

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
MESTRADO EM EDUCAÇÃO

SOCIEDADE, INDIVÍDUO E FETICHE: A CONSTITUIÇÃO DA
SUBJETIVIDADE NO ÂMBITO DA INDÚSTRIA CULTURAL

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Goiás, para a obtenção do título de Mestre em Educação.
Orientadora: Profa. Dra. Sílvia Rosa da Silva Zanolla.

Goiânia
2007

LUCIENE MARIA BASTOS

SOCIEDADE, INDIVÍDUO E FETICHE: A CONSTITUIÇÃO DA
SUBJETIVIDADE NO ÂMBITO DA INDÚSTRIA CULTURAL

Dissertação defendida no Curso de Mestrado em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Goiás, para a obtenção do grau de Mestre, aprovada em 30 de agosto de 2007, pela Banca Examinadora constituída pelos seguintes professores:

Profa. Dra. Sílvia Rosa Silva Zanolla - UFG
Presidente da Banca

Profa. Dra. Ângela C. Belém Mascarenhas - UFG

Prof. Dr. Revalino Antônio de Freitas - UFG

À minha mãe, Maria Aparecida, e minha avó, Sá Garcia, com infinito amor e compreensão me ensinaram que o ser humano ainda guarda em si a humanidade que parece perdida.

AGRADECIMENTOS

Para a realização deste trabalho muitas pessoas contribuíram, mas algumas foram imprescindíveis.

Agradeço primeiro a Deus, que me deu forças para realizar este estudo e que, em momentos de sofrimento e total incerteza, demonstrou ser a força maior que rege minha vida e meu ser.

Agradeço à minha mãe o carinho, a ternura e a dedicação incansáveis durante toda minha vida, os quais, durante a realização deste projeto de mestrado, algo totalmente incompreensível em seu universo, foram minha sustentação.

À Silvia, minha orientadora, agradeço os ensinamentos sobre a efetiva realidade da vida acadêmica e o incentivo a buscar o melhor de mim no decorrer do doloroso e encantador processo de busca da formação intelectual.

À banca de qualificação, composta pelas professoras Ely Evangelista e Angela Mascarenhas, agradeço os questionamentos e ricas contribuições que subsidiaram o aprofundamento da discussão para a defesa. Agradeço também a leitura cuidadosa e a relevante contribuição da banca de defesa composta pelos professores Revalino de Freitas e Angela Mascarenhas.

À Ana Paula, Camila Fleury e Rachel Benta, amigas de formação e de vida, obrigada pela rica contribuição nas discussões teóricas, afetivas, por suportarem meus momentos de verdadeira catarse, tanto emocional quanto intelectual, pelos momentos em que as palavras não foram necessárias, enfim, simplesmente por me amarem, pois somente o amor explica tamanha dedicação a outro ser.

Aos meus irmãos, Silvia, Sheila e Ailton agradeço a compreensão, pois, apesar de ignorarem o que seja o universo acadêmico, suportaram nas conversas diárias minha luta na escrita acadêmica.

Ao Gislan, amor da minha vida, companheiro nas alegrias e tristezas, agradeço a compreensão, a paciência e o amor que sempre demonstrou nos difíceis momentos de elaboração deste trabalho, sem os quais minha angústia seria insuportável.

À Arianne e Alinne, filhas queridas, agradeço por suportarem minhas ausências e nervosismo no seu dia-a-dia.

Às amigas Lenildes, Simone e, novamente, Rachel Benta, que desde o início participaram e torceram pela realização deste trabalho. Agradeço carinhosamente a disposição para ler meus textos, ainda imaturos e prolixos, e refletir comigo procurando burilá-los.

Aos colegas de turma Marcos, Flora, Kaithy e Hélica, agradeço pelo apoio incondicional e pela amizade que, nos difíceis momentos de elaboração da escrita, suavizaram esse processo.

Ao professor Ildeu, exemplo de verdadeiro Mestre, de autonomia e de intelectualidade, agradeço o carinho nas conversas teóricas, as aulas, a disponibilidade em contribuir no decorrer do sempre incompleto processo de formação e seu rigor acadêmico, o qual me proporcionou decisivos ensinamentos.

Agradeço aos funcionários do Programa de Pós-Graduação em Educação, especialmente as secretárias Rosa e Rosângela, que contribuíram para tornar a burocracia mais suportável.

Aos professores do programa agradeço a seriedade e dedicação com que constroem o processo formativo, abrindo possibilidades para a emergência da autonomia nos discentes. Agradeço especialmente aos professores Anita, Ildeu, Angela, Ely e Marília que diretamente participaram de minha formação..

Ao CNPq, agradeço a bolsa de estudo a mim concedida durante o período de realização deste trabalho.

Onde terei jogado fora meu gosto e capacidade de escolher, minhas idiossincracias tão pessoais, tão minhas que no rosto se espelhavam, e cada gesto, cada olhar, cada vinco da roupa resumia uma estética? Hoje sou costurado, sou tecido, sou gravado de forma universal, saio da estamperia, não de casa, da vitrine me tiram, recolocam, objeto pulsante mas objeto que se oferece como signo de outros objetos estáticos, tarifados. Por me ostentar assim, tão orgulhoso de ser não eu, mas artigo industrial, peço que meu nome retifiquem. Já não me convém o título de homem. Meu nome novo é coisa. Eu sou a coisa coisamente.

CARLOS DRUMOND DE ANDRADE

RESUMO

BASTOS, Luciene Maria. **Sociedade, indivíduo e fetiche: a constituição da subjetividade no âmbito da indústria cultural**. 2007. 126f. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Educação) – Faculdade de educação, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2007.

O presente estudo integra a Linha de Pesquisa Cultura e Processos Educacionais e objetiva investigar a deformação do sujeito pela coisificação e pela indiferenciação que constituem a fetichização da subjetividade, enfatizando-se o papel capital da indústria cultural nesse processo, expressando, no limite, a perda de sentido da cultura como educação na constituição humana. Para o estudo elegeu-se como campo privilegiado a relação entre indivíduo e sociedade no processo de socialização efetuado na cultura e no trabalho. Nesse universo, o indivíduo tende a vincular-se à adaptação e à aceitação do existente como natural e imutável. Semelhante constituição metamorfoseia o indivíduo em objeto fetichizado e indiferenciado, uma vez que exclui a negação como elemento inerente à vida em sociedade, resultando na identificação e no ajustamento à organização social estabelecida. Mediante pesquisa bibliográfica, busca-se compreender os elementos e processos que produzem a fetichização da subjetividade, tendo em vista a possibilidade objetiva de emancipação humana. Para alcançar tal compreensão, busca-se na teoria crítica da Escola de Frankfurt, especialmente em Adorno e Horkheimer, a fertilidade de sua análise sobre a racionalidade que permeia a cultura e a sociedade modernas. A subjetividade é compreendida como constituição erigida especificamente em sociedade, processo balizado por contradições e embates entre as dimensões particular (individual) e universal (social), as quais compõem o indivíduo. O trabalho, a atividade criadora do homem, elemento diferenciador que compõe sua individualidade, no âmbito da produção da vida sob os ditames do capitalismo, se encontra submetido a este modo de produção, gerando uma constituição humana alienada, material e espiritualmente. A partir deste estudo, conclui-se que as condições de obstacularização da subjetividade autônoma ocorrem em condições históricas. Essa é a tendência da sociedade atual, visto esta ser uma organização social administrada pela dominação do capital. Tal conformação não anula a constituição de uma subjetividade crítica, autônoma, em razão de este ser um processo humano contínuo e, como tal, permeado de incertezas e possibilidades.

Palavras-chave: subjetividade; indústria cultural; cultura;

ABSTRACT

Society, individual and fetish: the constitution of subjectivity in the scope of the cultural industry.

The present study is part of the Cultural and Educacional Process Research Line and aims at investigating the loss of meaning of education as culture in the constitution of subjectivity in a scope in which the cultural industry is a privileged means of socialization. The individual tends to make bonds with adaptation and acceptance of the existing things as natural and unchangeable. A similar constitution metamorphoses the individual into indifferentiated and fetishised object, once it excludes denial as part of human life in society, resulting in identification and adjustment to the established social organisation. This study seeks understanding of the elements and processes that produce what can be called fetishising of subjectivity. By researches bibliographical, in order to reach such understanding, it is sought in Adorno and Horkheimer, the fertility of their analysis of the rationality that goes through culture and society since the beginning of the present time. Subjectivity is seen as constitution present specifically in society, process mediated by contradictions and clashes between private dimensions (individual) and universal (social), which the individual is composed by. Labour, the creating activity of men, in the scope of production of life under the rules of capitalism is found submitted to this mean of production, generating an alienated human constitution, both materially and spiritually. From this study, it can be concluded that the conditions of blocking autonomous subjectivity occur in historical conditions. This is the tendency of present society, since it is a social organisation ruled by capital. Such adjustment does not nullify the constitution of a critical, autonomous subjectivity, since this a continuous human process, and as such, surrounded by uncertainties and possibilities.

Key words: subjectivity; cultural industry; culture.

SUMÁRIO

RESUMO	7
ABSTRACT	8
INTRODUÇÃO.....	10
CAPÍTULO I	
RAZÃO, INDIVÍDUO E SOCIEDADE BURGUESA	20
1.1 - Desencantamento do mundo	22
1.2 – Dialética da cultura: objetivação e subjetivação.....	36
1.3 – Experiência e formação humana	41
1.4 - Cultura administrada e indiferenciação	49
CAPÍTULO II	
CAPITALISMO, FETICHISMO E SUBJETIVIDADE	60
2.1 - Conceito de subjetividade	61
2.1.1 – Indivíduo e individualidade.....	66
2.2 - Trabalho: produção e (con) formação do sujeito	71
2.3 – Fetiche e coisificação do trabalhador	79
CAPÍTULO III	
INDÚSTRIA CULTURAL E SUBJETIVIDADE	83
3.1 – Globalização: fetiche e coisificação via cultura	84
3.2 – Desejo e identificação: adesão à indústria cultural	95
3.3 – Administração do inconsciente	109
3.4 – Indústria cultural e pseudo-individação	113
CONSIDERAÇÕES FINAIS	118
REFERÊNCIAS	123

INTRODUÇÃO

Até época bem recente na história ocidental, faltavam à sociedade suficientes recursos culturais e tecnológicos para gerar uma compreensão entre indivíduos, grupos e nações. Hoje, as condições materiais existem. O que está faltando são homens que compreendam que são eles mesmos as vítimas ou os executores da própria opressão.

HORKHEIMER

Pensar a subjetividade requer analisar o ser humano em suas amplas dimensões de ser que se efetiva em determinado ambiente social e cultural, com suas crenças, valores e comportamentos, o que compõe sua realidade objetiva e, concomitantemente, a absorção e a elaboração individual dessa objetividade pelo sujeito. Nesse processo, se estruturam os elementos subjetivos com os quais o indivíduo mediará sua vida e suas relações em sociedade.

