fascismo tal como se apresenta na América Latina e no Brasil, identificando suas formas particulares de manifestação e seu conteúdo universal, que se repete há décadas na estrutura social baseada no modelo capitalista que alimenta o autoritarismo.

Bolsonaro é considerado um líder autoritário, mas democraticamente eleito, o que põe a identificação entre ele e seus eleitores como ponto central dessa análise. Entendemos que o fascismo é estrutural (e não ocasional) na sociedade capitalista, e as semelhanças ao modelo autoritário nazifascista de governo, por vezes, escapam de maneira consciente ou não e, por isso, os estudos realizados por Adorno há mais de 70 anos pode ser retomado neste momento histórico.

Consideramos que se a história aparentemente se repete, não é porque há uma lei imanente a ela, mas porque as condições objetivas e subjetivas que produziram determinados fenômenos não se alteraram. Desse modo, o retorno do fascismo ao poder e controle político de Estados regidos pela democracia não significa repetição, mas que ele sempre esteve vivo e que as condições sociais, culturais, políticas e econômicas responsáveis pelo surgimento do fascismo são reproduzidas continuamente desde o início do século XX. Por isso, entendemos que as estratégias identificadas na pesquisa empírica de Adorno (2009) sobre as transmissões de rádio de Martin Luther Thomas podem ser utilizadas como ferramenta de análise dos discursos de Bolsonaro, ainda que separados por mais de 80 anos.

Considerações metodológicas

Adorno (2009) parte do texto "A Personalidade Autoritária" para explicar como suas pesquisas empíricas foram elaboradas. O autor apresenta sua apropriação do modelo estatístico da sociologia estadunidense, demonstrando sua importância tanto para a compreensão quantitativa dos elementos do autoritarismo, quanto para a explicitação da relação de tal compreensão com uma perspectiva qualitativa.

Os estudos empíricos olham para a relação de força entre sociedade e indivíduos, o que permitiu ao autor aprofundar a compreensão da relação entre Sociologia e Psicologia, sociedade e indivíduo, o que também demonstrou em diversos outros textos, como "Sobre a relação entre sociologia e psicologia" (Adorno, 2004), que é o que constitui toda a base metodológica de sua obra. A cisão entre essas duas dimensões (a social e a psíquica) é, ao mesmo tempo, verdadeira e falsa. Verdadeira porque o indivíduo só pode se constituir com a consciência da distinção entre ele e o não idêntico. Falsa porque ainda assim o indivíduo é determinado socialmente. A partir dessa compreensão, Adorno indica que as mudanças estruturais da sociedade como um todo se efetivam por uma dinâmica própria, independente dos indivíduos, mas também por meio deles.

Adorno (2011) apresenta também sua perspectiva acerca da relação entre as dimensões quantitativa e qualitativa de suas pesquisas. O autor argumenta que ao passo que a primeira permite compreender os jogos de força e contraforça que alcançaram socialmente um nível considerável, a segunda permite se aproximar dos casos concretos, considerando que os elementos de sua constituição estão além do controle estatístico estrito e do que escapa à porção de arbitrariedade sempre presente no investigado e no investigador. O autor, a partir dessa perspectiva, constata que a Estatística, ainda que frequentemente, seja incontestável, torna-se irrelevante ao considerar as interdependências mais profundas; assim como a análise dos casos concretos alcançam tais interdependências, porém são atingidos pela arbitrariedade dos envolvidos na pesquisa.

Da relação entre o caráter quantitativo e qualitativo, depreende-se que a necessidade de auto e metacrítica metodológica torna-se uma tarefa constante. Cabe destacar que, paralelamente à pesquisa de "A Personalidade Autoritária", que discutia aspectos do caráter totalitário presentes nas instituições, nas relações sociais e na psique dos indivíduos, identificando que não apenas os preconceituosos poderiam apresentar determinadas características, mas também aqueles compreendidos como não preconceituosos, Adorno (2011) constatou que o próprio estudo poderia cair na estereotipia, personalização e rotulação. A partir disso, o autor compreendeu que

> [...] las personas realmente libres no serían en modo alguno sólo aquellas que no tienen prejuicio alguno, y no estarían tampoco forzosamente determinadas por una concreta convicción política. Más bien, la libertad presupone el conocimiento consciente de los procesos que conducen a la falta de libertad, así como la fuerza de resistencia que ni huye de estos procesos románticamente al pasado, ni se adscribe a ellos de forma ciega. (Adorno, 2011, p. 373)

Optamos por este caminho metodológico após diversas aproximações ao conteúdo. Quanto a isso, compreendemos que o enqua-

dramento realizado pelo autor permitiu a constatação da similaridade das formas apresentadas por Bolsonaro com aqueles descritos de maneira pormenorizada em "A técnica psicológica das locuções de rádio de Martin Luther Thomas", que corresponde ao agitador fascista. Consideramos importante dizer que a figura de Bolsonaro, em nossa análise, representa uma política de governo e um projeto de sociedade, portanto, uma forma de operar que não se limita a ele, mas envolve todo seu grupo e *staff*, com repercussões em seus seguidores. Além disso, a particularidade da eleição de um agitador fascista para o posto de presidente da república coloca um novo elemento de complexidade à análise, posto que Adorno não fazia referência a pessoas que ocupam cargos políticos, mas a um homem do entretenimento. Ainda assim, Bolsonaro recorre ao espetáculo por meios virtuais e midiáticos (comunicação pelas redes sociais), componente igualmente novo e complexo.

Recursos teóricos

Com relação às características da personalidade autoritária, em sua pesquisa Adorno et al. (2009) identificaram alguns traços, que podem ser encontrados em diversos grupos sociais, inclusive naqueles considerados liberais ou até mesmo progressistas. São eles: (a) convencionalismo, como apego ao existente por medo de se perder aquilo que se imagina possuir — forma pouco elaborada de reconhecer os riscos de viver em uma ordem social que estimula a competição e é devastadora dos recursos naturais; (b) submissão acrítica, como sentimento de inferioridade disfarçado de "espírito de sacrifício" (por exemplo, patriotismo). Os indivíduos prescindem da autonomia em benefício de um "bem maior" (assim opera a ideologia nacionalista); (c) agressividade como autodefesa; em nome da moralidade e da preservação dos valores tradicionais, pratica-se a violência contra aquele que viola as normas convencionais. No fundo esse traço expressa a necessidade de liberação de impulsos reprimidos; (d) destruição e cinismo: hostilidade e desprezo pela

cultura e pela civilização, o que se manifesta nos ataques à ciência e à educação, além da desconfiança em relação ao conhecimento produzido e às evidências empíricas sustentadas pelos intelectuais (anti-intelectualismo); (e) fixação no poder e estupidez, expressão do apego ao binômio dominação e submissão que, associado com o sentimento de impotência, desenvolve a identificação com o agressor; (f) superstição e estereotipia, como crença mística no destino e baseada em esquemas preconcebidos e padrões fixos de pensamento, expressando a ausência de contato com a realidade objetiva; (g) anti-intracepção: desprezo, medo e aversão ao subjetivo (sentimentos, especulações, pensamento, imaginação) próprio e dos outros, o que pode redundar na recusa de qualquer forma de empatia ou compaixão. Pode levar também ao sadomasoquismo como traço psicológico (indiferença em relação ao próprio sofrimento, o que autoriza a impor sofrimento ao outro); (h) projeção: transferência dos problemas interiores (subjetivos) para o exterior, atribuindo o defeito (e a responsabilidade pelo que se passa) aos genericamente identificados como poderosos ou a grupos específicos (os judeus, os comunistas, os esquerdistas, as mulheres etc.); e (i) moralidade sexual: excessiva preocupação com a sexualidade com forte propensão à repressão de si e dos outros — principalmente sobre os que expõem que a sexualidade pode ser vivida de inúmeras formas.

Os diferentes estudos de T. W. Adorno basicamente abrangem os dois polos da relação autoritária. De um lado, ele se preocupou com os recursos utilizados pelos agitadores para capturar inconscientemente os indivíduos, o que o levou a estudar alguns representantes desse grupo. Entre as pesquisas realizadas a partir dessa perspectiva encontram-se as apresentadas, entre outros textos, em "As estrelas descem à Terra" (2011), "A técnica psicológica das locuções radiofônicas de Martin Luther Thomas" (2009), "Antissemitismo e propaganda fascistas" (2004) e "A Teoria freudiana e o modelo da propaganda fascista" (2004).

Considerando que os materiais estudados pelo autor correspondem, de um lado, aos modos e inclinações de certos tipos psicoló-

gicos, de outro lado, é possível encontrar os estudos com os indivíduos que compõem a massa, que buscam verificar a existência e desvelar as relações entre os pontos de vista políticos, preconceitos e a estrutura da personalidade. Pode-se citar aqui "A Personalidade Autoritária" (2009), "Culpa e repressão" (2011) e outros.

Com relação aos agitadores, Adorno (2011) deixa claro que os materiais estudados seguem um padrão rígido e repetitivo, que se assemelham às estratégias nazistas, porém não se limitam a elas. Com relação aos indivíduos que são parte da massa e que se inclinam a compartilhar a propaganda de ódio, Adorno indica o caráter totalitário como uma estrutura rígida, imutável e que tem em sua essência a sujeição à autoridade. Considerando as mudanças na estrutura econômica e as reconfigurações psicológicas decorrentes, algumas características são notórias, como o convencionalismo, a hierarquia, o desejo de destruição, o cinismo e o desprezo pelo ser humano, a incapacidade para o amor (como investimento libidinal) e outras características que compõem a fraqueza do ego.

Em "Antissemitismo e propaganda fascista", Adorno (2004) apresenta um estudo da propaganda antidemocrática e antissemita das transmissões de rádio de agitadores fascistas, e também de panfletos e publicações semanais. O autor enfatiza que se propôs a estudar o conteúdo psicológico mais do que os problemas sociológicos, os quais são substrato do primeiro.

O material estudado pelo autor tem claro enfoque psicológico, deixando nítida a proposta de convencer as pessoas por meio da exploração de mecanismos inconscientes e não por meio da apresentação de ideias e argumentos. Consideramos que as ideias políticas concretas desempenham um papel menor que os estímulos psicológicos aplicados. Portanto, o ego (ou sua fraqueza) desempenha um papel grande na irracionalidade fascista. Essa irracionalidade opera pelo ataque ao que foi imaginado quase na forma de delírio, que é desmembrado em partes e não tem compromisso com a realidade. Também opera pela ausência de lógica discursiva, o que permite ao indivíduo se entregar à torrente de palavras, por economia psíquica, sem submeter o discurso ao exame racional.

Adorno (2004) identifica algumas características do enfoque psicológico empregado na propaganda fascista. Em primeiro lugar, aponta a personalização da propaganda pela substituição de um ego coletivo por uma imagem paternalista. O líder fascista se aproxima de sua audiência ao se apresentar tão humano quanto ela. Nesse sentido, mencionamos uma das primeiras aparições públicas de Bolsonaro após sua posse: ao lado de outras figuras da política brasileira e, claro, vinculadas ao ideário conservador, todos vestidos de paletó e gravata, ele posa para fotografia trajado de camiseta de time de futebol e chinelos. A mensagem transmitida é a de que o novo presidente é um homem do povo e simples - qualquer um poderia estar no lugar dele.

Adorno também destaca a substituição dos fins pelos meios, uma vez que ocorre a glorificação de algo que está em curso, o que apaga e substitui o propósito. Além disso, a própria propaganda fascista é um fim em si mesma, o que permite a racionalização do prazer por meio das histórias compartilhadas com a audiência e que não mantêm nenhum compromisso com a verdade e a objetividade. Sobre isso, salientamos que o componente midiático virtual da propaganda foi um fator importante na eleição de Bolsonaro. Primeiro porque a aproximação entre o líder e os seguidores nos moldes oferecidos pelas redes sociais virtuais promove uma espécie de identificação *on demand*, o que pode levar ao seguidor a sensação de poder sobre a relação estabelecida. Segundo porque a velocidade com que as notícias falsas são criadas e espalhadas contribui com a postura de economia libidinal com vistas à manutenção da capacidade produtiva do indivíduo.

Consideramos que o ponto central da caracterização de Adorno é a relação de identificação entre o líder e seu público, os quais apresentam características semelhantes que a propaganda fascista busca conciliar antes de sobrepor. Nós nos baseamos em suas pesquisas empíricas ao afirmar que a propaganda fascista é um sistema simbólico que busca sua estrutura de funcionamento em elementos inconscientes, projetivos e baseados em rituais que se assemelham aos religiosos.

Como em um ritual, a regressão coletiva opera pela revelação simbólica da identidade que o orador verbaliza, a qual os ouvintes

sentem e pensam, mas não expressam em função das regras de conduta impostas socialmente. Ao se arriscar em fazer o ridículo, o líder é levado a sério, angariando seguidores pela gratificação que eles obtêm na demonstração dessa identidade, como uma redenção institucionalizada da carência vivida e sentida pelos seguidores (Adorno, 2004).