A subjetividade diz respeito a dois movimentos simultâneos e, de certa forma, antagônicos, que se realizam na constituição do indivíduo na condição de sujeito de sua vida e de sua história. Um dos movimentos se realiza de fora para dentro, é referente ao que o mundo incute no homem por meio do amplo processo de socialização que ele sofre, isto é, concerne às determinações da vida social e cultural sobre o indivíduo. O segundo ocorre do interior para o exterior e diz respeito ao modo como o indivíduo assimila, cria e recria a realidade exterior, ou seja, como o indivíduo reage a tais conformações socioculturais. Nesse duplo movimento que, em verdade, se faz uno, a subjetividade humana se constitui. Nesse processo concorrem a estrutura biológica, a estrutura psíquica e o ambiente sociocultural para a formação do que o indivíduo denominará de seu “eu”. Com base nas reflexões de Horkheimer e Adorno (1985;1973), pode-se afirmar que a subjetividade designa o processo em que o indivíduo prima pelo reconhecimento da sua própria individualidade como um ser humano consciente. Em última instância, a subjetividade refere-se à produção de uma consciência verdadeira, isto é, uma consciência baseada na crítica e na reflexão.

A subjetividade é um processo, fundamentalmente, constituído em sociedade, uma vez que a singularidade do indivíduo é configurada na relação com as múltiplas particularidades

que se expressam no contexto social. Nesse contexto, na relação com o outro, o indivíduo constrói sua individualidade, o que o fará diferente dos outros homens, mas também igual em sua humanidade. Constitui-se, assim, a individuação humana, processo mediante o qual a cultura é socializada, transformando os homens que nascem em membros da sociedade e, posteriormente, em transmissores dos valores, crenças e comportamentos sociais para as gerações seguintes. Nesse sentido, Horkheimer e Adorno (1973b) afirmam que “a vida humana é essencialmente e não por mera casualidade convivência” (p.47).

A contemporaneidade, contexto no qual esse processo ocorre, é sinônimo de inovações, grandes feitos científicos, informação e comunicação, consubstancializando modos de ser, de pensar e de viver que, aparentemente, significam uma vida humana mais digna e uma civilização em pleno progresso cultural. Tal pensamento promove a crescente e radical adesão dos homens à lógica do capital, o qual aprofundou sua dimensão global nas últimas décadas. A evolução científica e tecnológica chegou em níveis nunca antes vistos. É a globalização de um modo de produzir a vida que rompe a barreira espaço-temporal e se difunde em ondas sísmicas de tal modo que já não há território onde não haja a marca de sua presença. Entretanto, esse não é um movimento linear e similar em todos os contextos. O processo de globalização traz consigo contradições e embates, novas necessidades que precisam ser satisfeitas assim como impõe adaptações sociais, econômicas e culturais à sociedade.

Nesse âmbito, a cultura passa a se desenvolver em articulação com tal desenvolvimento científico e tecnológico. Segundo Horkheimer (1990), a cultura deve ser entendida como conceito dinâmico no qual o desenvolvimento humano e da sociedade coexistem numa relação de reciprocidade. A partir da reflexão de Horkheimer, pode-se afirmar que a cultura abrange as marcas e problemáticas do curso histórico da vida humana e se expressa, de um lado, em sua forma particular de costumes, hábitos, mitos, crenças, instituições, língua, letras, artes, filosofia e ciências de um determinado povo ou região e, de outro lado, é a manifestação do desenvolvimento da humanidade como espécie.

A educação, como amplo processo de socialização, via pela qual a cultura é transmitida, significada e recriada cotidianamente pelo processo de individuação no movimento em que o homem cria a si mesmo como humano, também sofre reorganizações visando a integração e a adaptação semelhantes ao desenvolvimento tecnológico. A educação, sob essa conformação adaptativa, perde sua essência de processo de formação humana, cuja finalidade é a

contestação do real, a reflexão e a criação de novas formas de existência. Para Adorno (2006), a educação vincula-se:

Evidentemente não a assim chamada modelagem de pessoas, porque não temos o direito de modelar pessoas a partir de seu exterior, mas também não a mera transmissão de conhecimentos, cuja característica de coisa morta já foi mais do que destacada, mas a *produção de uma consciência verdadeira* (ADORNO, 2006, p.141, grifos do autor).

Logo, a essência da educação, o *télos*, é a produção de uma consciência verdadeira, uma consciência crítica, que se diferencia da realidade exterior, nega-a e, assim, cria a si mesma e, ao mesmo tempo, a cultura. A consciência crítica diz respeito a ir além do que está posto, pensar sobre a realidade e a si mesmo, em contraposição ao pensamento afirmativo e sua conformação ao que existe. É isso que institui o sentimento de humanidade, ou seja, a efetivação da emancipação e liberdade na constituição do humano.¹ Para Adorno (2006), “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” (p.183).

Pensando sob essa ótica, Coêlho (2003) afirma que o sentido da educação, assim como o da escola, se “define pela realização de si mesmas como obras de cultura” como espaços “da interrogação, da crítica, da criação”(p.7).

Pensada em seu *ser*, em seu *sentido* intrínseco, a educação é um processo em que os humanos são chamados a desenvolver, cultivar, realizar e confirmar sua humanidade, sem o que o desenvolvimento econômico e científico-tecnológico não terá grande valor e sentido. Educar é pensar o que há de humano e de bárbaro e degradante na humanidade, na existência pessoal e coletiva; é trabalhar para *eleva*r o homem, suas instituições e criações à mais alta perfeição, à excelência (*areté*) dos gregos, traduzida por virtude (*virtus*) pelos romanos. Ao agir tendo em vista a realização desses fins que ele mesmo definiu para sua existência, o homem ultrapassa os limites de sua humanidade, ao mesmo tempo em que permanece e se afirma plenamente homem (*ánthropos*), transcende a realidade estreita e pobre de sua existência pessoal e social, inventando dimensões amplas, significativas, dignas e ricas (COÊLHO, 2003b, p.7-8, grifos do autor).

¹ A emancipação, a autonomia, para Adorno, tem seu fundamento em Kant, que a define como “a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de servir-se do entendimento sem a orientação de outrem” (KANT, 2004, p.11). Assim, a autonomia refere-se ao cultivo da reflexão.

Mediante a educação o homem compreende e transforma o mundo, conferindo-lhe significado e inventando sua existência. Todavia, no contexto atual, a separação entre cultura, ciência e tecnologia fragmenta o conhecimento em áreas de ciências físicas e biológicas de um lado, e as humanidades de outro, o que retira o sentido de universalidade da formação humana, conseqüentemente empobrecendo a dimensão humanizadora da educação na constituição da subjetividade. A educação como cultura, civilização, processo de constituição humana, impõe a conscientização do grave empobrecimento da subjetividade humana e a busca de superação dessa realidade. Uma realidade que reduz a educação à transmissão de bens culturais baseados na sistematização e instrumentalização de informações e habilidades que interessam ao mercado. Tal realidade é resultado do desenvolvimento da sociedade em que a cultura se vincula à ciência e à estrutura de dominação social, rompendo com sua essência de educação para a liberdade e a emancipação.

A partir do consumo e da mídia, a sociedade atual constitui o indivíduo mediante uma socialização baseada na heteronomia, na excessiva preocupação com o imediato, o útil, o prático, tendo como objetivo o mercado, a produção e o consumo. Semelhante desenvolvimento decorre do fato de efetuar-se, desde o início dos tempos modernos, um processo de constituição humana, em grande medida, pautado na afirmatividade do pensamento, adaptado e adaptável ao *status quo*, o que prejudica a elaboração de um pensamento crítico e questionador da realidade social em seu movimento histórico (HORKHEIMER e ADORNO, 1985). Nesse sentido, para atender as necessidades do desenvolvimento econômico, a educação procura atender às exigências fundamentais de uma sociedade em constante processo de modernização e conseqüentes mudanças no mundo do trabalho.

Nesse aspecto, é inegável que as conquistas técnicas trouxeram um novo modo de vida ao indivíduo, abrindo possibilidades infinitas quanto à liberdade. A idéia de que a vida possa ser produzida com menos esforço, havendo mais tempo para o indivíduo se dedicar ao espírito, significa, em tese, mais liberdade e maior possibilidade de emancipação e esclarecimento humano. A sociedade atual conta, efetivamente, com um aparato produtivo capaz de reduzir o tempo de labuta do homem. Entretanto, isso não tem repercutido na constituição de uma subjetividade autônoma, esclarecida, que poderia vivenciar o tempo de forma mais realizadora para a construção do processo de humanização. Paradoxalmente, o homem continua a trabalhar intensamente, vive ainda sob a tirania do tempo, como à época da solidificação do processo

industrial. Semelhante tirania, agora vivenciada de forma diferente em razão da evolução tecnológica, intensifica-se e torna-se mais sutil e escamoteada.

O sujeito tende a ser prisioneiro da produção de mercadorias, que passa a orientar a conduta e as referências da sua vida segundo os parâmetros e a lógica da sociedade capitalista por meio da cultura - da educação, da religião, da política e da economia. A fabricação dos produtos obedece propósito distinto da simples manutenção física: os produtos são consumidos, numa expressão de Marx (1983), não apenas por seu valor de uso, sua funcionalidade, mas traduzem, principalmente, uma pretensa individualidade. Isso caracteriza o fetiche, ou seja, a inversão de qualidades humanas a atributos veiculados à mercadoria. Com a fetichização, a mercadoria passa a encarnar as qualidades buscadas pelo indivíduo como beleza, confiança, felicidade, liberdade. A finalidade da vida humana tende a tornar-se a posse de mercadorias, procurando a satisfação dos desejos de realização pessoal. Ocorre, assim, uma inversão nos propósitos humanos, que se desprendem da universalidade e se fixam em aspectos particulares e individuais.

Segundo Adorno (2006), as pessoas passam a projetar seu amor apenas nas coisas, na técnica, ou seja, nos meios, constituindo homens indiferentes aos demais seres humanos. É caracterizada a coisificação² na qual o sujeito se funde ao objeto, à coisa, à realidade de tal forma que enfraquece a possibilidade de autonomia, passando também a não diferenciar os outros sujeitos como tais, mas se relacionando como “coisa”. Tal fusão se solidifica porque o processo de individuação se desvirtua em individualização, aí o sujeito se retrai em seus próprios desejos e interesses esquecendo que a realidade social, o outro, também é uma parte de si.

Ao se coisificar, o indivíduo não se diferencia do outro social, apenas o repete. À medida que não se diferencia, ocorre uma cega identificação do indivíduo com o processo civilizatório capitalista de tal maneira que ele se adapta e se ajusta à cultura administrada e à sua racionalidade sem questionamento, caracterizando o processo de indiferenciação. Na adesão ao real, o indivíduo desiste de ser diferente, pois o estranho, o ímpar, é excluído da sociedade. Nesse processo, o sujeito tende a se tornar cada vez mais abstrato e massificado. A abstração e a massificação são inerentes à produção capitalista, porque nela o trabalho se cristaliza como força

² Este conceito parte de Marx para designar a alienação do trabalhador inserido no modo de produção capitalista e é apropriado por Horkheimer e Adorno para referir a alienação do indivíduo na cultura. Na obra *Dialética do esclarecimento*, o conceito aparece ligado ao de *Aufklärung*, esclarecimento, como ênfase para pensar as novas formas de barbárie, tais como a “ditadura” da indústria cultural, a qual manipula a consciência das massas ao ponto de ameaçar extinguir o pensamento crítico (Cf. HORKHEIMER e ADORNO, *Dialética do esclarecimento* e, também, MARX, *Os manuscritos econômico-filosóficos*).

de trabalho, ou seja, o trabalho perde sua dimensão de individuação, de fator de diferenciação do homem. O trabalho passa a ter uma forma generalizada e abstrata, perdendo seu caráter ontológico de singularização do universal e, ao mesmo tempo, de universalização do particular. O trabalho se dissolve em fator de massificação. Isso expressa o processo de fetichização dos objetos e, concomitantemente, do sujeito, que tende a se reconhecer apenas como consumidor, porque sua subjetividade, em grande medida, é pautada na afirmatividade do pensamento, na harmonização ao real. Tal subjetividade é produto de uma individuação que se torna pseudo-individuação, a qual se baseia numa socialização que privilegia a padronização e a homogeneização do sujeito em relação à realidade social (HORKHEIMER e ADORNO, 1985).

A constituição do indivíduo, sob a pseudo-individuação, é deturpada e ele não se diferencia do universo social, apenas o repete e o aceita, numa constituição presa às necessidades econômicas do capital, cuja prioridade, para que o modo de produção capitalista continue sua marcha evolutiva, é a conciliação das contradições sociais. Nesse sentido, a exigência feita à educação, à cultura é uma socialização baseada na homogeneização, a constituição de um indivíduo flexível, pronto para assimilar as rápidas transformações da sociedade, suprimindo o mercado de profissionais necessários. Todavia, é ocultado que tal indivíduo deve “acompanhar” as mudanças e reestruturações sociais e econômicas, mas não refletir ou criticar tais transformações. É obnubilado que a autonomia é substancialmente restringida em prol da adaptação e aceitação. De acordo com Adorno (2006), a adaptação deve ser entendida como fase inicial no processo de socialização de todo indivíduo, visto que esse processo configura a transmissão dos valores sociais que permitem a inserção do sujeito na sociedade. Entretanto, a adaptação passa a conotar apenas o ajustamento ao existente.

O ajustamento provoca a formação de um indivíduo cuja característica central é a perda da essência de ser eminentemente político, no sentido grego de cidadão da *pólis*, ou seja, ser social em que a política significa ação coletiva voltada para o bem comum, não se restringindo a interesses particulares. No contexto atual, o ser social limita-se ao indivíduo plenamente adaptado à realidade, cuja racionalidade prioriza a manutenção da coesão social, a imagem de identidade e harmonia, mas dentro das imposições do desenvolvimento capitalista. Nesse contexto, segundo Ianni (1998, p.25), se forma “o cidadão do mundo, o cosmopolita, ‘alheio’ à política, mas produzido no jogo do mercado, como uma espécie de subproduto da lógica do capital”. A formação buscada nesse âmbito é a do mercado, a que capacite o indivíduo

a se inserir e a se adequar ao desenvolvimento científico e técnico econômico, efetuando, assim, um processo de individuação limitado à adaptação, o qual conduz à perda da individualidade, erigindo uma subjetividade permeada por um conformismo uniformizador.

Em meio a essa complexidade de valores que emergem, os meios de comunicação se elevam a funções socializadoras antes detidas pela família, ao lado da escola, da igreja e constitui-se numa nova instância cultural de extrema significação no processo de individuação do sujeito. A indústria cultural,³ como conjunto coeso dos meios de comunicação de massa, não só proporciona a internalização da ideologia capitalista como também sua aceitação.

A indústria cultural refere-se à apropriação da cultura pela “sociedade administrada”, em que a cultura converte-se em mera mercadoria de consumo e, ao fim, em fetiche, servindo de mediação para a manipulação da consciência do indivíduo. A indústria cultural tem suas raízes no âmbito do desenvolvimento tecnológico produzido pela Revolução Industrial, originando o processo de massificação da produção. Assim, a indústria cultural é filha do desenvolvimento econômico e de suas necessidades. Conforme o modo de produção capitalista foi se reestruturando, no decorrer dos séculos, também a indústria cultural historicamente foi adquirindo novos nuances.

Na qualidade de instância socializadora, a indústria cultural veicula códigos de comportamento próprios de uma cultura voltada ao consumo, perpetuando o sistema que a instituiu, a saber, o capitalismo, em contraposição à constituição de uma subjetividade autônoma. Sua finalidade última é a padronização do pensamento, o conformismo, a anulação da reflexão e da crítica. Como instrumento ideológico, mediante seus produtos, a indústria cultural incute valores, princípios e comportamentos consumistas, num processo de constituição da subjetividade conforme as necessidades adaptativas da maquinaria econômica.

A violência da sociedade industrial instalou-se nos homens de uma vez por todas. Os produtos da indústria cultural podem ter a certeza de que até os distraídos vão consumi-los alertamente. [...] Inevitavelmente, cada manifestação

³ O termo indústria cultural foi empregado pela primeira vez em 1947, quando da publicação da obra *Dialética do esclarecimento*, de Max Horkheimer e Theodor Adorno. Em uma série de conferências radiofônicas em 1962, Adorno explicou que a expressão indústria cultural visa substituir o termo “cultura de massas”, pois este induz à falácia de que se trata de uma cultura surgindo espontaneamente das próprias massas. No limite, a indústria cultural é um fenômeno de reestruturação do capitalismo via universo cultural.

da indústria cultural reproduz as pessoas tais como as modelou a indústria em seu todo (HORKHEIMER e ADORNO, 1985, p.119).

Por intermédio da publicidade, a indústria cultural utiliza os sonhos mais primitivos e, sobretudo, inatingíveis do ser humano para aprisioná-lo à irracionalidade do consumo exacerbado, corroborando para o enfraquecimento da sua consciência crítica. Sonhos de beleza, juventude, felicidade tornam-se imperativos veiculados pelos meios de comunicação de massa e estabelecidos como ideais a serem buscados exaustivamente. O indivíduo, em seu anseio de integração à sociedade, torna-se presa fácil de tais apelos, aderindo cegamente. O logro consiste em que a diversão, o sonho e o prazer, oferecidos pela indústria cultural, visam os interesses capitalistas de lucro, cuja realização depende da ofuscação dos problemas sociais. Segundo Horkheimer e Adorno (1985), o controle da indústria cultural sobre os consumidores é mediado pela diversão, porque “a diversão favorece a resignação” (p.133).

Além de mobilizar cada vez mais intensamente o desejo do indivíduo, conferindo-lhe certa referência de identidade, a indústria cultural também exerce a função de legitimar a estrutura produtiva e reprodutiva do capitalismo porque promove, efetivamente, o escoamento de produtos a serem consumidos. Essa é uma sociedade regida pela lógica da mercadoria e do fetiche, cuja finalidade é atender aos interesses do capital, agora, dos grandes monopólios, aos quais a indústria cultural serve. E é na articulação entre os processos de indiferenciação e de fetichização dos desejos íntimos do indivíduo pela indústria cultural que se constitui a subjetividade humana na contemporaneidade. Esse momento regido pelo consumo, numa sociedade em que a razão se tornou cativa de um pensamento positivista que enclausura o sujeito em dogmas administrados, expressa o caráter de verdadeira minoridade do indivíduo contemporâneo.

A subjetividade, como coloca Adorno (1995c), deve ser compreendida em sua relação intrínseca com o objeto, quer dizer, o sujeito está irredutivelmente ligado à objetividade, a qual diz respeito aos determinantes sociais, econômicos e históricos, pois “a sociedade é imanente à experiência” (p.189). A separação historicamente produzida entre cultura, civilização e ciência produz um esvaziamento da subjetividade, nos sentidos ético, político e, principalmente, humano. Tal esvaziamento deve ser compreendido em articulação com as determinações históricas, pois, como afirma Adorno (1995c), o particular somente ganha compreensão se referido a uma

totalidade que lhe signifique. Nesse caso, a subjetividade, esvaziada em sua humanidade, é forjada numa sociedade que promove sua fetichização. Para compreensão desse processo, a subjetividade deve ser pensada em sua universalidade, como condição ontológica do ser genérico, cuja essência se perde caso ela seja analisada apenas em suas particularidades.

Nesse contexto, este estudo parte da interrogação sobre um grande paradoxo: diante das condições objetivas oferecidas como possibilidade de emancipação e autonomia humanas produz-se, ao contrário, a desumanização e a crescente indiferença em relação aos valores humanos.

Partindo do pressuposto de que a subjetividade se constitui a partir de referenciais sociais, culturais e históricos, interessa investigar, mediante pesquisa teórica, como se possibilitou o processo de fetichização da subjetividade. Não se ignora a amplitude de tal discussão, assim, a proposta é refletir sobre alguns elementos que permeiam o referido processo. O objeto deste estudo diz respeito à deformação do sujeito pela coisificação e pela indiferenciação que constituem a fetichização da subjetividade, enfatizando-se o papel capital da indústria cultural nesse processo. Compreende-se que apenas a partir desse entendimento abre-se a possibilidade de reverter semelhante realidade. Elegeu-se como ponto de partida para o estudo o campo das relações entre indivíduo e sociedade no processo de socialização efetuado na cultura e no trabalho.

A escolha do referencial teórico frankfurtiano, especificamente de Adorno e Horkheimer, deve-se à fertilidade da crítica vigorosa elaborada por estes teóricos à sociedade e à cultura regidas pela lógica capitalista, a qual vigora na contemporaneidade mais refinada e escamoteada.

O estudo está estruturado em três capítulos. O primeiro capítulo trata da contextualização histórica em que ocorre a instrumentalização da razão, a qual subsidia a constituição do homem como indivíduo “livre”, abrindo-lhe a possibilidade de buscar e efetivar sua emancipação. O advento da modernidade traz em si um grande paradoxo que permanece na contemporaneidade, qual seja: no momento em que o homem se eleva como ser de razão, de autonomia, ele se dilui como sujeito histórico frente à organização social burguesa. Em última instância, esse contexto subsidia uma constituição do indivíduo em que valores como razão, ética e autonomia perdem seu sentido vigoroso de verdade objetiva. A busca é o estudo dos determinantes sociohistóricos que subsidiaram semelhante constituição.

Reconhecidos os nexos constitutivos da constituição do homem moderno, cujos desdobramentos se expressam na contemporaneidade, no segundo capítulo é discutida a relação intrínseca entre a consolidação do capitalismo e a emergência da idéia de subjetividade, a qual só pode ser pensada com o nascimento da burguesia e suas necessidades de produção e reprodução. Nesse contexto, a subjetividade, plasmada pelo trabalho alienado, passa a se subordinar às relações materiais de produção fragmentadas e opacas, causando o obscurecimento da consciência individual e coletiva do sujeito. As modificações na estrutura capitalista ocorridas ao longo dos séculos concorrem para o atrofiamento da subjetividade autônoma ao erigir a produção da vida aprisionada aos interesses econômicos. Um sistema de produção que necessita, para sobreviver, incutir o consumo compulsivo de produtos obsoletos. A subjetividade aí se pauta por relações sociais fetichizadas em que o homem, alienado de seu fator de diferenciação no processo de produção, passa a ver na mercadoria sua fonte de identidade.