No ritual da propaganda fascista, o padrão parte desse ato de revelação simbólica, que promove a identificação, seguido de um abandono temporário de responsabilidade. A base do ritual é a destrutividade como um delírio de aniquilação disfarçado de salvação que opera por meio da identificação entre líder e seguidores. O debilitamento psicológico do indivíduo autocontido promove a perda de autocontrole e a fusão dos impulsos individuais com o ritual. Não é por acaso que as manifestações pró-Bolsonaro, durante a campanha eleitoral, sempre movidas por muita agressividade e atitudes violentas, pareciam carregar um elemento ritualístico que se relaciona ao sincretismo religioso brasileiro, presente também no neopentecostalismo crescente desde os anos de 1970. Do ponto de vista psicológico, todos esses elementos apontam para a economia da energia libidinal e da sua forma administrada, operada pelo autoritarismo. Nesses termos, o ritual fascista de revelação e identificação pode ser considerado um substituto da gratificação sexual, com base na referência freudiana.

Por fim, acrescentamos um elemento indicador do cinismo e da desfaçatez de Bolsonaro. Invariavelmente, ele apela para aspectos ligados à sexualidade. Antes de interpretar esse apelo apenas como ato falho, consideramos que ele sabe exatamente o que faz e para quem dirige seu discurso. Ele provoca seus opositores e, ao mesmo tempo, alimenta aqueles que o seguem por suas posturas machistas e homofóbicas. Nessa direção, ele afirmou que "casou" com aliados que se tornaram ministros de Estado, sugerindo que se trata de casamento sem sexo, e também fez piada com o tamanho do pênis de alguém que o cumprimentou, cujas feições indicam que é uma pessoa do leste asiático. Mesmo sendo atitudes deliberadas e com objetivos claros e conscientes, ele revela mais do que pretendia e

gostaria, no sentido de que: i) a personalidade autoritária despreza tudo que é diferente de si e age para tornar cada pessoa a sua volta em objeto para seu uso próprio (um meio para determinados fins); ii) prevalece o desprezo pela vida daqueles que não fazem parte do seu grupo de apoio; iii) a atitude preconceituosa está presente em um número maior de pessoas do que nós gostaríamos de admitir; iv) a indiferença é uma das principais marcas da cultura e atinge o preconceituoso e não preconceituoso.

Bolsonaro como um líder e agitador fascista

O material analisado

Identificamos que Bolsonaro trabalha em três níveis discursivos complementares, diretamente relacionados ao meio de difusão utilizado. Em primeiro lugar, encontramos os pronunciamentos oficiais, que estão disponíveis na íntegra no site do governo federal brasileiro, que é a nossa fonte de pesquisa. No segundo nível estão as entrevistas concedidas à mídia, geralmente feitas na porta da residência presidencial, as quais apresentam elementos não coreografados e ensaiados. Tais entrevistas estavam disponíveis integralmente no site do governo federal, porém, foram retiradas, mantendo-se apenas aquelas concedidas de maneira planejada. No terceiro nível, mais profundo e obscuro, estão as *lives* e *tweets*, feitos a princípio com menor rigor ético e político, em que Bolsonaro se pronuncia de maneira informal e, por vezes, escandalosa, semelhante ao funcionamento de Trump (sobre a relação de Donald Trump com as redes sociais, ver Panayota Gounari, 2018).

Neste capítulo, optamos por tratar do discurso no seu nível mais racionalizado, por entender que nos interessam as estratégias psicológicas planejadas, conforme o referencial teórico adotado. Acompanhando o movimento ambivalente da propaganda fascista, buscamos compreender não só a estratégia racionalmente manipulada, mas também seus escapes, suas falhas e buracos, considerados

aqui como parapraxias que desvelam o caráter autoritário do discurso e do discursador. Ainda assim, salientamos que o conteúdo dos demais níveis discursivos do líder fascista investigado provavelmente contenham mais referências ao que aqui se apresenta. A análise de conteúdo que utilizamos é de natureza qualitativa, porém, cabem algumas considerações com relação à caracterização quantitativa, que também será feita ao longo do texto, quando oportuno.

Utilizamos como fonte todos os discursos oficiais feitos por Bolsonaro durante o ano de 2019. Considerando o material publicado no site do governo federal, chamamos de discurso cada uma das 202 inserções naquele ano. No entanto, é importante indicar que as transcrições contêm também coletivas de imprensa, reuniões, brindes (*toasts*), entre outras situações em que Bolsonaro esteve oficialmente como presidente. Algumas das inserções apresentam a transcrição das falas dos interlocutores dele, mas tomamos as devidas precauções para evitar confusão na origem das falas.

Inicialmente, selecionamos dois critérios para classificar os contextos dos discursos, que podiam ser identificados como compromissos nacionais (inaugurações, visitas a governantes, entre outros) ou a agenda internacional (como o discurso na ONU ou as reuniões com outros chefes de Estado). Ao longo do processo de análise, efetuado por meio da leitura e identificação dos títulos atribuídos aos discursos, percebemos que outros dois padrões apresentavam quantidade significativa de inserções: os discursos para militares e para religiosos. Apresentamos abaixo uma lista com os principais tipos de situações em que Bolsonaro esteve oficialmente como presidente do Brasil.

Contexto	**Quantidade**
Agenda nacional	**102**
Posses e nomeações de equipe	*14*
Publicação de decretos, Medidas Provisórias, Projetos de Lei	*15*
Atividades com representantes do Executivo, Legislativo e Judiciário	*11*
Atividades referentes à agenda econômica	*20*
Eventos oficiais, lançamentos, inaugurações, datas comemorativas	*36*

Pronunciamentos e declarações sobre seu governo	*6*
Agenda internacional	**45**
Agenda militar	**41**
Agenda Religiosa	**14**
TOTAL	**202**

Tabela 1. Lista de situações em que Bolsonaro discursou (2019)
Fonte: Elaborado pelos autores.

Na tabela acima, identificamos que a agenda nacional ocupou a maior parte dos compromissos oficiais em que Bolsonaro discursou. Porém, observamos em seu conteúdo pormenorizado que nenhum dos itens dessa agenda nacional alcança em número os eventos das agendas internacional e militar, nas quais se encaixam todos os discursos feitos diretamente para representantes de setores internacionais diversos ou para militares em geral. Se considerarmos que sua equipe de governo tem grande quantidade de militares, então a agenda militar tem maior ocorrência do que a indicada na tabela. Esse fato é evidente quando, por exemplo, Bolsonaro nomeou seus ministros militares, atividade considerada, para efeitos descritivos, pertencentes à agenda nacional (posse ou nomeação de equipe).

Além disso, a quantidade de atividades declaradamente religiosas em que Bolsonaro esteve como presidente não permite identificar a natureza de tais eventos. Todas tinham por base religiões de matriz judaico-cristãs e majoritariamente relacionadas a grupos neopentecostais, como cultos, visitas a igrejas, pastores e missionários famosos, entre outros. Especificamente sobre a palavra "religião" e seus derivados, identificamos que Bolsonaro a proferiu 41 vezes em 2019, sempre a partir de um mesmo padrão: afirma-se cristão, diz respeitar todas as religiões e "até" quem não professa religião alguma. Afirma que o Estado é laico, mas que "nós" (não identificando exatamente quem, o que será explorado adiante, ao discutirmos a relação entre líder e seguidores) devemos agir a partir da referência da fé cristã, dos valores religiosos e tradicionais.

Estratégias psicológicas da propaganda fascista como política de governo

a. O lobo-guará solitário

Iniciamos a observação a partir da similaridade com o discurso literal de Thomas (Adorno, 2009), porque ambos se referem à ausência de patrocinadores para sua empreitada. Bolsonaro fez dez referências a isso em discursos oficiais de 2019, quando já fora eleito. O padrão dessa fala estabeleceu duas referências complementares: na primeira, o atual presidente afirma que não tinha dinheiro de campanha, nem tempo de televisão (no Brasil a campanha eleitoral é obrigatória e oferecida de forma gratuita para os partidos em todas as redes de rádio e televisão, além de, em parte, ser financiada pelo poder público) e, mesmo assim, conseguiu se eleger. Em outros momentos, ele afirma que empresários – e não empresas – ofereceram dinheiro a ele durante sua pré-campanha (no Brasil, receber dinheiro de empresas durante campanha é proibido por lei) e que ele recusou momentaneamente, pedindo para que eles doassem o dinheiro após a eleição. A sua cruzada seria então de combate contra os poderosos e os detentores de privilégios, contra as "injustiças", como os privilégios de artistas e intelectuais que recebem financiamento estatal para produzirem obras de "militância" anti-Brasil. Genericamente ele menciona os empresários, mas direta ou indiretamente ele identifica esses poderosos e privilegiados com aqueles que supostamente usam o Estado para se impor como minoria sobre a maioria.

Nesse sentido, o empresário não é o verdadeiro inimigo; pelo contrário, ele é vítima do sistema também, uma vez que os poderosos que controlam o Estado elaboram leis que dificultam suas atividades econômicas (referentes ao pagamento de impostos e à proteção do trabalhador). Em linhas gerais, destacamos que Adorno identifica essa estratégia como um exagero da integridade e dos valores próprios para conseguir a confiança de seus seguidores. Outro elemento que observamos foi a tentativa de estimular o medo de seus seguidores de serem manipulados, o que Bolsonaro consegue ao recorrer,

desde sua campanha até hoje, a suas *lives*. Nelas o apelo é à verdade e à revelação dos planos conspiratórios ocultos. Por meio da difamação e da manipulação, Bolsonaro obtém um meio de explicitá-las. A revelação parece alcançar duplo objetivo: as pessoas são mantidas sob o medo e desconfiança e se colocam sob a proteção do líder, já que este se apresenta como alguém que irá desmascarar todos os que atentam contra o que define como "liberdade de nosso povo". As duas referências apresentadas indicam o presidente como alguém que não estaria comprometido com os interesses econômicos dos poderosos e que diz a verdade não revelada. No entanto, a adesão às suas ideias só é alcançada com o estímulo ao medo e ao ódio pelo inimigo identificado como responsável pela insegurança e penúria.

b. A liberação emocional institucionalizada e legalizada

A partir dos escritos de T. W. Adorno, entendemos que quanto mais o orador rompe as barreiras do autocontrole nos ouvintes, mais facilmente eles se encontram sujeitos à vontade do líder em maior medida do que à própria vontade. Observamos que Bolsonaro utiliza o aparato governamental para institucionalizar e legalizar a liberação emocional, componente importante no processo de identificação autoritária. Apresentamos dois exemplos: as tentativas de regulamentar a posse e o porte de arma de fogo e a retirada de radares móveis de monitoramento do trânsito em estradas federais — os motoristas recebem multa quando são flagrados em velocidade acima da permitida.

O porte de arma de fogo é exclusivo das forças militares brasileiras, porém, é permitida a posse aos cidadãos civis, desde que submetidos a rigorosos e onerosos exames de aptidão psicotécnica, além de registro e acompanhamento regular da situação do dispositivo. Bolsonaro, quando foi deputado federal, defendeu a liberação total da posse e do porte de armas, em modelo similar ao existente em algumas regiões dos Estados Unidos. Como presidente, uma de suas primeiras ações foi a apresentação no Congresso Nacional de um projeto de lei ampliando as possibilidades à posse por civis e ao

porte para militares. Ainda que Bolsonaro soubesse que suas propostas radicais não teriam plena adesão, o destaque dessa ação está no meio, não no fim, característica da propaganda fascista. Seus discursos em 2019 mencionaram 15 vezes o termo "arma de fogo", com ele recorrendo a justificativas psicológicas e projetivas, uma vez mais apelando ao medo e à insegurança, sentimentos que possuem teor de ordem social, mas que dizem respeito a cada indivíduo. As menções à sobrevivência, ao direito à propriedade privada, à legítima defesa e à segurança pública são exemplos claros da relação entre os aspectos sociológicos e psicológicos e do quanto o enfoque de sua retórica está nesse último.

> O Senado e a Câmara vão discutir a questão do Decreto das Armas. A segurança no campo é uma coisa importantíssima e nós ampliamos por decreto o porte de arma de fogo em toda o perímetro da propriedade de vocês. Não deixem, não deixem esses dois decretos morrer na Câmara ou no Senado. A nossa vida é muito importante, vocês sabem o quão difícil é produzir nesse país. E a segurança tem que estar acima de tudo. Então, acredito em vocês, que vão conversar com os demais colegas, para que esses dois decretos não caiam. Afinal de contas, nós temos que confiar no próximo. Eu confio em vocês e vocês têm que confiar em quem está do seu lado, quando se fala nessa questão tão importante que é a nossa segurança dentro de nossa propriedade. (Discurso de 18/6/2019)

Com relação à retirada dos radares móveis das rodovias federais, destacamos a importância dada à pauta, desproporcional ao cargo ocupado por Bolsonaro. Ao mesmo tempo, essa importância lança luz sobre o que se argumenta aqui. A justificativa para a insistência na retirada desses radares está no custo e naquilo que ele e outros chamam de "indústria da multa", um suposto sistema construído arbitrariamente para prejudicar tanto o motorista em seu direito de ir e vir, quanto o trabalhador em seu salário. Em um

de seus discursos, Bolsonaro afirma que é necessário acreditar no ser humano, recorrendo ao bom senso e à responsabilidade dos cidadãos como justificativa para a liberação (em 20/5/19), pois a atual regulamentação promoveria situações covardes e injustas (cobrar valores elevados em forma de multa por infrações de trânsito que "não prejudicaram ninguém").