As coisas passam a ter mais importância, o “ter” é mais importante que o “ser”. O indivíduo vive num redemoinho de ofertas de produtos que o cativam, levando-o a querer possuir cada vez mais. Os artifícios que conformam a subjetividade ao consumo exacerbado são tratados no terceiro capítulo. Neste capítulo, a análise de Horkheimer e Adorno sobre a indústria cultural é retomada para subsidiar a discussão sobre o fetichismo e sua força na constituição das subjetividades cristalizadas pela elevação do objeto, a mercadoria, em fonte de referência. Nesse aspecto, a proliferação de mercadorias ganha nova intensidade com o processo de globalização e a disseminação da lógica capitalista em âmbito mundial. Em tal disseminação, a indústria cultural figura como elemento primordial. Ela expressa o desdobramento da alienação e do fetiche para as outras esferas da vida humana como o lazer, as artes, a ciência, as comunicações, a educação, enfim, para toda a cultura – cuja conformação fetichizada, por sua vez, constitui a subjetividade.

A partir deste estudo, compreende-se que as condições de enfraquecimento da subjetividade ocorrem em condições particulares e universais como constituintes da história material humana. Tais condições intensificaram a obstacularização da formação da subjetividade autônoma, mas não anularam sua possibilidade, visto ser essa constituição um processo humano contínuo e, como tal, permeado de incertezas e possibilidades.

CAPÍTULO I

RAZÃO, INDIVÍDUO E SOCIEDADE BURGUESA

Não alimentamos dúvida nenhuma [...] de que a liberdade na sociedade é inseparável do pensamento esclarecedor. Contudo, acreditamos ter reconhecido com a mesma clareza que o próprio conceito desse pensamento, tanto quanto as formas históricas concretas, as instituições da sociedade com as quais está entrelaçado, contém o germe para a regressão que hoje tem lugar por toda parte. Se o esclarecimento não acolhe dentro de si a reflexão sobre esse elemento regressivo, ele está selando seu próprio destino. Abandonando a seus inimigos a reflexão sobre o elemento destrutivo do progresso, o pensamento cegamente pragmatizado perde seu caráter superador e, por isso, também sua relação com a verdade.

HORKHEIMER E ADORNO

A modernidade significa um marco importante para a constituição da relação indivíduo e cultura, assim como cultura e razão, uma vez que é a razão moderna que se propõe a articular a relação entre indivíduo e sociedade no âmbito dos embates trazidos pelo novo modo de organizar a vida. A articulação entre indivíduo e cultura demarca uma relação contraditória e intrínseca, visto que, de um lado, a constituição do indivíduo enfrenta os antagonismos inerentes à dinâmica da cultura em seus movimentos de afirmação e de negação; de outro lado, o indivíduo não é um reflexo mecânico da realidade social, pois se constitui frente a valores culturais que exprimem a realidade e, ao mesmo tempo, a significa e a recria. Ao compreender a complexa relação entre sujeito e cultura, pode-se entender que somente como ser genérico⁴ o indivíduo

⁴ Ser genérico e vida genérica são termos muito utilizados por Marx para designar a essência universal do homem, ou seja, a característica de ser social. “Os termos [...] são extraídos de Feuerbach. No primeiro capítulo de *Das Wesen des Christentums (A essência do cristianismo)* Leipzig, 1841, Feuerbach discute a natureza do homem e argumenta que ele deve se distinguir dos animais não pela ‘consciência’ como tal, mas por um tipo particular de consciência. O homem não é consciente de si mesmo só como indivíduo, é também consciente de si como membro da espécie humana, apreendendo assim uma ‘essência humana’ que é idêntica em si e nos outros homens. Segundo Feuerbach, a capacidade para conceber a ‘espécie’ é o elemento fundamental no poder humano de raciocínio: ‘A ciência é a consciência da espécie’. Marx, embora não inicie a sua linha de reflexão a partir deste significado dos termos, emprega-os em outros contextos, e insiste com maior força que Feuerbach em que, devido ao fato de a ‘consciência genérica’ definir a natureza do homem, este só vive e atua autenticamente, isto é, de acordo com a própria natureza, quando vive e age deliberadamente como um ‘ser genérico’, quer dizer, como ser social” (Cf. MARX. *A questão judaica*, p.45, nota do tradutor).

pode ser construído e que não há outro lugar de sua constituição senão no campo da sociabilidade. A complexidade da articulação desse processo na apreensão da subjetividade, a partir da modernidade, situa-se em que as tensões inerentes às esferas subjetiva e objetiva são opacizadas na história e não são reconhecidas como momentos simultâneos e contraditórios. A negação das contradições constitutivas do ser humano promove o velamento da produção da realidade e a dificuldade de refletir sobre ela.

Nesse processo, a relação entre os homens e destes com a natureza converte-se em dominação com o fim último do lucro. Nesse âmbito, a vida social, em grande medida, tem se resumido a codificar sinais, dar respostas corretas, dominar a operação das coisas, em suma, um comportamento condicionado à produtividade e à eficiência. A lógica é a da funcionalidade, expressando candentemente a instrumentalização da vida mediada pela predominância do pensamento pragmatizado.

A racionalidade subjacente à cultura contemporânea visa a afirmação e a repetição do real, excluindo a negação, o espanto, o estranho e o diferente. A segregação, a exclusão e a desigualdade social são expressões objetivas da racionalidade de uma sociedade em que as contradições não são pensadas, aparecem antes como dados naturais e espontâneos. A tensão entre os universos objetivo e subjetivo é resolvida na dissolução do universal no particular, de forma que os embates sociais são transferidos para o âmbito individual. O que reflete uma razão comprometida com a compreensão do singular, do micro e do imediato, deslocando a reflexão da história, isto é, da totalidade. Nessa medida, uma vida digna passa a ser responsabilidade estritamente pessoal, o que resulta no extremo individualismo que permeia as relações sociais. Individualismo que promove a retirada do sujeito das questões políticas e seu isolamento em interesses e satisfações particulares.

Essa racionalidade expressa uma sociabilidade baseada na produção de uma consciência cega diante da irracionalidade que esconde o embrutecimento da vida humana. Em última instância, o sujeito é constituído por uma subjetividade indiferenciada à medida que se ajusta ao existente, pois, como afirmou Adorno (2006), para viver, as pessoas abrem mão de uma subjetividade autônoma.

A racionalidade fundada na instrumentalização do pensamento faz parte de um longo processo histórico, cuja gênese pode ser situada no contexto em que a razão surge como promessa de emancipação humana. Nesse sentido, faz-se necessário retomar o desenvolvimento

histórico da modernidade para a compreensão de seus desdobramentos na constituição da subjetividade contemporânea. Trata-se de tentar compreender as determinações que permeiam o engendramento da indiferenciação e da cega adesão à administração da sociedade que consome o sujeito.

1.1 – Desencantamento do mundo

O despertar das esperanças e dos mais grandiosos sonhos da humanidade tem origem no contexto histórico em que o homem passa a se perceber como ser de razão, faculdade que lhe possibilita criações infinitas. Nesse momento a finitude humana, aparentemente, desvanece diante das possibilidades de realização do homem. A modernidade surge como promessa de um novo mundo, agora pleno de condições para a efetivação do avanço da humanidade em todos os sentidos – social, político, econômico, ético e cultural.

Paradoxalmente, a modernidade não tem apenas os sentidos de certeza, de esperança e de harmonia, antes é permeada por confronto e oposição. Segundo Ianni (1997), a rigor, a modernidade diz respeito às rupturas com os modos pretéritos de ser, pensar, agir e, principalmente, se refere a um novo modo de organizar a vida, o qual traz em seu bojo embates com os quais o homem deverá confrontar-se em sua existência.

Simbolicamente, a modernidade é inaugurada com a cisão cartesiana entre sujeito e objeto, *res cogitans* e *res extensa*, revolucionando o modo de ser, de pensar e de explicar o mundo. A visão teológica de mundo dá lugar à visão antropológica, segundo a qual o homem passa a ser central, instituindo a elevação do sujeito como ser de razão. Descartes (1962), ao instituir a razão como possibilidade de todo homem, retira-a do plano divino e circunscreve-a no âmbito humano. Com a possibilidade de o homem pensar suas próprias determinações constitutivas, inaugura-se a possibilidade da dúvida em contraposição à certeza absoluta. Diante de tal possibilidade, configuram-se novas dimensões e tensões entre o homem e a sociedade, assim como rupturas com o mítico, o religioso, o divino, constituindo o movimento de “desencantamento” do mundo. A partir de então, paulatinamente, a sociedade adquire uma nova estrutura: a moderna sociedade é a sociedade burguesa.

A sociedade burguesa nasce, segundo Marx e Engels (1988), como força revolucionária, demolindo as formas de vida social e de poder baseadas na crença divina. Tal

sociedade rompe com a produção da vida baseada em relações de dependência na organização feudal e erige novas e específicas condições de existência: o modo de produção capitalista. Em verdade, o capitalismo e a sociedade burguesa são faces de um mesmo processo, de uma mesma força que se conjuga na modernidade. Nesse sentido, o capitalismo, em seu desenvolvimento, expande a produção das necessidades e desejos humanos em níveis cada vez mais amplos e complexos, gerando, progressivamente, um processo de modernização da sociedade pela ciência e pela técnica.

As aspirações burguesas têm seu correspondente filosófico no movimento iluminista.⁵ Nesse contexto, o Iluminismo enaltece o direito de cada homem ao conhecimento, à razão, às “luzes”. Esse movimento mantém certos preceitos da razão cartesiana, mas vai além, imbuindo a razão de uma função transformadora, aperfeiçoadora e libertadora. A promessa iluminista de emancipação baseava-se numa apaixonada crença no progresso advindo do conhecimento da técnica, que redundaria no bem-estar de toda a humanidade. Sua força derivava da ciência, sobretudo da matemática e da física que haviam revolucionado o século XVII. Assim, no decorrer do século XVIII, a convicção no progresso do conhecimento humano por meio do controle da natureza fez da ciência, sobretudo da ciência positiva de Auguste Comte,⁶ o único método de aferição da verdade e do conhecimento em geral. O positivismo é uma ciência cuja

⁵ Movimento filosófico que surgiu entre os fins do século XVII e início do século XVIII. O desenvolvimento do mercantilismo e do ideário liberal associado às aspirações e interesses burgueses ocasionou grandes transformações políticas, econômicas e culturais. Os iluministas acreditavam que a razão era a “luz” da humanidade, questionavam o absolutismo e o poder da igreja, o qual se baseava na fé e em explicações teocêntricas prescindindo da ciência (HOBSBAWM, 2004 a).

⁶ Segundo Comte (1973), o desenvolvimento humano, “a marcha progressiva do espírito humano” se sujeita a uma lei fundamental baseada em provas racionais acerca da organização da vida humana. Essa lei consiste em que o conhecimento, de modo geral, passa por três estados históricos: o estado teológico, o estado metafísico e o estado científico ou positivo. No estado teológico, a explicação do mundo, e todas as suas anomalias, os fenômenos são apresentados como produzidos pela ação direta e contínua de agentes sobrenaturais. No estado metafísico, os agentes sobrenaturais são substituídos por forças abstratas inerentes aos diversos seres do mundo. Esse estado demonstra ser apenas uma modificação do primeiro; em última instância, os dois estados representam o universo gerido pela força de uma natureza que não se dá a conhecer. No estado positivo, a explicação do universo ocorre mediante o uso da razão, da observação racional dos fatos. “Enfim, no estado positivo, o espírito humano, reconhecendo a impossibilidade de obter noções absolutas, renuncia a procurar a origem e destino do universo, a conhecer as causas íntimas dos fenômenos, para preocupar-se unicamente em descobrir graças ao uso bem combinado do raciocínio e da observação, suas leis efetivas, a saber, suas relações invariáveis de sucessão e similitude” (COMTE, 1973, p.10). Assim, para a ciência positiva – o positivismo – somente são racionais e verdadeiros os fatos observados frente às leis lógicas e invariáveis da natureza. Compreende-se que Comte analisa o desenvolvimento histórico da humanidade em sua marcha social, na qual os estados “teológico” e “metafísico” representavam as sociedades antiga e feudal em que, na primeira, o conhecimento estava relacionado à especulação sobre as forças da natureza; na segunda, Deus era a mediação entre o homem e conhecimento, verdade, felicidade. Por sua vez, o estado “positivo” representava a elevação da razão em detrimento das crenças míticas e religiosas, permitindo ao homem a condição de emancipação do não-saber, constituindo-se em elemento constitutivo da burguesia.

gênese ocorre num contexto de secularização do conhecimento. Pode-se afirmar, a partir da reflexão de Horkheimer e Adorno (1973a) sobre a sociologia, que também a ciência positiva: “Nasceu da vontade de emancipar o conhecimento dos credos religiosos e da especulação metafísica. Mediante uma rigorosa fidelidade aos fatos, também se esperava atingir neste campo a objetividade de que eram modelo as ciências naturais, empíricas de um lado e matemáticas por outro” (p.11). Teoricamente, com o desenvolvimento da ciência o progresso humano se efetivaria simultaneamente, ou seja, a liberdade adquiriria materialidade.

A idéia de progresso é a pedra angular do “edifício” da sociedade burguesa iluminista, a qual se fundamenta no capitalismo, na ciência e na razão. Em tese, uma sociedade baseada em tais pressupostos deveria “não somente criar um mundo de plena distribuição material mas também de crescente esclarecimento, razão e oportunidade humana, de avanço das ciências e das artes, em suma, um mundo de contínuo progresso material e moral” (HOBSBAWM, 2004b, p.19). Conforme essa visão, o progresso era tão natural quanto o capitalismo. O progresso da produção estava intimamente ligado ao progresso das artes, das ciências e da civilização, ou seja, da cultura em geral. Essa era a crença de homens como Durkheimer, “eram homens que acreditavam, com considerável justificativa histórica neste período, que o caminho para o avanço da humanidade passava pelo capitalismo”(HOBSBAWM, 2004a, p.331). A força do Iluminismo derivava do evidente progresso da produção, do comércio e da racionalidade econômica e científica. Hobsbawm enfatiza que as transformações sociais, econômicas, políticas e culturais advindas da “dupla revolução”⁷ demonstraram, incontestavelmente, o triunfo do capitalismo liberal burguês. A primazia não foi da liberdade e da igualdade em geral, mas “da classe média ou da sociedade ‘burguesa’ liberal”(2004a, p.16).

O movimento das “luzes” traz em seu bojo a promessa do surgimento de um indivíduo emancipado, de pensamento secular e livre. Originariamente, o Iluminismo configurava-se, segundo Horkheimer e Adorno (1985, p.19), como promessa de esclarecimento, com o fim de “livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores”, a meta era “dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber”. No sentido mais amplo, o pensamento tem perseguido o esclarecimento com a finalidade de desmistificar o mundo, ou seja, superar a magia e a superstição mediante o uso da razão, isto é, pelo conhecimento, pela educação – no sentido amplo de cultura.

⁷ Hobsbawm (2004a) refere-se à Revolução Francesa e à Revolução Industrial.

A elevação do homem como ser de razão é emblemática do contexto burguês iluminista. Designa o momento em que as possibilidades de liberdade e emancipação humanas ganham relevância central. Esse contexto traz em seu bojo a possibilidade de que o homem deixe de guiar suas ações por poderes externos e passe a exercer sua maioridade.⁸

No opúsculo de 1784, intitulado *Resposta à pergunta: Que é o iluminismo?*, Kant (2004) afirma que a liberdade e a razão são inerentes ao homem que, no entanto, se priva de servir-se delas por falta de coragem e por preguiça. A tutela é mais cômoda, é mais fácil para o indivíduo ser dirigido pela orientação de outrem. Em vista disso, o autor define o esclarecimento ou a emancipação como “a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de servir-se do entendimento sem a orientação de outrem” (p.11). A culpa, segundo Kant, é do próprio homem, uma vez que não lhe falta entendimento já que a natureza o dotou de racionalidade. Na realidade, falta ao homem decisão e coragem para abandonar a tutela. Em virtude de tal comodismo, a palavra de ordem kantiana é *sapere aude!* Ousai saber! Tenha coragem de buscar em si próprio a condução de sua vida, isto é, de servir-se da própria razão: a razão que pensa, interroga, busca e exige transformação. Cabe enfatizar que há um elemento essencial no movimento do esclarecimento, a saber, a relação de intrínseca correspondência entre emancipação e liberdade. As “luzes” nunca vêm do exterior, antes é algo inerente ao homem, o qual precisa apenas ter coragem de buscar em si.

Sobre a promessa iluminista de liberdade e autonomia humanas, Horkheimer e Adorno (1985), na obra *Dialética do esclarecimento*, tecem vigorosa crítica, visto que a cultura subjacente à moderna sociedade industrial, em razão de seu desenvolvimento avançado, significava a condição objetiva de romper com a carência e a necessidade de labuta do homem. Contudo, justamente a promessa de desenvolvimento humano, a saber, o desenvolvimento técnico, perde seu sentido de aperfeiçoamento da humanidade e se metamorfoseia em instrumento de dominação e destruição. Marcuse (1975) corrobora tal crítica ao afirmar que: “As próprias forças que tornaram a sociedade capaz de amenizar a luta pela existência serviram para reprimir nos indivíduos a necessidade de tal libertação” (p.13).

⁸ De acordo com Kant (2004), a maioridade significa a emancipação, a autonomia do sujeito que se serve da razão para dirigir sua vida, demonstrando capacidade de reflexão e crítica acerca de si, do ambiente social em que está inserido sem desvincular-se das questões fundamentais do ser humano, tendo consciência que esse universal o compõe. Em suma, a maioridade, para Kant, diz respeito à liberdade, à autonomia.

Para Horkheimer e Adorno (1985), o conceito *Aufklärung*, esclarecimento, tem sentido mais amplo que seu significado histórico-filosófico de processo pelo qual o indivíduo vence a ignorância e se emancipa pelo uso da razão. O esclarecimento, tal como se solidificou na sociedade burguesa, designa o processo que permeia a história da humanidade em que os homens se libertam das potências míticas da natureza, isto é, se refere ao movimento de “desencantamento” do mundo frente a uma natureza desconhecida e ameaçadora. O cume desse processo é uma racionalização que passa da ciência para a vida.

O Iluminismo, com seu projeto de esclarecimento, revela uma pretensão universal da razão numa perspectiva humana. Na forma de vida anterior, o homem encontrava-se encerrado nos rígidos contornos da religião, que lhe garantiam segurança e estabilidade. Ele se orientava, absoluta e incontestavelmente, por essa forma de conhecimento. O movimento iluminista instaura a possibilidade de liberdade e de conhecimento pelo homem do mundo e de si mesmo, inaugurando, para além de uma nova realidade, anseios e perspectivas humanas que até então eram delimitadas pela religião.

Razão e religião por muito tempo se desenvolveram na mesma perspectiva. Na sociedade feudal, o limite do conhecimento era a fé, a autoridade suprema. A razão era significada pela autoridade da fé, a qual configurava-se como valor absoluto e finalidade última do pensamento. À medida que a fé passa a ser questionada pela razão, torna-se obsoleta para explicar o mundo e a vida humana.

Quando o conceito de razão se apresenta como possibilidade real e efetiva para toda a sociedade e a cultura se revela como expressão dos homens e da sociedade, a razão constitui-se de forma diferente do que significara até então. Não mais será a finalidade última a ser atingida, o parâmetro de autoridade máxima. Aparentemente, desaparece a relação de autoridade que persistia até então. Uma vez estabelecidas a liberdade, a razão e a felicidade no plano da realidade efetiva e não espiritual, dever-se-ia estabelecer uma relação não mais de subordinação, de domínio e de hierarquia expressa pela razão como elemento objetivo que preservava o absoluto, entendido como verdade universal, mas numa relação igualitária. A razão proposta pelo Iluminismo seria a possibilidade do exercício da autonomia estendida a todos os homens. Entretanto, apesar da promessa, a razão distancia-se da liberdade e passa a realizar-se de forma diferente da proposta.

Segundo Horkheimer (2000), a definição da razão como adequação de procedimentos a certos propósitos, como funcionamento abstrato do pensamento na busca de fins que sirvam estritamente aos interesses do sujeito, ou seja, como razão subjetiva, demonstra uma mudança na concepção de razão ocorrida no pensamento ocidental nos últimos séculos.

A visão anterior concebia a razão como força não só da mente, mas também do mundo objetivo. As dimensões objetiva e subjetiva da razão não eram dissociadas, mas enfatizava-se a totalidade dos seres, incluindo o homem e os seus fins. “A razão em seu sentido próprio de *logos*, ou *ratio*, sempre esteve essencialmente relacionada com o sujeito, com a sua faculdade de pensar” (HORKHEIMER, 2000, p.16).

Esse conceito de razão jamais excluiu a razão subjetiva, mas, simplesmente considerou-a como expressão parcial e limitada de uma racionalidade universal, da qual se derivavam os critérios de medida de todos os seres e coisas. A ênfase era colocada mais nos fins do que nos meios (HORKHEIMER, 2000, p.14).

A razão era um princípio inerente da realidade. A busca era a interligação entre a estrutura objetiva e a existência humana, enfocando conceitos tais como a idéia do bem supremo, a verdade e os fins do destino humano como conceitos em si mesmos, absolutos. A razão era então concebida como verdade objetiva e como tal estava relacionada com a universalidade. A relação entre as concepções objetiva e subjetiva da razão não é meramente de oposição, guarda também uma unidade orgânica.

A relação entre esses dois conceitos de razão não é simplesmente de oposição. Historicamente, ambos os aspectos subjetivo e objetivo da razão estiveram presentes desde o princípio, e a predominância do primeiro sobre o último se realizou no decorrer de um longo processo (HORKHEIMER, 2000, p.16).