> Estudo uma luta para acabar com os pardais, radares eletrônicos no Brasil. Estou em uma queda de braço com a justiça que não quer me deixar acabar com os pardais. Tenho certeza que o governador vai entrar nessa briga aqui no DF. Ninguém consegue andar no DF sem ser multado. Isso é uma covardia. Chega de roubar o povo brasileiro. Tenho certeza que o governador vai estudar esse caso. E vai acabar com essa roubalheira aqui em Brasília também. (Discurso de 10/8/2019)

Compreendemos que sua estratégia atinge a subjetividade de seus seguidores, dada a forma com que argumenta, baseado em sentimentos. Também, promove a possibilidade de identificação com o líder que assume a responsabilidade de lutar em favor das liberdades individuais, objetivadas no direito de portar arma de fogo e de dirigir na velocidade que avalia como mais apropriada com seu automóvel. Enfim, ele apela para a responsabilidade e o bom senso das pessoas, mas a medida é o próprio indivíduo, estimulado a pensar e agir de maneira pragmática e egoísta, já que o que importa é satisfazer as necessidades instintuais vinculadas à agressão e à violência. De outro lado, o indivíduo é levado a não refletir sobre o que faz o mundo social ser o que é, pois armado e livre para dirigir em alta velocidade, o que lhe confere uma falsa sensação de poder, prefere não elaborar racionalmente as razões que produzem o medo individual. No lugar disso, a personalidade autoritária se refugia naquilo que proporciona uma falsa sensação de segurança e liberdade, especialmente o "direito" egoísta de portar uma arma e de dirigir pelas estradas como bem quiser. As consequências de

toda essa situação é um ego fragilizado, e as pessoas se tornam menos capazes de cumprir com as exigências do autocontrole, o que é coerente com a administração e o controle autoritário da energia libidinal dos indivíduos.

c. Inocência perseguida e esfaqueada

No Brasil, para ser eleito, um candidato deve ter 50% + 1 dos votos válidos, calculados a partir do número total de votantes menos os votos anulados e os votos em branco. Caso contrário, os dois primeiros colocados vão para o segundo turno das eleições. Durante sua campanha eleitoral, Bolsonaro foi esfaqueado um mês antes do primeiro turno de votação, acirrando a polarização política que vinha ganhando contornos violentamente nítidos desde 2014. O episódio mudou os rumos da eleição porque permitiu que ele chegasse ao segundo turno e fosse o mais votado, visto que reforçou a imagem de vítima e de perseguido que cultivou desde o início da campanha eleitoral e ainda o dispensou de participar dos debates com outros candidatos, momentos em que seu despreparo para o cargo de presidente da república poderia ficar evidente (o próprio Bolsonaro declarou que não entende de economia, de educação, de saúde etc. quando questionado acerca de temas que obrigam a certo conhecimento técnico). O uso político feito desse episódio evidencia a insistência na ideia de inocência, (auto)imolação e perseguição.

Adorno (2004) discute a indiferenciação nas tendências agressivas e sádicas do agressor na relação com a vítima, recurso com o qual a propaganda fascista se constitui. Essa tendência remonta uma fase do desenvolvimento psicossexual em que o indivíduo não estabeleceu ainda a diferença entre sujeito e objeto, entre o ego e o mundo exterior. Dessa forma, a projeção operada a partir da economia administrada da libido permite que eventos imaginários ganhem status de realidade. Ainda, reforça que a agressividade não é algo que brota do interior dos indivíduos ou que o sistema econômico e político, que dão sustentação a esse clima beligerante, estimula a continuidade da situação, mas é a resposta justa e necessária contra os inventados inimigos.

Seja como for, Bolsonaro se apresenta como alguém que está a serviço da nação. A palavra sacrifício foi dita ele em seus discursos 29 vezes em 2019, ora se referindo a si próprio, ora aos militares, público recorrente de suas declarações oficiais e o principal grupo ao qual se considera pertencente. Sobre os militares, convoca-os a se sacrificarem pelo bem da República, sobre a qual paira a ameaça comunista, retórica discursiva dos tempos da ditadura militar (1964-1985), e evocada para justificar a repressão àqueles que supostamente são antipatrióticos e contrários aos valores que formaram a sociedade brasileira (o deus cristão, a família patriarcal e a propriedade privada). Sobre o autossacrifício, identificamos a utilização desse recurso quando Bolsonaro se refere à sua eleição. "E quer queiram, quer não, dei azar ou não, eu sou o presidente da República" (11/7/2019). O autossacrifício se relaciona com a ideia de inocência perseguida, porque Bolsonaro faz com que o perigo que correu com o atentado sofrido (imaginariamente ou não) seja renovado e sentido também por seus seguidores. Dessa maneira, a agressividade é racionalizada, justificando o uso da violência não como autodefesa, uma vez que o sacrifício pelo país valeria a pena, mas como defesa da nação, ameaçada pelos comunistas.

> As Forças Armadas, ao longo de décadas, foi maltratada, foi perseguida, mas, pela formação e pelo caráter, nós nos mantivemos em pé. E essa perseguição é simplesmente por uma coisa, é a busca por parte daqueles do poder absoluto, e sabem que nós militares somos o último obstáculo para o socialismo. Se o Brasil hoje é uma democracia e se temos a liberdade, em grande parte, devemos àqueles que nos antecederam. (Discurso de 12/12/2019)

O elemento religioso embutido em sua retórica da inocência remete ao modelo ritualístico da propaganda fascista, conforme Adorno (2011), de assinalar a existência de uma conspiração que objetiva oprimir e escravizar os trabalhadores e as pessoas simples, pobres, ingênuas e dedicadas. O risco que correriam é a submissão

a valores que nada teriam a ver com a história e a cultura brasileira (que privilegiou o homem branco e proprietário de terras). Trata-se de apego a um passado idealizado. Assim, o fortalecimento da família patriarcal é o antídoto contra as uniões matrimoniais homoafetivas e a evocação do mito da democracia racial é o antídoto contra a rebeldia e a contestação promovida pelos inúmeros coletivos negros organizados que se levantam para denunciar o racismo estrutural brasileiro. De outro lado, apela-se à colonização europeia que impôs o cristianismo à população indígena que vivia no território brasileiro para se combater todos os que, com sua existência, evidenciam a riqueza da diversidade cultural e social que caracteriza a sociedade brasileira do século XXI.

É exatamente isso que negam Bolsonaro e seus seguidores: a diversidade e a luta para que prevaleçam relações democráticas e igualitárias, pois isso é algo que põe em risco as posições de poder alcançadas pelos detentores do poder econômico e político. A reação a essa situação tem repercussões psicológicas nos que se sentem ameaçados. Tornam-se pessoas afeitas e tolerantes à violência e à agressão e projetam nos adversários seus ressentimentos: é o outro que conspira, manipula, mente, engana, persegue etc. Na suposta defesa dos inocentes, o presidente utiliza um recurso bastante poderoso. O nome do meio de Jair Bolsonaro é Messias, que ele utiliza muito bem como artifício, referindo-se a isso em diversas ocasiões.

> Há dois anos estive em Israel, visitei o Rio Jordão. Por coincidência meu nome também é Messias, senti-me emocionado naquele momento, aceitei o chamamento de um pastor da nossa comitiva e desci as águas do Rio Jordão. (Discurso de 1/4/2019)

> No meio do meu nome tem Messias, por coincidência, sou crente em Deus, sou cristão. (Discurso de 12/4/2019)

Essa referência coloca Bolsonaro não apenas como o salvador, mas também como perseguido pelos inimigos e que deve se sa-

crificar, ainda que inocente. Provavelmente, esse estratagema de se apresentar como vítima cria uma situação que leva à identificação dos seguidores de Bolsonaro com ele próprio e com sua causa.

d. Infatigabilidade como projeto de país

Adorno (2009) identifica a infatigabilidade como estratégia para incitar os seguidores a se manterem em constante vigilância, o que viabiliza conservá-los disciplinados, obedientes e sob opressão. Novamente entendemos que a economia libidinal funciona como meio de dominação e que a infatigabilidade é a expressão psicológica do totalitarismo. Isso porque é necessário manter o adepto dos regimes totalitários em permanente estado de excitação, o que impede a autorreflexão. Nesse sentido, o seguidor fascista, em um nível não consciente, não reconhece o conflito de interesses que existe no propósito fascista em relação a si próprio (ele, quando age de modo agressivo e intolerante, também está agindo contra si próprio), posto que raciocinar é inconveniente. Assim, os indivíduos devem permanecer (auto)hipnotizados e o discurso da perpetuação da infatigabilidade é o meio para manter esse estado. Mais que isso, não se pode descansar porque o inimigo não descansa nunca, o que aponta para aquilo que já foi discutido anteriormente sobre a indiferenciação entre agressor e vítima e sobre as projeções decorrentes dessa indiferenciação.

> Nós não descansaremos enquanto todos os países irmãos não respirarem democracia e liberdade. Também, países irmãos, que os nossos povos não se deixem persuadir, ou iludir, pela facilidade. (Discurso de 30/11/2019)

No caso de Bolsonaro, é importante resgatar sua origem militar, em que disciplina e abnegação são incentivadas e apresentadas como obrigação e base para o funcionamento das instituições sociais. Vide a proposta de introduzir o modelo militar de organização e de funcionamento nas escolas públicas de educação básica como forma de

resolução de sua crise. A maioria das referências à importância de ser incansável, abnegado e de nunca dormir foi dirigida à militares, particularmente em discursos de formatura em escolas de formação de oficiais. Como estratégia, Bolsonaro recorre à constatação de que o Brasil esteve nas mãos de "vagabundos comunistas" que, durante muito tempo, degeneraram as gerações mais novas. Dessa forma, a urgência em retomar um projeto disciplinar deve partir da base, do início da vida, ou seja, pela institucionalização do modelo militar nas escolas. Existe um ditado em português que afirma que "*a letra com sangue entra*", e observamos que tal proposta se efetiva pela militarização das escolas públicas. Há, ainda, outro elemento que destacamos: a infatigabilidade e a necessidade de restauração dos valores tradicionais, que, subvertidos, levaram a pátria supostamente a uma situação de extrema subserviência aos interesses do comunismo internacional. São expedientes utilizados para promover um estado de alerta e de guerra permanente contra "inimigos" imaginários. Se não se combater o perigo vermelho, logo o país será transformado naquilo que é Cuba, Venezuela ou China. Mais uma vez, verificamos a projeção no outro daquilo que é próprio do bolsonarista. Em geral, ele não sabe identificar nenhuma característica da economia, da cultura e da sociedade desses países, além do autoritarismo como regime de governo. Na verdade, o recurso usado serve para esconder de si mesmo sua personalidade autoritária.

e. O mensageiro, seu pai e seus filhos

Adorno (2009) apontou em suas pesquisas a relação ambivalente que a figura do líder estabelece com seus seguidores. Ao mesmo tempo que é o homem forte, também aparece como "apenas um mensageiro" e, portanto, igual aos demais membros do grupo. Considerando essa estratégia, Adorno apresenta uma compreensão psicanalítica profunda sobre o conflito do agitador com seu pai. O autor observa relações ambivalentes de Thomas com a figura paterna, que se tornam complexas na medida em que, como líder, não mais se identifica com seu pai, mas com os filhos (seus seguidores), ainda

que ao mesmo tempo sua mensagem leve à massa a confirmação sub-reptícia de que o precursor (o pai) é aquele que anunciou o que estava por vir. Identificamos a mesma estrutura em Bolsonaro. É possível observarmos a porção mais explícita dessa estratégia quando verificamos a oposição que Bolsonaro faz a seu pai em seus discursos, apresentando-o como um homem autoritário e inconstante.

> Meu pai rapidamente decidiu meu futuro. Como havia sido aprovado para Escola Preparatória de Cadetes do Exército, meu pai decidiu, 'vai ser militar, que você vai ser presidente da República. (Discurso de 24/7/2019)

> não tem que perguntar para o pai irresponsável, nessa questão, se ele quer ou não uma escola com uma, de certa forma, militarização, tem que impor, tem que mudar. Porque nós não queremos que essa garotada cresça e vá ser, no futuro, um dependente, até morrer, de programas sociais do governo. (Discurso de 5/9/2019)

Mas assim como ele não teve escolha, os filhos da pátria brasileira também não devem ter. A ambivalência se apresenta ao repetir a importância de que os filhos superem seus pais: "*que cada um garoto se mire no seu pai e sua mãe para ser melhor do que ele*" (10/4), e também em 6/5 e 25/7. Ao mesmo tempo, não quer que seus próprios filhos (e de outros políticos) se afastem dele (11/4, 24/7, 1/8, 6/8, 29/8) e tenham vida própria. Sobre isso, Bolsonaro tem a peculiaridade de ter três filhos homens envolvidos politicamente, os quais foram eleitos vereador da cidade do Rio de Janeiro, deputado federal pelo estado de São Paulo e senador pelo estado do Rio de Janeiro. Nas imagens em que aparecem juntos, é difícil identificar quem é o pai e quem são os filhos, dada a semelhança não apenas em função do parentesco, mas também pela postura, roupas e feições. Entendemos que essa configuração também representa a indiferenciação entre líder e seguidores, conforme nossa compreensão da economia administrada da libido, uma vez que o líder fascista

obtém o controle do coletivo ao se entregar a ele. O líder fascista não corresponde à imagem paternalista, mas antes à representação de todos os filhos da coletividade de que faz parte. Ele é um igual e é exatamente isso que torna possível sua liderança: nega sua superioridade e sua autoridade sobre os liderados exatamente para exercer o poder autoritário sobre eles. Esse modelo provavelmente tem relação com o declínio do poder tanto da unidade econômica familiar quanto do pai que a sustentava, poder este transferido para a esfera econômica, conforme apontam Horkheimer e Adorno (1973).

Ao mesmo tempo em que se apresenta como homem forte, é também fraco e precisa de redenção, ou seja, sujeito à autoridade paterna, dependente e a serviço de algo mais importante que ele. Essa entidade maior não é o pai, mas algo vago e indefinido, que Adorno (2009) identificou nos materiais pesquisados como aquilo que remetia à figura do líder como representante dos "filhos". Sobre isso, compreendemos que Bolsonaro nomeia o elemento indefinido como "deus", o que se harmoniza com a estratégia ritualística fascista. Esse "deus" aparece em suas "mensagens" a partir de referências religiosas e bíblicas (8/3, 23/3, 4/8).

> A mensagem que eu quero transmitir a vocês, para quem é cristão, o homem, de sua costela veio uma mulher, e a partir desse momento, pela graça de Deus, de vocês, vieram todos os homens. […] Graças a Deus eu tenho uma família consistente e nós devemos buscar isso que somente dessa maneira nós podemos construir uma grande nação. (Discurso de 8/3/2019)

> E eu não quero dar um testemunho aqui, mas uma passagem rápida, porque tem certas coisas na vida da gente que só Deus nos conforta. Eu lembro, e minha mãe contava quando eu nasci, em [19]55, que foi uma gestação bastante complicada. Naquele tempo tinham poucos recursos e na véspera do nascimento ainda deu uma chuva de pedra e destelhou a maioria das casas de Glicério. E quando eu nasci,

> obviamente sobrevivi e minha mãe, como era muito católica, resolveu botar meu nome de Messias. Então, meu nome é Jair Messias Bolsonaro. Assim como muitos dos senhores têm nome bíblico, tendo em vista aí seus pais ou suas mães. E eu segui minha vida. Meu pai era um verdadeiro andarilho. Era dentista prático e começou a rodar pelo estado de São Paulo todo. Fomos parar em Eldorado Paulista. Com 15 anos de idade eu conheci a luta armada, quando a quadrilha de um tal de Carlos Lamarca passou pela cidade. E eu me aproximei do Exército e ali foi um amor à primeira vista, entrei no Exército. Saí aspirante em [19]77, fui para a fronteira, voltei para o Rio, fui para a Brigada Paraquedista, estive mais perto de Deus que muita gente, mais perto só o meu ministro Marcos Pontes, 40 mil km de altura. E prossegui a minha vida. (Discurso de 4/8/2019)

Compreendemos essa estratégia como um recurso antonomástico (Simões, 2016), em que a compreensão que se faz de uma palavra perde sua referência original, podendo, portanto, ser vinculada à qualquer coisa. Da perspectiva de identificação *on demand* que se processa entre líder e seguidores, "deus" pode ser tudo e, nessa medida, não é nada, sendo o que cada um deseja. Esse mecanismo de ligação entre líder e seguidores, mediado por uma ideia vaga de deus, ilustra o padrão indefinido da força superior que rege o líder escolhido como representante do coletivo que exerce autoritariamente seu poder. E isso só é possível porque os liderados, com o ego fragilizado, anseiam por submissão.

f. O pequeno grande presidente

Sobre a ambivalência do líder, Adorno a nomeia de "pequeno grande homem", pois o agitador fascista ora se mostra como forte, ao representar o poder da coletividade, ora como fraco, na medida em que cada membro pode se identificar com ele e não é tido como inferior. Para essa identificação ocorrer, o líder deve se apoiar em disposições inconscientes divergentes, não em convicções racionais consis-

tentes, o que permite essa dupla aproximação: ao mesmo tempo que há uma íntima identificação, há também uma distância bajuladora.

Novamente recorrendo ao desvelamento das estratégias psicológicas, Adorno identifica uma vinculação pelo dinheiro e, portanto, pelo medo individual das forças econômicas. O autor nomeia esse movimento de "atitude de mendicância" (Adorno, 2009), o que permite ao líder se colocar em condições de igualdade com seus seguidores, mas também, de forma ambivalente e inconsciente, atua no processo de "redenção", ao assumir para si a humilhação da mendicância a qual todos podem estar sujeitos. O líder carrega o fardo e redime seus seguidores. A ajuda da internet catapulta essa atitude de mendicância. Além do site oficial, foram identificadas 29 páginas em um único site de *crowdfunding* com o mesmo objetivo: arrecadar fundos para a campanha eleitoral de Bolsonaro. Questionamos se isso não tem relação com a transformação de meios em fins, conforme já apresentado como uma das características da propaganda fascista.

A relação com o dinheiro, dentro da lógica *on demand*, estabelece uma relação de troca em que os seguidores são como "patrões" e, nessa medida, também se configura um padrão de desproporcionalidade, pois o pouco montante doado à campanha transforma o seguidor em sócio em um empreendimento grandioso (salvar o Brasil). As estratégias recentes de reconfigurar o modelo de trabalho a partir da falácia do empreendedorismo tornam possível essa outra espécie de vínculo entre líder e seus seguidores. De outra parte, a desproporcionalidade também é verificada no discurso: há um balanceio entre assuntos banais e afirmações grandiosas que se entrelaçam sem vinculação lógica e, no caso de Bolsonaro, sem vinculação discursiva, porque em vários momentos não conclui suas frases, abrindo novamente espaço para o recurso antonomástico, agora valendo-se da incompletude.

As especificidades da elite brasileira

Compreendemos que para cada elemento psicológico há a correspondência de um elemento sociológico e histórico. Temos a in-

tersecção das condições subjetivas produzidas na sociedade brasileira — patriarcal e com passado escravocrata, em confluência com o desenvolvimento urbano e industrial — com as condições objetivas — atual estágio do capitalismo tardio no Brasil, um modelo econômico predador e administrado monopolisticamente, incluindo a posição ocupada pelo país na divisão internacional do trabalho. Seu latifúndio combinado com agronegócio produziu a submissão ao capital internacional, controlado por conglomerados de empresas sediadas em países específicos, centrais no sistema capitalista. Além disso, quaisquer análises política, econômica ou psicológica devem considerar a escravização (exploração da força de trabalho pelos detentores do poder econômico), o extermínio de parcelas da população indesejáveis (negros, indígenas, favelados, camponeses, jovens pobres, mulheres) e a opressão estrutural (violência institucionalizada contra àqueles que resistem e lutam contra a opressão) como fatores determinantes da realidade brasileira do século XXI.

Compreendemos que, historicamente, a elite econômica brasileira nunca precisou empreender para manter sua riqueza. O poder dessa elite é garantido pela propriedade privada e pelo uso do Estado em benefício exclusivamente próprio. Portanto, empresários e proprietários de terras, com raríssimas exceções, permanecem com o poder político sem a necessidade de um projeto de sociedade e, por não ter uma proposta, atacam todos e quaisquer projetos apresentados por outros grupos e classes sociais. Entendemos que a elite econômica brasileira se comporta de maneira preguiçosa, mas ocultando esse traço ao projetar na população em geral, especialmente a pobre e a marginalizada, suas principais características.

Tendo em vista o desenvolvimento capitalista, essa elite (localizada geograficamente nas grandes cidades do Sudeste, especialmente em São Paulo e no Rio de Janeiro) aponta como problemas a serem resolvidos as supostas indolência do indígena e morosidade do baiano (pessoa originária do estado da Bahia, localizado no Nordeste brasileiro), entre outros, apenas para citar dois dos clichês mais insuportáveis presentes no imaginário cultural. Trata-se

de falsa projeção porque tais características se referem à condição específica dos proprietários de indivíduos negros escravizados e de terras. Eles sempre foram dispensados de empreender, pois bastava desmatar a floresta, ampliar a área de produção agrícola e comprar mão de obra escrava — a abolição da escravatura aconteceu somente em 1888. Além disso, no Brasil rural é a posse da terra que confere poder político e econômico, o que, por sua vez, leva ao latifúndio, muitas vezes com a expulsão violenta dos pequenos proprietários de suas terras, tornando-os trabalhadores rurais ou os obrigando à migração para as áreas urbanas. Por fim, salientamos que o agronegócio voltado para o mercado externo introduziu o capitalismo no campo brasileiro, mas não alterou as relações sociais típicas de um passado escravocrata e patriarcal. Ora, projeta-se a indolência, a preguiça e a falta de iniciativa, características históricas da elite brasileira, desobrigada do trabalho intelectual e manual, na população em geral, como se fossem traços psicológicos e antropológicos dos brasileiros e não de uma classe social específica.

Recorremos a esse aspecto da trajetória histórica do Brasil para compreender o presente. A não elaboração do passado e a insistência em sua idealização viabilizaram, junto com outros fatores, a ascensão de tendências fascistas. Os grupos que se sentiram atingidos pela democratização da sociedade brasileira (após o fim da ditadura militar, em 1984) atacam a democracia, a educação, a cultura e a ciência, tratadas por eles como as responsáveis pelas mazelas sociais e, principalmente, pela perda relativa das posições de poder que historicamente a elite política e econômica detinham. Essa elite insiste que o Brasil permaneça uma nação servil e subserviente, com a maior parte de sua população submissa aos padrões que perpetuam as desigualdades social, étnico-racial, regional e de gênero, fazendo uso de expedientes como a manipulação dos fatos, a ameaça, a repressão e a violência. A sociedade brasileira tem como uma de suas marcas históricas a violência praticada contra grupos e pessoas que se contrapõem a essa ordem social, muitas vezes porque simplesmente sua existência põe em xeque os padrões e normas sociais.

Nesse contexto, as pessoas e grupos, que com suas práticas e manifestações são a expressão da riqueza da diversidade cultural e humana, são percebidas e tratadas como inimigos a serem eliminados, justamente porque nos últimos 30 ou 40 anos conquistaram posições de destaque, evidenciando, ao mesmo tempo, a persistência da desigualdade e da violência estrutural e os esforços empreendidos para superar, ainda que de maneira tímida, a situação histórica que deu origem e que alimenta cotidianamente o racismo, o machismo, a injustiça e a desigualdade social.

Essa situação indica e expressa a irracionalidade contida nas relações sociais que têm lugar no Brasil. Um contingente significativo de pessoas é vitimado, agredido e violentado cotidianamente porque tais pessoas existem de determinada maneira e ameaçam o modo de vida estabelecido. Os que praticam a violência são pessoas que, consciente ou inconscientemente, não admitem renunciar à posição de poder que detêm ou são avessas às diferenças e à diversidade humana. O que prevalece, nesse cenário, é a agressividade como tendência social. É uma agressividade generalizada, pois, num país em que a concentração de renda atingiu níveis altíssimos, também se sentem agredidos aqueles com alguma posição ou porção de poder, pois sempre estão em desvantagem em relação a alguém mais privilegiado. Em suma, os brasileiros parecem ter a percepção de que são injustiçados, de que sofrem algum tipo de agressão, mas também de que é necessário se conformar, já que se sentem impotentes para se rebelar contra a situação vivida e contra os "poderosos", que quase nunca são identificados. É preciso um grande esforço de autorrenúncia e de autorrepressão, uma vez que o entendimento é o de que a ordem social e a lei da vida sempre foram essas, com os mais fortes e poderosos subjugando violentamente os mais fracos. Poucos desenvolvem a consciência de que a história poderia ser outra.

Contudo, o que foi renunciado e reprimido permanece e a qualquer momento pode vir à tona de modo explosivo, incontrolável, regressivo e irracional. Tudo isso parece levar à naturalização do sadomasoquismo como traço psicológico definidor das relações sociais:

suporta-se a dor, se é severo consigo mesmo, pois a autoconservação depende do sacrifício, o que autoriza e justifica a imposição do sofrimento, da dor e da severidade no outro.

Referências

ADORNO, Theodor Wiesegrund. Antisemitismo y propagandafascista. *In*: ADORNO, Theodor Wiesegrund. **Escritos Sociológicos I**. Tradução: Agustín González Ruiz. Madrid: Akal, 2004.