Esse processo se inicia quando o pensamento se torna incapaz de conceber a objetividade em sua essência e passa a negá-la como uma ilusão. O pensamento se torna

pragmatizado,⁹ no sentido de se relacionar apenas ao que é útil, ao que apresenta uma função, anulando sua ligação com a contemplação, entendida como reflexão sobre questões universais ao ser humano.

O pensar reifica-se num processo automático e autônomo, emulando a máquina que ele próprio produz para que ela possa finalmente substituí-lo. O esclarecimento pôs de lado a exigência clássica de pensar o pensamento.[...] O procedimento matemático tornou-se, por assim dizer, o ritual do pensamento (HORKHEIMER e ADORNO, 1985, p.37).

A submissão do pensamento ao formalismo lógico matemático, próprio das ciências naturais, resulta na subordinação da razão ao imediatamente dado, ao fenômeno em si. É a ratificação do mundo como aparência: a verdade é o que aparece e, por sua vez, a aparência é a verdade. O pensamento se prende ao fato imediato e à sua descrição. A identificação do pensamento com o fenômeno empírico o converte em ato mecânico e a ciência converge em dominação sobre o ser humano. Nesse sentido, o contínuo e sempre incompleto trajeto de construção da civilização se dá via dominação, subordinando a vida às exigências da autoconservação. De acordo com Horkheimer (2000): “É como se o próprio pensamento tivesse se reduzido ao nível do processo industrial, submetido a um programa estrito, em suma, tivesse se tornado uma parte e uma parcela da produção” (p.29-30).

⁹ O pragmatismo é uma filosofia americana que surge no contexto da Guerra Civil na reestruturação do Estado e veicula a educação como meio para o desenvolvimento. Dentre os autores clássicos situam-se Pierce, James, Dewey e Mead. Não há consenso entre as idéias destes autores, mas o combate à teoria especulativa (filosofia contemplativa) e a busca da racionalidade científica são características gerais aos pensadores pragmatistas. Nessa filosofia, a idéia de verdade e de objetividade não se separam. Segundo James: “As idéias verdadeiras são aquelas que podemos assimilar, validar, corroborar e verificar. As idéias falsas são aquelas com as quais não podemos agir assim. Essa é a diferença prática que nos faz ter idéias verdadeiras; esse, portanto, é o significado da verdade, pois é tudo como pode ser conhecida a verdade” (1989, p.72, grifos do autor). Para James, uma idéia é “útil porque é verdadeira” e “é verdadeira porque é útil” (1989, p.73). A filosofia pragmática enfatiza a experiência, uma idéia é verdadeira se é validada na ação. Segundo Dewey (1971), há uma conexão orgânica entre educação e experiência pessoal relacionada à filosofia empírica e experimental. A questão, para Dewey, é o efeito da experiência, atentando para o que deve ser feito e como deve ser feito, dirigindo a qualidade da experiência pelos princípios de continuidade e interação. “A não ser que se conceba experiência com tal clareza, que dos respectivos conceitos resulte um plano que nos guie nas decisões sobre as matérias de estudo, os métodos de instrução e disciplina, sobre a organização social da escola – a idéia estará inteiramente no ar” (DEWEY, 1971, p.17). Compreende-se que apesar de enfatizar a teoria como norteadora das experiências, ao fim, o que se explicita é a idéia de experiência regida pela funcionalidade operacional, pois as experiências devem ser rigorosamente planejadas.

Nesse processo, os princípios orientadores da ética e da política deixam de ser algo em si e passam a depender de fatores subjetivos. Os conceitos são esvaziados de seu conteúdo objetivo, sua essência, perdem o sentido de serem compreensíveis por si mesmos e passam a ter que se ligar a uma finalidade exterior. Para Horkheimer (2000), os conceitos se tornam apenas “invólucros formais”, ou seja, formas vazias que servem a esta ou aquela pessoa de acordo com seu objetivo e procedimento. Disso resulta que as qualidades morais objetivas das ações humanas perdem o valor de verdade objetiva, verdade universal, essência em si, para serem julgadas de acordo com a percepção subjetiva delas. A verdade torna-se subordinada aos interesses pessoais. Esse é o movimento, segundo Horkheimer (2000), de formalização ou subjetivação da razão. “Esse processo ampliou-se gradativamente até incluir o conteúdo objetivo de todo conceito racional” (p.17).

Horkheimer afirma ainda que: “O divórcio entre razão e religião marca uma etapa no enfraquecimento do aspecto objetivo da primeira, e um grau mais alto de sua formalização, como se tornou depois manifesto durante o período do Iluminismo” (2000, p.29). Compreende-se que, se por um lado a cisão entre fé e razão abre a perspectiva de conhecimento ao homem, por outro lado, a identidade entre razão e ciência, sobretudo a positivista, torna esse conhecimento mitificado e fechado em novos dogmas. Nesse sentido, a razão se enclausura em métodos, formas e conteúdos estáticos e mecânicos circunscritos às ciências naturais.

A separação entre razão e fé significou a abdicação da religião como suprema autoridade, como verdade objetiva. O objetivo iluminista era construir uma doutrina que valesse por si própria, em vez de aceitar os valores e objetivos supremos de uma autoridade espiritual. A razão deveria ser o *lumen naturale*, a suprema autoridade intelectual. Entretanto, essa separação demonstrou ser ilusória e até mesmo ideológica. A cisão entre fé e razão tinha como fim último alcançar a “objetividade” em relação às explicações sobre o mundo e sobre o homem, no pressuposto de conhecer a verdade. Todavia, a racionalidade de subordinação permanece: antes o homem era objeto da religião, posteriormente torna-se objeto da ciência. A submissão à crença divina, ao mito, é transferida para a ciência que se torna o novo mito, a nova crença inabalável e absoluta encerrada em conteúdos formalísticos e no método científico fechado. A ânsia de alcançar a objetividade por meio do domínio da natureza e seus métodos de observação, classificação e dedução converte-se em domínio do homem pelo próprio homem. O homem antes

se prendia aos dogmas da Igreja, depois se subsumiu aos dogmas da ciência em sua face positivista enfatizada pelo pragmatismo.

De acordo com Horkheimer (2000), os filósofos racionalistas não pretendiam separar o saber, a ética, a religião e a política, assim como não tinham a intenção de abolir a verdade objetiva, mas apenas tentar dotá-la de novo fundamento. Porém, a secularização da ética cristã gradativamente dissipou a unidade das crenças humanas e as tendências relativistas se afirmaram em todas as atividades culturais. Concomitantemente ao movimento de secularização da razão, ocorre a destruição do seu verdadeiro espírito, a sua relação com a verdade, que outrora se acreditava ser a mesma na ciência, na arte, na política e para toda a humanidade. O abandono da razão especulativa, a princípio serva da religião e depois sua antagonista, concorre para o esvaziamento do próprio conceito de razão.

Os filósofos do Iluminismo atacaram a religião em nome da razão; e afinal o que eles mataram não foi a Igreja mas a metafísica e próprio conceito de razão objetiva, a fonte de todos os seus esforços. A razão como órgão destinado a perceber a verdadeira natureza da realidade e determinar os princípios que guiam a nossa vida começou a ser considerada como obsoleta (HORKHEIMER, 2000, p.26).

A relação da razão com a verdade passa a ser de relatividade, conforme os interesses pessoais, denotando que o particular toma o lugar do universal. O movimento inerente de contradição entre os princípios subjetivos de interesse pessoal e os princípios objetivos fundados nas idéias de justiça, igualdade, felicidade, democracia esvazia-se de sentido. A idéia de interesse pessoal conquista gradativamente o primeiro plano, subordinando todos os outros conceitos fundamentais a si. A razão converte-se em instrumento.

Tendo cedido em sua autonomia, a razão tornou-se um instrumento. No aspecto formalista da razão subjetiva, sublinhado pelo positivismo, enfatiza-se a sua não-referência a um conteúdo objetivo; em seu aspecto instrumental, sublinhado pelo pragmatismo, enfatiza-se a sua submissão a conteúdos heterônomos. A razão tornou-se algo inteiramente aproveitado no processo social. Seu valor operacional, seu papel no domínio dos homens e da natureza tornou-se o único critério para avaliá-la (HORKHEIMER, 2000, p.29).

A instrumentalização da razão converte-a em leis e princípios para adequar o comportamento dos homens em termos de padrões reconhecidos e legitimados pelo sistema social, conduzindo ao conformismo com a realidade tal como ela é. Se antes a objetividade da fé garantia uma verdade universal, a lei engendrada na modernidade é ligada a necessidades individuais. O lugar ocupado em determinado momento pela fé e, posteriormente, pela razão em sua face positiva, é expressão do desenvolvimento histórico e contraditório da cultura.

Não se pode ignorar que tal percurso histórico da razão não se desvincula do desenvolvimento do sujeito, da sociedade e da natureza, ou seja, da humanidade. A derrocada e a formalização da razão objetiva, ao mesmo tempo, também denota a mudança histórica que abriu a possibilidade de emancipação humana, à medida que a história perde o caráter de realidade imutável.

A insistência sobre a ordem imutável do universo, que implica uma visão estática da História, impede a esperança de uma emancipação progressiva do sujeito de uma eterna infância tanto na comunidade quanto na natureza. A transição da razão objetiva para a razão subjetiva foi um processo histórico necessário (HORKHEIMER, 2000, p.136).

O momento fundamental e revolucionário nesse processo foi não mais delegar o curso da história a uma autoridade supranatural, instância que não podia ser questionada por ser suprema, mas à razão humana. Segundo Horkheimer (2000), ao destituir a autoridade divina e designar o homem como ser capaz de compreender a si e sua origem, os filósofos racionalistas não pretendiam abdicar do lugar de uma verdade objetiva que fosse absoluta, mas substituí-la por uma verdade objetiva que pudesse ser pensada pelo próprio homem e instaurada também como objeto do pensamento. O fato de que os próprios homens possam pensar a realidade que os constitui e dominar a natureza como lhes pareça necessário, é emblema de uma modificação única no curso de desenvolvimento da cultura. O saber, a ética, a religião e a política deixam de ser concebidos pelos desígnios de Deus e passam ao governo dos homens. Estava dada a

possibilidade de a cultura poder articular essas várias instâncias em prol do desenvolvimento humano.

No entanto, a história evidencia um movimento contrário no que tange ao desenvolvimento humano. A cultura se cinde, neutralizando e emasculando não a religião ou a filosofia, mas a idéia de uma verdade objetiva que se mantinha como parâmetro de verdade, não para cada indivíduo isolado, mas para a humanidade. Apesar de o movimento iluminista instaurar a razão como possibilidade do homem e não mais como uma força superior e a ele externa, a razão se desvirtua. Ela deixa de ser “o instrumento para compreender os fins” da humanidade e configura-se apenas como “regulação da relação entre meios e fins” (HORKHEIMER, 2000, p.19).

Horkheimer e Adorno (1985) demonstram que a razão, quando se realizou na modernidade sob a forma científica do positivismo, destituiu-se de seu fundamento como verdade absoluta no sentido de ideal universal, tornando-se verdade absoluta no sentido de confirmação do dado empírico, ou seja, da aparência. A negação da essência e do absoluto, assim como o velamento da dominação, obscurece a contradição que move a dinâmica da realidade. No intuito de promover a desmistificação de qualquer forma de mito, o homem mitifica a razão mais uma vez ao enclausurar os objetos do conhecimento em métodos experimentais que negam sua configuração contraditória.

A razão formalizada, instrumental, expressa a luta humana travada no intuito de subjugar a natureza e compreendê-la, o que, historicamente, acabou por se tornar elemento fundante de sua condição de subordinação. Essa parece ser a contradição que o conceito de razão encerra em seu desenvolvimento histórico: ao mesmo tempo em que se torna condição de evolução humana, no sentido de possibilitar a universalização da cultura, essa mesma razão adquire contornos cada vez mais particulares. Se ao longo dos anos medievais a cultura e a razão se desenvolveram articuladas por um fundamento objetivo e universal, apesar da relação de autoridade e subordinação, na modernidade tal fundamento se perde à medida que a cultura tende a se universalizar apenas no âmbito da materialidade, isto é, do progresso técnico.

Quando se substitui uma verdade absoluta, mesmo encerrada em valores religiosos, por uma autoridade dogmática, a universalidade passa a ser subjugada aos valores particulares e estes adquirem soberania frente à totalidade. As diversas instituições culturais passam, então, a se isolar, como a ciência, a religião, a filosofia, cada uma é concebida como um ramo diferente da

cultura e podem ser determinadas por princípios particulares com interesses específicos, pois, afinal, “a razão liquidou a si mesma como agente de compreensão ética, moral e religiosa” (HORKHEIMER, 2000, p.27).

A modernidade significou a emergência de aspirações de um presente “desencantado”, fundamentado na idéia de liberdade, felicidade, progresso, igualdade e a promessa de constituição desses valores na materialidade. Todavia, a liberdade que tornava o cidadão livre e senhor de si para vender seu trabalho evidenciou-se contraditória à liberdade efetiva, à medida que foi cerceada pelo individualismo do princípio liberal burguês. Para o liberalismo clássico, afirma Hobsbawm (2004a), o mundo humano estava constituído de átomos individuais com certas paixões e necessidades, cada um procurando, acima de tudo, aumentar ao máximo suas satisfações e diminuir seus desprazeres, nisso todos eram iguais, não reconhecendo limites ou direitos de interferência em suas pretensões. Em outras palavras, cada homem era “naturalmente” dotado de vida, liberdade e busca de felicidade.

O indivíduo do liberalismo clássico era um animal social somente na medida em que coexistia em grande número. De acordo com essa ideologia, segundo Hobsbawm: “Os objetivos sociais eram, portanto, a soma aritmética dos objetivos individuais. A felicidade [...] era o supremo objetivo de cada indivíduo; a maior felicidade do maior número de pessoas era claramente o objetivo da sociedade” (2004a, p.327). Este autor enfatiza ainda que o liberalismo, em última análise, era uma filosofia que eliminava a moralidade e o dever mediante sua redução ao cálculo racional da vida. Essa dimensão de calculabilidade e utilidade do liberalismo coaduna com os princípios da ciência positivista, corroborando para o rompimento com o vínculo ao pensamento filosófico voltado à essência do humano.

Horkheimer (2000) põe em relevo que o suposto caráter “neutro” adotado pela racionalidade leva a um profundo distanciamento com relação aos problemas centrais da humanidade como ética, justiça, liberdade, felicidade, acerca dos quais a razão não mais se pronuncia. Nesse processo, o sujeito vai se tornando indiferente a tais questões, posto que elas não fazem parte de seu cotidiano “operativo”, sua “prática” restringe-se a operações no trabalho, bem como no lazer. O sujeito é sensível somente ao que acontece consigo mesmo, expressando o enaltecimento de um dos mais caros preceitos do liberalismo, a saber, o individualismo. Segundo Hobsbawm (2004a), o liberalismo é uma ideologia política cuja crença se fundava em que a sociedade e o homem individualmente podiam ser aperfeiçoados pela aplicação da razão. Ela era

“rigorosamente racionalista e secular, isto é, convencida da capacidade dos homens em princípio para compreender tudo e solucionar tudo pelo uso da razão” (p.326).

Segundo Horkheimer: “O individualismo é o próprio coração da teoria e da prática do liberalismo burguês, que vê a sociedade como um todo que progride através da interação automática de interesses divergentes num mercado livre” (2000, p.140-141). O indivíduo concebe, de acordo com os conceitos liberais, que a sociedade somente poderia atingir seu mais alto grau de desenvolvimento por meio da competição irrestrita dos interesses individuais. A mônada,¹⁰ afirma Horkheimer (2000), torna-se um tipo social: o indivíduo. Conquanto o individualismo tenha sido elevado a ideal *per se*, todas as mônadas, mesmo dentro de seu auto-interesse, tendem a se tornar cada vez mais semelhantes, justamente pela busca do interesse particular. O indivíduo perde a capacidade de extrapolar seus interesses pessoais, o que afeta profundamente o uso de suas funções intelectuais.

Assim, o sujeito da razão individual tende a tornar-se um ego encolhido, cativo do presente evanescente, esquecendo o uso das funções intelectuais pelas quais outrora era capaz de transcender a sua real posição na realidade. Essas funções são hoje assumidas pelas grandes forças sociais e econômicas da época (HORKHEIMER, 2000, p.142-143).

Numa sociedade configurada como universo de competição, o individualismo retira do indivíduo o universo coletivo e o interesse público. O indivíduo esquece que faz parte deste coletivo. À medida que se retira da participação nos assuntos políticos, ou seja, do interesse comum, a sociedade tende, segundo Horkheimer (2000, p.138), a “regredir à lei da selva”. Nesse universo, a idéia de liberdade assume a dimensão de satisfação individual e irrestrita.

A idéia de liberdade foi um conceito fundamental ao Iluminismo, o que possibilitou a contestação das antigas formas de vida e da sociedade hierarquizada pelo *status*, ou seja, pelo pertencimento à nobreza e ao clero. Entretanto, essa sociedade hierarquizada foi substituída pela sociedade de classes, que promoveu o cerceamento da mesma liberdade que o princípio

¹⁰ A teoria das mônadas afere que “as modificações que nelas ocorrem não têm causas externas mas derivam, outrossim, de um princípio interno [...] cada mônada é diferente das outras” (HORKHEIMER e ADORNO, 1973b, p.46). Tal teoria expressa a visão atomizada do indivíduo, assim como a negação de sua constituição sociohistórica.

iluminista instituíra, impossibilitando a igualdade prometida. Nesse contexto balizado pelos conceitos de razão e liberdade, a idéia de individualidade, de indivíduo livre e autônomo – própria aos princípios burgueses - era necessária para a burguesia se estabelecer como classe, visto que dessa idéia dependia a livre regulamentação da terra, do mercado e do reconhecimento do indivíduo como cidadão livre para vender e comprar mercadorias.

Ao fazer a análise da emergência da burguesia como classe, contrapondo-a aos valores tradicionais da aristocracia, Hobsbawm (2004b) afirma que os elementos constitutivos da primeira eram a influência e o poder econômico detidos independentemente do *status* social baseado na hierarquia que até então regulamentava a sociedade. O burguês era o capitalista, o detentor do controle da mercadoria que passava a constituir o mercado e as suas formas de relações. Contudo, ainda assim, a burguesia não detinha o poder político necessário para se constituir, efetivamente, como classe hegemônica.

A burguesia, como expressão da civilização que se constituía, também se configurava, contraditoriamente, como igual e diferente dos princípios da aristocracia por se colocar em atitude de ruptura, mas em condição de assimilação de parte dos valores da aristocracia para se tornar a ela pertencente. Dessa forma, distanciou-se dos objetivos e princípios primeiros que a tornaram revolucionária, tornando-se conservadora ao se sustentar no poder, convertendo, no limite, a razão em mistificação e o progresso em condição de barbárie. No entanto, os burgueses não se abdicaram dos princípios liberais que garantiram o desenvolvimento capitalista e, portanto, sua sustentação como classe.

Os princípios que sustentaram a constituição da burguesia foram, sobremaneira, aqueles ligados à idéia de liberdade individual, desenvolvendo o conceito de individualidade. Todavia, os princípios liberais metamorfosearam a constituição da individualidade, intrinsecamente ligada à liberdade, em um individualismo constituído pelo cultivo do eu desligado da realidade política, social ou econômica, o que resultou numa cultura subjetivista e abstrata, na qual a individualidade, em sentido lato, tende a subsumir-se à organização social. Desse modo há, no âmbito da subjetividade, um ocultamento da contradição que move e significa a experiência de universalidade.

Se materialmente as condições para a formação humana autônoma estavam postas a partir dos princípios da liberdade, igualdade e fraternidade do Iluminismo, esta é obstruída pelo esvaziamento destes mesmos princípios no decorrer do desenvolvimento capitalista. A

modernidade expressa a vida que se efetiva plena em avanço material e, concomitantemente, vazia de sentido humano, erigindo uma subjetividade debilitada, cuja constituição ocorre mediada por uma cultura em que a razão se tornou irrazão – o que não retira a complexidade e a dialética do embate entre o sujeito e a cultura nessa relação.

1.2 – Dialética da cultura: objetivação e subjetivação

Significar o ser humano envolve compreendê-lo como ser que se efetiva na relação com a natureza e com os outros homens, numa dialética em que a realidade é erigida por meio de sua ação no mundo. O homem é um ser carente, tem necessidade de realizar-se, por isso é um ser que, inesgotavelmente, tem impulsos de conhecer e completar-se. Mediante esses impulsos, o homem se objetiva, isto é, põe seu pensamento na materialidade e faz da natureza instrumento para a satisfação de suas necessidades, que, quando satisfeitas, são recriadas para novamente serem satisfeitas, expressando os processos de objetivação e subjetivação que constituem o desenvolvimento humano. Esse é um movimento infundável e continuamente recriado no vínculo com o outro por meio da atividade humana.

Pelo trabalho, o homem coloca-se na natureza depositando nela algo que era particular e passa a pertencer ao coletivo. A objetivação traz a subjetividade para a materialidade como elemento de ligação entre os homens que, por sua vez, subjetivam o que foi objetivado, construindo, ao mesmo tempo, a realidade concreta e sua consciência, cuja elaboração ocorre nessa internalização da objetividade. O real torna-se possível devido à busca do indivíduo por elementos de satisfação de sua carência.

Na transformação da natureza, o homem encontra no outro um aliado na luta pelo controle de uma força que o supera em sua fragilidade de ser carente, inacabado e incompleto. A cada novo obstáculo e subsequente criação de instrumentos e objetos de proteção significam formas de reprodução da sobrevivência que ocorre pela subjetivação do meio social por outros homens, possibilitando a objetivação de novos instrumentos para sanar as novas necessidades humanas.