ADORNO, Theodor Wiesegrund. Bajo el signo de los astros. *In*: ADORNO, Theodor Wiesegrund. **Escritos Sociológicos II**. Tradução: Agustín González Ruiz. Madrid: Akal, 2011.

ADORNO, Theodor Wiesegrund. Culpa y represión. *In*: ADORNO, Theodor Wiesegrund. **Escritos Sociológicos II**. Tradução: Agustín González Ruiz. Madrid: Akal, 2011.

ADORNO, Theodor Wiesegrund. Estudios sobre la personalidad autoritaria. *In*: ADORNO, Theodor Wiesegrund. **Escritos Sociológicos II**. Tradução: Agustín González Ruiz. Madrid: Akal, 2009.

ADORNO, Theodor Wiesegrund. La técnica psicológica de las alocuciones radiofónicas de Martin Luther Thomas. *In*: ADORNO, Theodor Wiesegrund. **Escritos Sociológicos II**. Tradução: Agustín González Ruiz. Madrid: Akal, 2009.

ADORNO, Theodor Wiesegrund. La Teoría Freudiana y el modelo de la propaganda fascista. *In*: ADORNO, Theodor Wiesegrund. **Escritos Sociológicos I**. Tradução: Agustín González Ruiz. Madrid: Akal, 2004.

ADORNO, Theodor Wiesegrund. Prejuicio y carácter. *In*: ADORNO, Theodor Wiesegrund. **Escritos Sociológicos II**. Tradução: Agustín González Ruiz. Madrid: Akal, 2011.

ADORNO, Theodor Wiesegrund. Sobre la relación entre sociología y psicología. *In*: ADORNO, Theodor Wiesegrund. **Escritos Sociológicos I**. Tradução: Agustín González Ruiz. Madrid: Akal, 2004.

GOUNARI, Panayota. Authoritarianism, Discourse and Social Media: Trump as the 'American Agitator'. *In*: MORELOCK, Jeremiah (ed.).

Critical Theory and Authoritarian Populism. University of Westminster Press, 2018.

HOLLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor Wiesegrund. Família. *In*: HORKHEIMER, Max. **Temas básicos da Sociologia**. Translated by Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix / Ed. da Universidade de São Paulo, 1973.

SIMÕES, Maria Cristina Dancham. **Formação do indivíduo, formação docente e educação especial**: o lugar do sujeito e o compromisso com a adaptação. 2016. 165f. Tese (Doutorado em Educação: História, Política e Sociedade) — Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

14. SOBRE A EXTREMA DIREITA NO BRASIL: TENDÊNCIAS OBJETIVAS E IMPULSO DE DESTRUIÇÃO

Ana Paula de Ávila Gomide

Introdução

Na conferência *O que significa elaborar o passado*, apresentada em 1959, Adorno alertava para as condições objetivas favoráveis ao crescimento de tendências antidemocráticas no seio das sociedades democrático liberais. Eis a assertiva bastante conhecida entre os estudiosos do autor: "Considero a sobrevivência do nacional-socialismo na democracia como potencialmente mais ameaçadora do que a sobrevivência de tendências fascistas contra a democracia" (Adorno, 1959, p. 30). Os partidos ou figuras ambíguas na política que personificavam tais tendências no contexto da Alemanha pós-guerra acabavam por ser catalisadores de anseios regressivos das massas por um modo de governo autoritário, tendo em vista uma insatisfação social e generalizada advinda das contradições trazidas pelo modo de funcionamento capitalista - no período áureo do capitalismo de Estado de Bem-Estar Social. Com tal alerta, Adorno visava apontar para uma outra verdade que se inscrevia profundamente na estrutura de sociedades formalmente democráticas: a não concretização, de fato, dos valores propugnados pela democracia, estes, também desvinculados da experiência subjetiva dos sujeitos (a democracia interpretada pelas pessoas mais como um "sistema", dentre outros sistemas de governo, como num cardápio de opções). A corrosão por dentro das próprias instituições democráticas apresentava um diagnóstico nada animador: o uso de mecanismos institucionais democráticos para que forças regressivas representativas operacionalizassem a própria

destruição da democracia, tal como o uso da via eleitoral para eleger partidos afinados com ideias de teor fascista, mais uma vez apontando a faceta mais profunda da irracionalidade presente nas formas de organização social da modernidade burguesa e seus demais desdobramentos históricos. A ideia de uma sociedade administrada, desenvolvida por Adorno e Horkheimer nas décadas de 40 a 60, para além de um modelo de acumulação capitalista baseado na gestão estatal administrativa da economia e dos modos de reprodução cultural, apontaria para a consolidação de nichos de poder sociopolíticos difusos na sociedade, cujos mecanismos de dominação sobre a individualidade mobilizariam a economia psíquica de sujeitos para a adesão aos clamores autoritários e destrutivos de figuras políticas representativas de grandes monopólios econômicos e de poder. Afinal, as intrínsecas relações entre capitalismo, sua lógica expansionista para a acumulação e o fascismo foram extensamente discutidas e problematizadas pelos frankfurtianos, pois, como relembra Catalani (2020, p. 16) na sua apresentação à palestra de Adorno, "o impulso destruidor de limites é a própria alma do mecanismo de valorização do valor".

O fortalecimento da extrema direita no Brasil de uns anos para cá, com o concomitante recrudescimento de partidos populistas de direita no cenário mundial, serão aqui discutidos tendo em vista alguns aspectos: as relações da extrema direita no Brasil com o ideário dito "neoliberal", cuja presença se faz na sua agenda econômica e nas formas de violência e repressão do Estado contra vários grupos sociais; e a afinidade que tal tipo de governo tem com o "sentimento de catástrofe social" com fomento ao "caos institucional", incitado pelas milícias digitais desde o período das eleições presidenciais (as tais redes de *fake News*) até o momento presente, de 2022. Ressalta-se que, no período de pandemia de covid-19, o uso da tecnologia a serviço da divulgação de ideias com conteúdo que beirou à irracionalidade foi intensificado. As declarações negacionistas do presidente contra as vacinas e medidas sanitárias, bem como todas as ações e decretos por parte do governo para boicotar o isolamento e políticas de saúde às populações mais vulneráveis, só vieram a corroborar com a ideia de "catástrofe social". Nesse sentido, o uso político e social da "ideologia

da morte" no cenário instalado pela pandemia não teria cumprido papel fundamental para fortalecer os anseios destrutivos das massas de rebanho bolsonaristas? Como afirmou Marcuse (2012, p. 346):

> "O fato natural da morte se torna uma instituição social. Nenhuma dominação é completa sem a ameaça da morte e sem o direito reconhecido de infligir a morte – morte por veredito legal, na guerra, por inanição".

Os números de mortos pelo coronavírus que apareceram nos jornais nos últimos dois anos, reduzidos às estatísticas no contexto de um clima político mortificante e autoritário, não foram passíveis de instigar, nas pessoas, os seus sentimentos de revolta ou injúria. Ao contrário: a postura do presidente foi a de demonstrar publicamente o sarcasmo, expressando a frieza vigente diante das mortes, tanto no sentido de "naturalizá-las" e tomá-las como destino biológico (suas declarações de que morrer pelo vírus seria inevitável), quanto no de fortalecer a narrativa calcada na exaltação da "virilidade" dos mais "fortes" que sairiam ilesos do vírus. Tudo isso somado ao cinismo frente à negligência e à violência estatal legitimadas. Sobretudo, ressaltamos suas declarações de desprezo contra os idosos, populações pobres e grupos indígenas, sinalizando para um clima cultural autoritário e excludente ainda ressoantes na sociedade e que Bolsonaro vem a representar a partir de declarações fatalistas que ecoam forte nos seus seguidores: os fracos devem ser eliminados.

Assim, temos que ter em vista que as forças de barbárie impulsionadas por certo desenvolvimento tecnológico e social devem ser lidas à luz da história atual do capitalismo em sua estrutura que, ao lado de movimentos reacionários e contraditórios acabam por expressar a máxima levantada pelos frankfurtianos de que os movimentos fascistas são sintomas trazidos pelas "feridas e as cicatrizes de uma democracia que até hoje não faz [fez] justiça a seu próprio conceito" (Adorno, 2020, p. 51). Os movimentos autoritários sinalizam para as fraturas encontradas no seio de sociedades democráti-

cas, ou, nas ditas sociedades ultraliberais ou neoliberais, cujo ideário que se divulga em várias instâncias de produção e de reprodução social (nas escolas, redes sociais, empresas e publicidade) fortalece um modelo de indivíduo despolitizado e premido pela autoconservação, acuado para a adaptação à irracionalidade do todo social.

Podemos afirmar que o fortalecimento da extrema direita no Brasil acaba por conferir atualidade aos escritos de Adorno, principalmente no que concerne à sua conferência de 1967, na Universidade de Viena, intitulada *Aspectos sobre o novo radicalismo da direita.* O tema se voltava para a crítica de Adorno ao Partido Nacional Democrático (NPD), um grupo neofascista recém-fundado na Alemanha Ocidental, nos anos 60, pós-guerra, que estava crescendo em popularidade. Cabe lembrar que Adorno fazia muitas intervenções filosóficas públicas de grande engajamento político, voltando sua atenção às tendências fascistas que sobreviveram nas chamadas ordens sociais democráticas, nos países que promoveram crescimento econômico e pleno emprego sob o Estado do Bem-Estar Social. Longe de cometer a violência de uma mera transposição esquemática e teórica de elementos encontrados nas análises adornianas sobre a emergência do "neofascismo" no ocidente, ainda assim ressaltaremos aqueles aspectos levantados pelo autor para iluminar alguns fatores presentes na direita brasileira. Tais aspectos acabam por reforçar aquilo que mais acima foi apontado: os vínculos existentes entre as forças econômicas destrutivas e as tendências antidemocráticas na política, principalmente no que tange aos seus aspectos psicossociais. Sobre esses últimos, cabe lembrar os trabalhos pioneiros do Instituto acerca do caráter autoritário, o preconceito e o antissemitismo, cujos resultados trazem, ainda hoje, elementos incontestavelmente importantes para pensar a contemporaneidade e formas inéditas de violência instaladas no tecido social. Ainda, tendo em mente a lucidez das palavras de Adorno (2020) de que os "pressupostos objetivos dos movimentos fascistas ainda perduram", tomamos como referência as suas análises, lembrando que a teoria crítica, longe de ser um mero "enquadramento teórico" é uma força de pensamento que se volta para a realidade social de forma dinâmica,

buscando o movimento histórico de seus objetos de análise. Passemos, então, para algumas peculiaridades da extrema direita no Brasil.

Aspectos políticos e psicossociais do populismo de direita no Brasil atual

A emergência e a consolidação de uma ultradireita no Brasil nos últimos anos trouxeram à tona vários movimentos autoritários por parte de alguns nichos de poder (políticos, econômicos e de instituições religiosas) e de grupos de intelectuais pró-mercado que começaram a demarcar uma ruptura com o pacto democrático pós-ditadura, em 1988. A amálgama de forças reacionárias e autoritárias, saídas da maquinaria estatal militar, com um alto empresariado divulgador do ideário neoliberal, deixou às claras os ataques às instituições democráticas no Brasil, dando forma aos interesses dos defensores do neoliberalismo que entraram em conluio com grupos de conservadores de instituições religiosas (Rocha, 2021). O governo Bolsonaro mostrou-se em desacordo com os princípios mais elementares da democracia liberal representativa constitucional.

Nobre (2020), no seu livro *Ponto-final: A guerra de Bolsonaro contra a democracia,* apresenta que a eleição de Bolsonaro, por meio de seu discurso antissistema, acabou ocupando uma função na forma de fazer política no Brasil contemporâneo, enquanto uma reação ao modo "clássico" da política brasileira — o presidencialismo de coalizão —, após uma crise institucional corrosiva que se estabeleceu no país de alguns anos para cá. Assim, Bolsonaro serviu aos objetivos da direita no Brasil, como também soube canalizar forças regressivas provenientes de diferentes grupos que sempre se sentiram "fora" do esquema e da arena do poder político de um frágil sistema democrático brasileiro: as forças armadas com suas patentes mais inferiores (e também da polícia militar); o baixo clero do congresso, do comércio e da indústria; e os evangélicos discriminados por um país majoritariamente católico. Com relação ao seu eleitorado, podemos mencionar desde o trabalhador "revoltado" e precarizado, os

pequenos empresários e comerciantes, e até os membros de uma elite voltada aos seus interesses classistas e privados, apoiadores de reformas antissociais declaradamente contra os direitos sociais e humanos. Ou seja: aqueles falsos moralistas que, revoltados com os avanços dos direitos sociais que pudessem ameaçar imaginariamente (ou não) os seus privilégios de classe, se sentiram ameaçados e alijados do jogo político. As condições para uma nova direita no Brasil estavam dadas (Rocha, 2021). A atuação por parte de grupos divulgadores de discursos de ódio, por meio de tecnologias digitais, contra as pautas mais progressistas do campo da esquerda voltados às chamadas "políticas de identidade", teve grande papel na manipulação do ressentimento e ódio da classe média[57] contra os "marginalizados".

Para fins de análise, ressaltamos o uso intensivo de *fake News* e teorias conspiratórias transformadas em políticas de Estado pela direita brasileira (*o Gabinete do Ódio que visou difundir falsas notícias e ataques contra adversários e instituições na finalidade de obter mais vantagens para seu núcleo ideológico*), ao ponto de elas incidirem naquilo que Adorno designou como "desejos e impulso de destruição" das massas. Em face de condições objetivas extremamente contraditórias e difíceis, um conjunto de pessoas acabou por se render às estratégias publicitárias autoritárias de conteúdos irracionais. Podemos relacionar ao que Adorno, na sua conferência sobre os movimentos de extrema direita, ressaltou: o de serem puras técnicas de poder, não partindo de uma ideologia elaborada porque "são impotentes contra o espírito" (Adorno, 2020, p. 67-68). A mobilização de ideias retrógradas difusas (por exemplo, símbolos populistas de "povo puro e honesto" em oposição a uma "elite corrupta", tal como presenciamos nas técnicas bolsonaristas) demonstram uma tendência geral de recusa da argumentação racional e do pensamento discursivo,

57. Ressentimento de um grupo que, portador de privilégios, se sentiu "ameaçado" com os avanços dos direitos sociais e aumento de padrões de consumo das classes trabalhadoras em governos passados. Estamos nos referindo aos anos de governo Lula com suas políticas de redistribuição de renda, tais como Bolsa Família, Programa Fome Zero, os programas sociais voltados às Leis de Cotas Raciais, Programa de Saúde da Família, dentre outros, que constituíram uma espécie de simulacro de estado de bem-estar social que se forjou em gestões passadas de governo.

estabelecendo um verdadeiro esvaziamento da política de seu conteúdo, em prol da mera circulação de propaganda e incitação de "revolta" no seu público contra as instituições republicanas. As características desses movimentos, lembra Adorno (2020), são "uma práxis sem conceito", um movimento de um poder incondicional com a propaganda servindo menos para a disseminação de uma ideologia, e mais para manter as massas engajadas. A utilização de propagandas combinada com uma abstrusidade de fins acaba por corresponder a certas tendências da civilização de aperfeiçoar suas técnicas e meios para fins irracionais, na qual a finalidade da humanidade é ignorada (Adorno, 2020). Diz Adorno, então, que a propaganda se torna a substância mesma da coisa nos movimentos de direita radical, demonstrando a que ponto a racionalidade administrada por meio de aparatos tecnológicos é irracional em seu conteúdo:

> O que é característico desses movimentos é muito mais uma extraordinária perfeição dos meios propagandísticos no sentido mais amplo, combinada com uma cegueira [...]. E creio que justamente esta constelação de meios racionais com fins irracionais, se eu puder expressar de forma abreviada, corresponde de certo modo à tendência geral civilizatória que resulta em tal perfeição das técnicas e dos meios, enquanto, na verdade, a finalidade geral da sociedade é ignorada. A propaganda é genial, sobretudo pelo fato de que, nesses partidos, ela nivela a diferença, a diferença inquestionável entre os interesses reais e os falsos objetivos simulados. (Adorno, 2020, p. 54)

No texto *Teoria freudiana e o padrão da propaganda fascista,* Adorno (2015) destaca que a publicidade de agitadores fascistas norte-americanos foi, sobretudo, uma técnica de psicologia das massas:

> A esmagadora maioria dos pronunciamentos de todos os agitadores é direcionada *ad hominem.* Eles baseiam-se obviamente mais em cálculos psicológicos do que na intenção de angariar seguidores através da colocação racional de fins racionais. (Adorno, 2015, p. 153-154)

Subjacente a isso, encontra-se o modelo da personalidade fixada na autoridade. Lembramos que o núcleo duro de apoiadores do atual governo brasileiro — a horda de bolsonaristas —, é composto por pessoas que pedem pelo fechamento do congresso, que fazem ataques ao STF e clamam por intervenção militar. Constituem uma base que insufla motins e revoltas de alguns segmentos, por exemplo, os policiais que recentemente declararam guerra contra governadores e prefeitos, tendo tudo isso com base nas técnicas propagandistas midiáticas planejadas pelo setor de comunicação do governo. Um dos truques de propaganda utilizados pelas milícias digitais é assim manter a base de seu eleitorado e apoiadores engajados e preparados para uma guerra civil.

Adorno (2020) anuncia na sua conferência que, em face de crises econômicas e ameaça de desemprego com a automatização do trabalho, o fantasma do desemprego tecnológico juntamente ao sentimento de inutilidade convergiriam na revolta das pessoas contra determinados grupos que criticamente se opõem ao sistema desigual, e não ao aparato que causam as crises e as desigualdades: "Há aí toda uma série de inimigos designados. Por exemplo, a *imago* do comunista" (Adorno, 2020, p. 59). O "combate ao comunismo", tomado pelos radicais de direita, assume um caráter mítico e abstrato, pois tudo aquilo que de alguma forma não convém ou mexe no núcleo da perda de "privilégios" é subsumido nesse caráter elástico de comunismo. Os radicais também transferem a sua fúria para o "intelectual", em particular, o intelectual de esquerda, alvos de ódio por representarem ou "conservarem a liberdade de espírito", remetendo, segundo Adorno, ao antigo rancor do trabalhador manual contra o trabalho intelectual, mas de forma completamente distorcida. Podemos estabelecer uma relação com o populismo reacionário de hoje, que, do mesmo modo, agrega setores de trabalhadores empobrecidos e precarizados (remanescentes do trabalho industrial) pelas políticas e reformas neoliberais de austeridade social, e também com as atuais narrativas forjadas pelos "combatentes do marxismo cultural" (a ala dos tradicionalistas do governo) que ata-

cam as universidades públicas e os professores, na defesa delirante de uma "escola sem partido". Bolsonaro se definiu como o condutor ou como o "messias" das classes médias baixas, assim como entre aqueles que se viram excluídos da vida social.

Como afirmou Horkheimer (2015), o fascismo é uma "revolução ao avesso", sendo aqui entendida como uma reação paranoica às contradições gritantes encontradas entre as ideias veiculadas sobre democracia e a alta concentração de capital. As pessoas que se sentem descartáveis e supérfluas frente ao sistema acabam por canalizar a raiva contra àqueles que denunciam criticamente tal estrutura social, em vez de se voltarem contra as condições objetivas que lhes causaram o infortúnio (reais ou imaginários) e que, em vez de lutarem por mudança da realidade, desejam o colapso e a destruição. As formas de socialização contêm elementos tão opressivos e sacrificantes aos sujeitos — em contraste com o modelo de subjetividade herdeiro do liberalismo sustentado na ideia de indivíduos autossuficientes, livres e autônomos — que grupos de pessoas tendem a tomar como alvo de repúdio os próprios processos educativo-civilizatórios, inclusive, os de teor emancipatório e formativo da subjetividade, já que estes poderiam lhes fornecer conceitos mediadores para suas críticas e resistência à realidade. Tais processos são os que acabariam, por sua vez, "atrapalhando" suas possibilidades de adaptação e competição num mundo massificado. Pelo fato de a adaptação ser forçada em todo o contexto social sob a égide de uma racionalidade instrumentalizada, a imposição pelo próprio sujeito para que se adapte à realidade em nome de um realismo exacerbado tornou-se fator preponderante para o embrutecimento dos indivíduos. Isso não se realiza sem provocar dor ou ressentimento, que se transformam nos sujeitos em hostilidade e aversão contra valores educacionais transcendentes à própria realidade, ao mundo do trabalho. Assim, lembra Horkheimer (2015) que a rebelião durante o Nazismo contra os ideais relacionados aos direitos humanos, à liberdade e à igualdade serviu de fermento para os movimentos de massa manipulados pela política nacional-socialista, sendo a "revol-

ta" social popular utilizada para as finalidades destrutivas das políticas extremistas. Essas revoltas cristalizaram-se em ressentimentos contra as frustrações geradas pela própria civilização burguesa, também calcada nos tabus sexuais da ética-moral — os interditos à natureza recalcada —, canalizadas para os objetivos políticos do líder, ressaltados todos seus interesses econômicos.

O modo de funcionamento social que reduz a maioria das relações à lógica da equivalência abstrata geral, na qual todos tornam-se substituíveis e descartáveis, se resvala para um sentimento de desintegração social generalizado sob o signo da sociedade que força a integração e homogeneização de todos, imprimindo-lhes o sentimento de medo e de exclusão. Adicionalmente, as possibilidades de formação mais crítica e reflexiva sobre a cultura — o necessário distanciamento com relação à sociedade, bem como a importância do entendimento de que somos mediados social e historicamente promovido pelo conhecimento a partir da arte, da ciência, da filosofia — têm sido minadas em uma estrutura social na qual grande parte das esferas de vida têm se transformado em mercadorias a serem consumidas. Nesse contexto, a rede de sociabilidade tornou-se mais densa e totalitária com poucos espaços formativos para a reflexão. O entendimento por parte de sujeitos de que o que impede a vida livre é o próprio funcionamento da realidade é enfraquecido e obstruído nesse esquema de "pseudoformação" (Adorno, 2010). Isso leva tal energia política ambígua (a revolta e o sentimento de injustiça), proveniente do acúmulo de sofrimento social represado, ser a fonte de exploração de movimentos radicais de direita.

As pessoas, nesse contexto de mutilação da consciência, tendem a desconsiderar evidências históricas em favor de crenças pessoais para conferir sentido ao discurso segundo o qual o mal só pode estar no inimigo. Trata-se de uma narrativa confortável que fornece lógica em meio ao caos de informações, tendo em vista a complexidade de fatos sociais, acontecimentos econômicos e políticos mundiais e transnacionais e suas demais relações contraditórias que estariam para além do alcance das pessoas e sequer sob controle de

decisões democráticas e coletivas nacionais. No Brasil, os inimigos conspiratórios tornaram-se o comunista, o petista e os servidores públicos. Ainda, Adorno (2020) chama a atenção ao fato de que, dentro de uma análise dialética materialista, as reações paranoicas não consistem num mero "delírio", pois há fatores objetivos em curso na realidade social que servem de lastro para as fantasias de destruição. Esses fatores são capturados e fomentados pelas técnicas de manipulação propagandística fascista:

> Se eu devesse falar de modo psicanalítico, diria que o desejo inconsciente de desgraça, de catástrofe, não é aqui a menor das forças mobilizadas a que esses movimentos fazem apelo. Mas eu gostaria de adicionar a isto – e com isso falo àqueles que, com razão, são céticos em relação a uma interpretação meramente psicológica de fenômenos sociais e políticos – que esse comportamento de forma alguma é só psicologicamente motivado, ele tem também uma base objetiva. (Adorno, 2020, p. 52)

Com relação às camadas economicamente mais "abastadas", a tendência de concentração de capital significa a possibilidade de desclassificação permanente dessas camadas que, em termos de "consciência de classe subjetiva burguesa", como apontou Adorno (2020), querem manter seus privilégios e o seu *status* social. Isso gera um ódio às ideias de cunho mais "progressistas" e interpretadas de forma distorcida como ideias de esquerda que, por sua vez, são transformadas pelas técnicas de publicidade da extrema direita como as causas de sua "desclassificação": "Esses grupos continuam a tender a um ódio ao socialismo ou àquilo que eles chamam de socialismo" (Adorno, 2020, p. 46). No Brasil, a exaltação do presidente e de sua equipe econômica às reformas neoliberais realizadas ou em curso (reforma da previdência, trabalhista, administrativa, assim como a desregulamentação ambiental e maiores investimentos no agronegócio) são vendidas como soluções para a crise econômica apoiadas em um claro discurso que se volta contra o Estado e

suas políticas sociais, mas no ataque ostensivo às antigas políticas mais progressistas, acusadas de má gestão e corrupção.

Adorno também se refere ao "nacionalismo pático" encontrado e mobilizado nos movimentos de direita na década de 60, na Europa, sob os tratados da União Europeia no pós-guerra. O nacionalismo, como tema ultrapassado, se apresentava de forma demoníaca e destrutiva quanto mais substância perdia diante dos grandes blocos de poder mundial. A menção a isso não se faz à toa, quando nos lembramos do lema do atual governo "Brasil acima de tudo, Deus acima de todos". Nesse viés, a reconstituição de uma noção orgânica e harmônica de povo, cujas raízes remetem ao velho ideário do integralismo brasileiro, seria um truque propagandístico voltado para eliminar as tensões entre as classes, na falsa ideia veiculada sobre o "nivelamento social" e apaziguamento entre as classes sociais, quando, na realidade, o presidente apoia uma elite econômica e exalta a agenda neoliberal, atendendo aos interesses das grandes corporações internacionais e financeiras. Dentro desse movimento, Bolsonaro se apresenta como representante e parte do povo e, mesmo sem atacar as elites econômicas, direciona críticas a uma elite política e cultural, as "elites de intelectuais".

No tocante aos elementos psicológicos em questão, ressaltamos as análises de Adorno (2015) com base nas categorias freudianas para apontar a identificação de pessoas com o líder fascista. De acordo com Adorno (2015), a libido narcisista entraria aí como um conceito necessário para elucidar tais mecanismos de identificação, já que eles correspondem ao desejo de engrandecimento por parte do sujeito que faz do líder político a "extensão de seu próprio eu", mas, agora, engrandecido e potencializado, em face de uma realidade que mutila as pessoas: "Ao fazer do líder seu ideal, ele ama a si mesmo, por assim dizer, mas se livra das manchas de frustração e de mal-estar que desfiguram a imagem de seu próprio eu empírico" (Adorno, 2015, p. 169). Na sequência desse raciocínio desenvolvido por Adorno, um dos mecanismos utilizados pela propaganda fascista personalizada é o conceito do "pequeno grande homem", de um líder político que sugere

tanto onipotência quanto humildade, tanto poder quanto simplicidade. Tal figura encarnada por Bolsonaro foi bastante explorada pela propaganda do governo na qual ele aparece em situações que remetem à virilidade e ao cinismo declarado (*a desinibição nas falas agressivas e as famosas "motociatas" veiculadas pelo mass media*), quanto à humildade, forjando um discurso de moralidade responsável pela regeneração política no país. Mais uma vez, citando Adorno no texto *Teoria Freudiana e o Padrão da Propaganda Fascista:*

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

Pois bem, nesse cenário sombrio em que o regime atual de acumulação avança com mais violência, calcado no modelo de racionalidade instrumentalizada por meio da qual os oligopólios transnacionais econômicos e políticos se servem para fins de produção do mais-valor e, dentro desta lógica, fazem da política e do Estado meios para a realização de interesses meramente privados, tudo isso tem tornado os indivíduos cada vez mais supérfluos e descartáveis, cujas vidas não têm mais valor. Para aqueles que sentem os golpes da exclusão e da ameaça, alijados de decisão política e desprovidos de liberdade, os movimentos extremistas acabam servindo de catalisadores de sentimentos de revolta difusos e não elaborados. Um dos "sintomas sociais" produzidos nesse tecido social seriam o surgimento de segmentos sociais extremistas, apoiadores de ideias afinadas com o fascismo, cujas ressonâncias no Brasil atual temos presenciado com mais vigor desde as eleições de 2018 (Brasil, um laboratório de injustiça social e local de implementação de reformas neoliberais).

Tal conjuntura nos obriga a buscar aportes de pensamento para o entendimento de movimentos tão destrutivos que almejam o caos e a barbárie: daí a atualidade e relevância dos escritos de Adorno, seus diagnósticos acerca da presença de forças objetivas e subjetivas que dão sustentação às ideias e políticas nazistas. Não à toa, Catalani (2020) menciona que Adorno havia antecipado, na década de 60, o colapso do mundo do trabalho acarretado pelo desenvolvimento de forças produtivas e pela expulsão de contingentes de trabalhadores do mundo do trabalho, ensejando a situação de desintegração social propícia ao fortalecimento de movimentos reacionários. Contudo, somente isso não explicaria o fortalecimento de grupos extremistas, pois Adorno (2020) também assevera que tais explicações podem chegar a juízos falsos. Usando como ilustração o fato de que os êxitos do NPD na Alemanha já eram alarmantes antes da retração econômica, ele chega a um ponto central que é pouco levado em conta nas correntes que explicam o radicalismo de direita: a sua relação complexa e difícil com o sentimento de catástrofe social que, por sua vez, é articulada à discussão mais profunda, desenvolvida por Adorno e Horkheimer, acerca de que os movimentos extremistas podem ser lidos como sintomas trazidos pelas "feridas e as cicatrizes" de uma democracia que até hoje não se realizou de fato.

Assim, a sociedade moderna brasileira marcada por arbitrariedades de jogos políticos e econômicos elitistas de longa tradição convergiu para uma situação de colapso, ao lado de vários elementos estruturais, históricos e culturais que não caberiam ser explorados no espaço deste capítulo. As reações por parte de segmentos sociais contra a política tradicional brasileira, dentro de um cenário histórico no qual o atual regime de acumulação avança com maior violência sob a lógica de retração de direitos sociais foram alguns dos elementos também explorados neste capítulo. Também, ao lado disso, existem as condutas cotidianas que reproduzem a violência social, tais como as demais ações preconceituosas contra diferentes etnias, intolerância religiosa, perseguição aos considerados mais "frágeis" e imaginariamente "mais felizes" pelos mais diversos tipos

de rituais coletivos apoiados em formas viris de comportamento (feminicídio, homofobia e os assassinatos decorrentes disso), autorizadas pelas ações estatais de genocídio de moradores de favelas, de jovens negros e pobres. A emergência do bolsonarismo formou-se também recorrendo a ressentimentos "não públicos" gerados dentro de um caldo cultural violento e autoritário que marcam (e marcaram) nossas relações sociais. Seus integrantes seriam aqueles despossuídos de autonomia e não formados para a emancipação, movidos pela desobediência às leis, pela desordem institucional e contra os achados científicos ou quaisquer aspectos referentes à produção intelectual — já que foram ou se sentiram excluídos de experiências culturais promovedoras da liberdade de pensamento, tendo em vista o esquematismo e *clichês* fornecidos pelo *mass media,* nessa condição dada de pseudoformação generalizada (Adorno, 2010). Incapazes de fazer experiência e de darem vazão ao medo e à angústia produzidas pela e na sociedade administrada, acabam por enxergar a sociedade atual como uma rede sem saída e inexorável, tal como apresentado nas pesquisas dos frankfurtianos acerca dos nexos existentes entre personalidade, clima social e político. Disso, só restaria a destruição total, pois não há "nada a se perder".

Por ora, podemos concluir que o extremismo no Brasil acabaria por expressar as camadas mais profundas dos moldes civilizatórios brasileiros? Por que tantos ataques à democracia, ao conhecimento e à aderência irrefletida ao sarcasmo destrutivo, à mentira manifesta e ao cinismo sem limites expressadas publicamente nas redes sociais? Essas hordas representariam, de fato, o lado obscuro da nossa nação? Assim, só podemos concluir que o "mito" Bolsonaro é resultado de nossa cultura, de suas tendências sociais irracionais e contraditórias. Adorno (2020) então alerta que, para lutar contra tais tendências, não se deve fazer uso por apelos éticos e morais, pois isto, além de inócuo, despertaria ressentimentos e velhos recalques naqueles para quem a vida e a humanidade lhes aparecem como demasiadamente "esvaziadas de sentido", danificadas. Para combater o radicalismo de direita, devemos alertar às pessoas sobre como esses movimentos

que fazem uso de truques propagandísticos vão contra seus próprios interesses pessoais e pragmáticos (interesses drásticos daqueles a que tais propagandas se dirigem), porque nesse estado de luta pela autoconservação objetivamente dada, o apelo a interesses práticos é o que poderia ressoar com mais força.

Referências

ADORNO, Theodor Wiesengrund. **Aspectos do novo radicalismo de direita**. Traduzido por Felipe Catalani. São Paulo: Editora Unesp, 2020.

ADORNO, Theodor Wiesengrund. **Estudos sobre a Personalidade Autoritária**. Tradução de Virgínia Helena Ferreira da Costa. São Paulo: Editora Unesp, 2019.

ADORNO, Theodor Wiesengrund. O que significa elaborar o passado. *In*: ADORNO, Theodor Wiesengrund. **Educação e Emancipação**. São Paulo: Paz e Terra, 2020a.

ADORNO, Theodor Wiesengrund. Teoria da Semiformação. *In*: PUCCI, Bruno; ZUIN, Antônio Álvaro Soares; LASTÓRIA, Luiz Antônio Calmon Nabuco (orgs.). **Teoria Crítica e Inconformismo**: novas perspectivas de pesquisa. Campinas: Autores Associados, 2010.

ADORNO, Theodor Wiesengrund. Teoria Freudiana e o Padrão da Propaganda Fascista. *In*: **Ensaios sobre psicologia social e psicanálise**. Tradução de Verlaine Freitas. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

DORIA, Pedro. **Fascismo a brasileira**. São Paulo: Planeta, 2020.

FRASER, Nancy. Do neoliberalismo progressista a Trump – e além. **Política & Sociedade**, Florianópolis, v. 17, n. 40, p. 43-54, 2018.

HORKHEIMER, Max. **Eclipse da Razão**. São Paulo. Editora Unesp, 2015.

KEHL, Maria Rita. **Ressentimento**. 4. ed. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2011.

MARCUSE, Herbert. A ideologia da morte. Tradução de Luís Gustavo Guadalupe Silveira. **Educação e Filosofia**, v. 26, n. 51, p. 337-349, 2012.

NOBRE, Marcos. **Ponto final**: a guerra de Bolsonaro contra a democracia. São Paulo: Editora Todavia, 2020.

REIS, Aparecido Francisco dos. Da bio à necropolítica: a política de saúde, narrativas e ações do neoliberalismo do governo Bolsonaro e seus impactos junto aos idosos na pandemia de Covid-19. **Revista Katálisis**, Florianópolis, v. 25, n. 2, p. 392-403, 2022.

ROCHA, Camila. **Menos Marx, mais Mises**: o liberalismo e a nova direita no Brasil. São Paulo: Todavia, 2021.

TEITELBAUM, Benjamin. **Guerra pela eternidade**: O retorno do Tradicionalismo e a ascensão da direita populista. São Paulo: Unicamp, 2020.

ÍNDICE REMISSIVO

A

adaptação 17, 18, 29, 33, 34, 84, 97, 99, 100, 115, 166, 183, 218, 233, 236, 237, 238, 253, 260, 261, 265, 266, 334, 339
Administração 11, 14, 15, 16, 22, 23, 32, 34, 44, 45, 48, 58, 93, 94, 96, 97, 100, 102, 107, 108, 109, 128, 164, 165, 176, 197, 200, 201, 242, 247, 249, 252, 254, 255, 256, 257, 263, 285, 316
Adorno 7, 8, 9, 11, 12, 13, 14, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 37, 39, 49, 51, 52, 53, 55, 56, 57, 58, 61, 80, 81, 82, 86, 94, 95, 97, 123, 124, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 139, 140, 141, 142, 145, 147, 148, 149, 151, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 180, 181, 182, 183, 188, 191, 193, 195, 197, 198, 199, 207, 208, 210, 212, 213, 214, 217, 220, 222, 227, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 247, 248, 249, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 273, 274, 279, 286, 287, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 312, 313, 316, 317, 319, 320, 322, 323, 324, 331, 332, 333, 334, 336, 337, 338, 340, 341, 342, 343, 344, 345
amor 8, 132, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 168, 169, 170, 171, 175, 176, 186, 187, 188, 196, 212, 215, 222, 292, 306, 323
amor romântico 160, 196
autoconservação 13, 29, 32, 48, 53, 84, 134, 194, 197, 198, 248, 328, 334, 346
autoritarismo 7, 9, 17, 41, 57, 59, 114, 234, 257, 286, 301, 302, 308, 320

B

Base Nacional Comum Curricular 247, 249, 270, 283
BNCC 250, 263, 270, 294

C

capitalismo de Estado 44, 46, 49, 331
caráter autoritário 253, 310, 334
classe social 66, 70, 160, 162, 326
contexto geral de ofuscação 58
contradição 23, 24, 26, 31, 43, 97, 121, 141, 147, 166, 206, 208, 212, 240, 241, 274, 282, 285, 343

crise do indivíduo 11
crítica imanente 40

D

democracia e educação 9, 227
desencanto 199, 200
destrutividade 308
diferenciação progressiva 27, 28, 29
divisão do trabalho 28, 29
dominação 15, 22, 23, 24, 29, 39, 40, 42, 45, 46, 48, 50, 55, 57, 59, 60, 71, 72, 79, 80, 84, 88, 94, 95, 97, 98, 99, 106, 108, 122, 128, 129, 130, 132, 133, 134, 135, 136, 142, 154, 161, 172, 176, 193, 207, 211, 214, 217, 220, 222, 223, 247, 253, 254, 256, 257, 258, 259, 266, 305, 319, 332

E

educação 9, 86, 122, 139, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 162, 213, 217, 218, 223, 227, 228, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 243, 244, 250, 251, 253, 256, 257, 258, 259, 260, 262, 263, 264, 265, 269, 270, 279, 281, 282, 283, 284, 285, 287, 288, 294, 305, 316, 319, 326
ensino médio 9, 17, 247, 257, 258, 259, 262, 264, 265, 270, 282
ensino religioso 9, 270, 283, 284, 285, 294
esclarecimento 14, 42, 44, 50, 62, 80, 86, 94, 122, 132, 145, 148, 149, 152, 171, 199, 239, 244, 274, 276, 293, 294, 343
Estado autoritário 42, 43, 44, 49, 51, 230, 272
Estado liberal 229, 230
estandardização 8, 139, 145, 154, 208, 221
Estandardização 8
eutanásia 8, 17, 180, 183, 189, 191, 192, 193, 194, 200, 201
extrema direita 9, 17, 39, 41, 55, 56, 59, 134, 332, 334, 335, 336, 341

F

feminilidade 173
fetichismo 142
forças produtivas 24, 25, 45, 52, 99, 181, 344
formação 8, 23, 26, 57, 59, 67, 86, 122, 125, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 155, 166, 168, 181, 182, 190, 196, 199, 201, 206, 218, 220, 229, 231, 234, 236, 237, 241,

247, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 268, 271, 280, 282, 285, 287, 317, 320, 340, 355
formação cultural 143, 144, 145, 166, 182, 261, 262

G

gênero 47, 106, 174, 175, 189, 210, 217, 326
gestão integral da vida 11, 18, 22

I

identidade 30, 31, 81, 101, 107, 108, 109, 126, 134, 148, 198, 307, 308, 336
identificação 84, 94, 129, 135, 151, 182, 200, 301, 305, 307, 308, 310, 313, 315, 319, 323, 324, 342
ideologia 9, 38, 40, 53, 127, 131, 135, 147, 148, 151, 166, 181, 182, 210, 236, 244, 258, 260, 261, 262, 266, 279, 288, 293, 304, 332, 336, 337
impulso de destruição 9, 336
indústria cultural 7, 11, 13, 17, 22, 33, 46, 53, 82, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 154, 171, 199, 208, 209, 216, 218, 223, 233, 236, 244, 253, 254, 255
integração e diferenciação 26, 27, 28
integração progressiva 26, 27, 29

L

Lukács 25, 66, 67, 68, 71, 72, 73, 75, 160

M

mônada 32
mulheres 12, 14, 171, 172, 173, 174, 175, 183, 186, 208, 211, 212, 214, 217, 286, 305, 325
multiverso 7, 97, 111, 112, 113, 114, 115
música 8, 129, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 208, 209, 243, 355

N

não-liberdade 128, 188, 255
neoliberalismo 37, 38, 39, 52, 59, 60, 257, 261, 262, 263, 264, 266, 267, 335

P

Personalidade Autoritária 234, 302, 303, 306
populismo de direita 335
princípio de desempenho 15, 206, 214, 219, 254
propaganda fascista 305, 306, 307, 308, 309, 312, 314, 316, 317, 324, 337, 342
pseudoformação 125, 135, 197, 199, 237, 247, 252, 261, 262, 266, 278, 340, 345
Psicologia 81, 234, 270, 272, 273, 275, 276, 278, 279, 281, 294, 302, 355, 356, 357, 358
Psicologia Social 234, 355, 357, 358

R

racionalidade técnica 12, 122, 238
razão instrumental 11, 238
reforma do ensino médio 9, 17, 257, 259, 262
relações de produção 24, 25
religião 9, 80, 230, 270, 271, 272, 273, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 288, 291, 292, 293, 294, 295, 311
resistência 8, 9, 12, 18, 31, 34, 81, 85, 86, 88, 95, 123, 126, 127, 131, 136, 146, 151, 163, 170, 171, 175, 176, 180, 187, 191, 215, 234, 239, 240, 241, 243, 244, 256, 287, 288, 339

S

segunda natureza 24, 25
sexualidade 8, 196, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 218, 219, 221, 222, 223, 305, 308
socialização 22, 26, 28, 33, 34, 95, 97, 99, 108, 109, 112, 144, 152, 208, 253, 285, 339
sociedade da selfie 7, 8, 17, 95, 100, 101, 102, 103, 104, 106, 108, 110, 111, 112, 115
sublimação 132, 196, 206, 222
suicídio 17, 180, 183, 184, 185, 186, 187, 200, 201

T

tempo livre 125, 126, 127, 128, 131, 140, 141, 142, 143, 255, 256
tendências autoritárias 287
terceiro excluído 31

totalidade 25, 26, 31, 33, 51, 52, 67, 68, 73, 74, 76, 80, 83, 107, 128, 129, 130, 144, 145, 148, 153, 164, 200, 252, 254, 256, 274

V

vida administrada 255
vigilância 7, 8, 95, 96, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 114, 115, 319

SOBRE OS AUTORES

Ana Paula de Ávila Gomide: Doutora em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano pela Universidade de São Paulo (USP). Mestra em Psicologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Docente no Instituto de Psicologia da Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Coordenadora do Grupo de Estudo e Pesquisa "Teoria Crítica e Filosofia Social" do Instituto de Filosofia da UFU.

Carlos Antonio Giovinazzo Junior: Doutor em Educação: História, Política, Sociedade pela PUC-SP. Mestre em História e Filosofia da Educação pela mesma instituição. Atualmente é Professor no Programa de Pós-Graduação em Educação: História, Política, Sociedade da Faculdade de Educação da PUC-SP. É vice-líder do Grupo de Pesquisa Teoria crítica, formação e cultura, certificado pela PUC-SP, e pesquisador do Grupo de Pesquisa Avaliação de políticas educacionais, certificado pela Unifesp, ambos cadastrados no Diretório do CNPq.

Carlos Eduardo Ramos: Doutorando e mestre em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano pela USP. Professor no curso de Psicologia da Universidade Federal de Roraima (UFRR). Graduado em Psicologia pela Universidade de Taubaté (Unitau).

Cristiane Souza Borzuk: Doutora em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano pela USP. Mestra em Psicologia Social pela PUC-SP. Professora associada na graduação em Psicologia e no Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGE) da Universidade Federal de Jataí (UFJ). Coordenadora do Núcleo de Estudos Frankfurtianos (NEF/UFJ).

Daniela Rezende de Souza: Mestra em Educação pela UFJ, na área de Formação Humana e Fundamentos da Educação. Musicista-Flautista técnico-prática. Atuou: como professora de música na ONG "Casa da Criança Amor & Arte", por sete anos; como educadora social na Fundação Raízen; e, atualmente, assessora pedagógica no Colégio Dinâmico de Jataí-Goiás. Psicopedagoga clínica e institucional em formação.

Estelamaris Brant Scarel: Doutora em Educação pela Universidade Federal de Goiás (UFG), cursando pós-doutorado na área de Educação na mesma instituição. Mestra em Educação pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás), onde é professora no Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGE) da Escola de Formação de Professores e Humanidades (EFPH) e, também, no curso de Pedagogia. Coordena o grupo de pesquisa: Estudos Críticos e Educação: Aspectos Éticos, Estéticos e Socioculturais: Perspectivas Contemporâneas.

Felipe Ziotti Narita: Professor na graduação e na pós-graduação da Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" (Unesp) e pró-reitor de pós-graduação e pesquisa do Centro Universitário Barão de Mauá. Foi pesquisador convidado no Foschungskreis Gregor Girard, da Universität Freiburg (Suíça). Editor-chefe dos *Cadernos CIMEAC* (UFTM) e membro do coletivo polonês Praktyka Teoretyczna (Universidade Adam Mickiewicz), do Núcleo de Pesquisa em Ética, Filosofia e Teoria Social da Unesp, do grupo Historiar (CNPq) e do Laboratório de Estudos e Pesquisas sobre Infância, Juventude e Educação da USP.

Jeremiah Morelock: Professor do Boston College e coordenador do projeto *Taking Care of Us*. Pesquisador de pós-doutorado no Boston College e diretor da Research Network on Dialectics & Society. Autor, entre outros, de *Pandemics, Authoritarian Populism, and Science Fiction: Medicine, Militarism, and Morality in American Film* (Routledge, 2021). Editor de *Critical Theory and Authoritarian Populism* (University of Westminster Press, 2018) e *How to Critique Authoritarian Populism: Methodologies of the Frankfurt School* (Brill, 2021).

João Paulo Andrade: Doutorando em Filosofia na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e bolsista do CNPq.

José Leon Crochick: Docente no Programa de Pós-Graduação em Educação e Saúde na Infância e na Adolescência da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp). Professor titular aposentado do Instituto de Psicologia da USP. Pesquisador do CNPq e da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp).

Luciana Dadico: Professora adjunta na Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), Departamento de Psicologia. Atua nos programas de Pós-Graduação em Estudos de Cultura Contemporânea (Ecco-UFMT) e Estudos Culturais (EACH-USP).

Luís César de Souza: Doutor em Educação pela UFG. Professor associado na UFJ. Coordenador do Núcleo de Estudos Frankfurtianos (NEF/UFJ). Membro do Núcleo de Estudos em Educação, Violência, Infância, Diversidade e Arte (Nevida/UFG).

Maria Cristina Dancham Simões: Doutora em Educação: História, Política, Sociedade pela PUC-SP. Professora do Departamento de Métodos e Técnicas em Psicologia da Faculdade de Ciências Humanas e da Saúde (FaCHS/PUC-SP). Professora orientadora de estágio na Universidade Paulista (Unip).

Maria Terezinha Bellanda Galuch: Doutora em Educação pela PUC-SP, com estágio pós-doutoral pelo Instituto de Psicologia da USP. Mestra em Educação pela Universidade Estadual de Maringá (UEM). Professora do Departamento de Teoria e Prática da Educação e do Programa de Pós-Graduação em Educação da UEM. Líder do Grupo de Pesquisa Educação Escolar, Formação e Teoria Crítica.

Nivaldo Alexandre de Freitas: Doutor e mestre em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano pela USP. Professor no curso de Psicologia da Universidade Federal de Rondonópolis (UFR).

Odair Sass: Doutor em Psicologia Social. Psicólogo. Docente e pesquisador do Departamento de Psicologia Social da Faculdade de Ciências Humanas e Saúde (FACHS) e do Programa de Pós-Graduação em Educação: História, Política, Sociedade, ambos da PUC-SP.

Rafael Cordeiro Silva: Professor titular no Instituto de Filosofia da UFU. Autor do livro *Max Horkheimer: Teoria Crítica e barbárie* (2011). Coordenador do Grupo de Estudo e Pesquisa "Teoria Crítica e Filosofia Social" do Instituto de Filosofia da UFU.

Rômulo Fabriciano Gonzaga Pinto: Doutor e mestre em Educação pela Faculdade de Educação da UFG. Pós-Graduado *Lato Sensu* em Políticas Públicas pela mesma instituição. Graduado em Educação Física pela Escola Superior de Educação Física de Goiás (Eseffego) da Universidade Estadual de Goiás (UEG) – Campus Goiânia. Tecnólogo em Gestão Ambiental pelo IF Goiano. Pesquisador do Núcleo de Estudos em Educação Violência Infância Diversidade e Arte (Nevida/FE/UFG).

Sílvia Rosa Silva Zanolla: Doutora em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano com pós-doutorado na mesma área, ambos pela USP. Mestra em Psicologia Social pela PUC-SP. Professora titular na Faculdade de Educação da UFG, atuando na graduação em Psicologia e na pós-graduação em Educação.

Welma Alegna Terra: Doutora em Educação pela Faculdade de Educação da UFG. Mestra em Educação Brasileira pela mesma instituição. Graduada em Pedagogia pela Faculdade de Filosofia do Vale de São Patrício (Fafisp). Pesquisadora do Núcleo de Estudos em Educação, Violência, Infância, Diversidade e Arte (Nevida/FE/UFG).

Título Aportes para uma teoria crítica da sociedade I
Escritos sobre mundo administrado
Organizadores Cristiane Souza Borzuk
Luís César de Souza
Maria Cristina Dancham Simões
Ana Paula de Ávila Gomide
Assistência Editorial Andressa Marques
Taís Rodrigues
Capa e Projeto Gráfico Guilherme Cardoso
Figura da capa rawpixel.com; macrovector - Freepik
Preparação e Revisão Mariana Perlati
Formato 14x21
Número de Páginas 360
Tipografia Adobe Garamond Pro
Papel Alta Alvura Alcalino 75g/m^2
1ª Edição Setembro de 2023

Caro Leitor,
Esperamos que esta obra tenha
correspondido às suas expectativas.

Compartilhe conosco suas dúvidas e sugestões:
sac@editorialpaco.com.br
11 98599-3876

Publique sua obra pela Paco Editorial

EDIÇÃO DE QUALIDADE, DIVULGAÇÃO E COMERCIALIZAÇÃO NACIONAL

Teses e dissertações
Trabalhos relevantes que representam contribuições significativas para suas áreas temáticas.

Grupos de estudo
Resultados de estudos e discussões de grupos de pesquisas de todas as áreas temáticas.

Capítulo de livro
Livros organizados pela editora dos quais o pesquisador participa com a publicação de capítulos.

Técnicos e Profissionais
Livros para dar suporte à atuação de profissionais das mais diversas áreas.

Envie seu conteúdo para avaliação:
livros@pacoeditorial.com.br

11 4521-6315
11 95394-0872

www.editorialpaco.com.br/publique-na-paco/

Todo mês novas chamadas são abertas:

www.editorialpaco.com.br/capitulo-de-livros/

Conheça outros títulos em

www.pacolivros.com.br

PACO EDITORIAL

Av. Carlos Salles Block, 658
Ed. Altos do Anhangabaú – 2º Andar, Sala 21
Anhangabaú - Jundiaí-SP - 13208-100