Para Marx (1973), o homem cria e aprimora os meios para a satisfação das suas necessidades mediante o trabalho. Para tanto, o outro, que até então lhe era indiferente, passa a ser aquele que o acompanha no desenvolvimento do trabalho para a aquisição de bens necessários

à sua sobrevivência. A necessidade de criar condições para sua sobrevivência aproxima os homens, tanto objetiva quanto subjetivamente. O outro representa uma força a mais para o sujeito que se encontra frágil perante a força da natureza.

Segundo a teoria demonstrada por Freud (1996a) em *O mal-estar na civilização*, na convivência com o companheiro, o homem encontra um motivo para dominar sua natureza egoísta expressa pela agressividade contra todo e qualquer impedimento à satisfação de seus desejos. O outro é o princípio contraditório que funda a condição humana de ser coletivo. É ele quem representa o amparo físico e emocional no processo de constituição do sujeito e possibilita a coletividade como característica da humanidade.

A relação com o outro representa a condição da vida social, da civilização, mas contradiz a natureza do homem que é, segundo Freud (1996a), constituída por desejos egoístas que lutam por satisfação a qualquer custo. O outro representa a figura de impedimento à satisfação plena dos desejos do homem, assim como também representa a sua sobrevivência. Na relação com o companheiro, o sujeito procura amenizar o impedimento de seus desejos egoístas e conviver pacificamente. Os desejos egoístas não são impulsos maus em si, mas contrapõem-se à ordem civilizatória, pois dizem respeito à satisfação de um em detrimento dos demais. Para transformar a natureza e dela retirar riquezas e garantir a convivência construtiva entre os homens, regulamentos foram criados com o objetivo de alcançar o máximo de satisfação para cada indivíduo.

O limite da satisfação dos próprios desejos pela existência do outro fundamenta a vida social, construindo a cultura, pois o sujeito não consegue viver isolado. Assim, a socialização significa a saída do homem de seu estado natural e sua formação como ser social e moral, com base em princípios e valores da cultura. A internalização das regras da sociedade, por meio da educação de seus impulsos no processo de socialização, funda o sujeito moral, o qual passa a ser meio de propagação da cultura.

A educação como meio de socialização, meio pelo qual a cultura alcança o indivíduo e o liga a todos os demais, é responsável pelos elementos que compõem as experiências dos sujeitos, formando-os. A educação é oferecida ao indivíduo por meio de várias instituições sociais como a família, a escola, as organizações (igreja, partido político etc.) e a mídia que aproximam o indivíduo de seus conteúdos universais. A educação faz a mediação entre os fatores

singulares e particulares do indivíduo e os fatores universais da condição humana pela relação social.

Disso se pode apreender que sujeito e objeto, indivíduo e sociedade, significam-se, mutuamente, numa relação de confronto e antagonismo, mas, ao mesmo tempo, ambos não se sintetizam nem se separam. A separação entre sujeito e objeto é necessária, visto que ambos são distintos, mas falsa, pois um não existe sem o outro: “Ambas as significações necessitam-se reciprocamente, mal podemos apreender uma sem a outra” (ADORNO, 1995c, p.181). O suposto da relação de internalidade entre sujeito e objeto entende que ambos são expressões de uma realidade que é, em sua origem, múltipla e unitária, aparência e essência, transitória e permanente, ou seja, fundamentalmente contraditória.

Apesar de a constituição subjetiva se referir aos aspectos particulares e singulares do indivíduo, ou seja, às características que o diferenciam em relação aos demais indivíduos, essas características estão imbuídas de significados da existência de um outro social que no início lhe é externo, mas que é internalizado, passando a constituí-lo, expressando a relação de articulação entre objetividade e subjetividade mediada pela cultura. Nesse sentido, a relação entre indivíduo e sociedade diz respeito, por um lado, à constituição do indivíduo e, por outro lado, ao desenvolvimento da cultura.

Essa é uma relação de constituição e dependência mútuas: a cultura inscreve suas marcas no indivíduo, mas não de forma passiva, pois as potencialidades de criação deste não são anuladas em tal processo. O indivíduo se constitui na e pela cultura, se adapta a ela e a recria de acordo com as formas de seu ser, do que se pode depreender que a subjetividade é forjada de acordo com os modos humanos de reação consolidados em ação recíproca com o sistema de instituições culturais no processo de vida da sociedade.

Todavia, a cultura não deve ser compreendida apenas como dimensão subjetiva. Horkheimer e Adorno (1973c), no texto *Cultura e civilização*, referem-se ao dualismo conceitual que define a cultura como as realizações espirituais e a civilização como o progresso material, mormente opondo “à civilização a cultura como consciência humana, plena de sentido e de forma” (p.95). Estes autores se opõem a tal dualismo, pois, para eles, civilização não designa somente o aspecto material da cultura, mas designa, outrossim, o âmbito geral da humanidade, “no sentido de *humana civilitas*, de que nos fala Dante” (p.93). Para os autores, assim como para

Freud, tais conceitos não se distinguem, antes são elementos interdependentes no gradual processo de socialização humana.

Só uma consciência cultural que, já não tendo esperança de dar à humanidade a forma de liberdade e consciência [...] pode chegar a essa separação rigorosa entre Cultura, como produto e forma da alma, e Civilização, como exterioridade, absolutizando a primeira e pondo-a contra a segunda, e abrindo, com freqüência, as portas ao verdadeiro inimigo – a barbárie (HORKHEIMER e ADORNO, 1973c, p.96-97).

Pode-se afirmar, então, que a cultura não deve ser compreendida como conceito que se refere exclusivamente ao domínio da natureza realizado pelos homens por meio da técnica e da ciência, mas, sobretudo, à necessidade de transcender o domínio técnico da materialidade para uma dimensionalização da experiência humana baseada na fruição, no encanto e na liberdade do espírito humano.

A oposição entre civilização e cultura é ideológica, pois oculta a contradição e impede a percepção de que as realizações do homem no âmbito científico-tecnológico devem se fazer acompanhar do respectivo desenvolvimento do espírito de humanidade. O conceito de civilização desvinculado da cultura promove, ao mesmo tempo em que vela, a irracionalidade que permeia a relação das sociedades contemporâneas com o desenvolvimento técnico.

Os aspectos caóticos e monstruosos da civilização técnica dos nossos dias não promana do próprio conceito de civilização nem de determinados aspectos intrínsecos da técnica. Na sociedade moderna, a técnica já adquiriu uma estrutura e uma posição específicas, cuja relação com as necessidades dos homens é profundamente incongruente. Assim, o mal não deriva da racionalização do nosso mundo mas da irracionalidade com que essa racionalização atua. Os bens da civilização que nos horrorizam são os instrumentos de destruição ou os bens criados pela super-produção, que iludem os homens com sua engrenagem publicitária, tanto mais inútil quanto mais engenhosamente refinada (HORKHEIMER e ADORNO, 1973c, p.98).

Assim, semelhante irracionalidade na dimensão humana não deve ser imputada à tecnologia em si, mas às conseqüências de sua racionalização. Em outros termos, a configuração

de desumanização decorre da forma com que os homens se relacionam entre si e com a natureza, perdendo a tensão entre o social e o individual. Nesse aspecto, o pressuposto de oposição entre cultura e civilização permite, também, a naturalização dos fenômenos sociais e humanos, uma vez que:

Os fenômenos sociais são produtos históricos, nos quais as tendências históricas se apresentam como tensões internas dos próprios processos sociais; é por isso que a oposição entre a pura teoria das formas de relações entre os homens e a dinâmica da História nos deixam, em última análise, na posse de um molde vazio, no qual se perdeu toda a consistência do que é “social”. [...] O próprio substrato da psicologia – o Indivíduo – não passa de uma abstração se o retiramos das suas determinações sociais (HORKHEIMER e ADORNO, 1973a, p.19-20).

A negação das determinações sociais e históricas da realidade oculta as relações de dominação política e exploração econômica que estão imiscuídas no processo de constituição do indivíduo, reforçando a concepção dicotômica entre sociedade e indivíduo, entre realidade objetiva e realidade subjetiva. Inversamente, nos processos sociais a relação entre indivíduo e sociedade, de fato, resulta de estruturas historicamente construídas que apenas podem ser compreendidas mediante a articulação íntima entre ambos.

Segundo Horkheimer e Adorno (1973b), “o conceito puro de sociedade é tão abstrato quanto o conceito puro de indivíduo, assim como o de uma eterna antítese entre ambos” (p.53). A referência à relação intrínseca entre indivíduo e sociedade de modo algum retira a dinâmica e tensão dessa relação. A constituição da subjetividade humana é fundamentada na universalidade, no coletivo. Entretanto, a inserção, a significação, a criação e a recriação desse universal devem ser mediadas por uma consciência individual crítica. Sem tal constituição, o indivíduo corre o risco de cair em dois extremos: o coletivismo cego ou o individualismo exacerbado.

A compreensão do universal e do particular, em sua mútua ligação sem naturalizar aspectos que são históricos, possibilita pensar o indivíduo em sua amplitude e complexidade. Esses aspectos são essenciais e fundamentam a compreensão da relação indivíduo e sociedade como uma única realidade na qual a objetividade compõe a subjetividade e esta se expressa naquela. Portanto, os processos de humanização do homem estão referidos à totalidade das relações que o determinam a partir dos processos sociais mais amplos.

Se o indivíduo só pode ser realmente compreendido quando inserido na totalidade social e histórica que o determina e o significa, a compreensão da subjetividade deve, portanto, ser balizada pelas condições concretas – sociais, políticas e econômicas, enfim, culturais – sob as quais ela se constitui.

1.3 – Experiência e formação humana

Para Adorno (2006), o que permite a constituição do indivíduo autônomo é a formação cultural baseada na experiência. Contudo, a formação que a organização social burguesa existente promove no sujeito, tendo em vista que tal organização é movida por uma racionalidade produtivista em que o sentido ético dos processos formativos e educacionais se subsumem à economia, tende a ser baseada no pensamento afirmativo configurado sob a não-experiência.

As condições objetivas que sustentam a sociedade burguesa estruturam uma subjetividade que tende à incapacidade de fazer experiências e isso não está ligado necessariamente a uma classe em específico. Essa incapacidade de fazer experiências relaciona-se à identificação extrema com o existente, produzindo, segundo Adorno, “personalidades autoritárias”.

Pesquisas feitas nos Estados Unidos revelaram que esta estrutura da personalidade não se relaciona tanto assim com critérios econômico-políticos. Ela seria definida muito mais por traços como pensar conforme as dimensões de poder – impotência, paralisia e incapacidade de reagir, comportamento convencional, conformismo, *ausência de auto-reflexão*, enfim, *ausência de aptidão à experiência*. Personalidades com tendências autoritárias identificam-se ao poder enquanto tal, independente de seu conteúdo. No fundo dispõem só de um *eu fraco*, necessitando, para se compensarem, da identificação com grandes coletivos e da cobertura proporcionada pelos mesmos (ADORNO, 2006, p.37, grifos meus).

Pode-se inferir que, para Adorno, experiência significa auto-reflexão, crítica imanente e contínua da realidade social, a negação do conteúdo social como dado imutável. Tal experiência constitui, dessa forma, a construção de um eu forte, ou seja, uma subjetividade que, em contato com as conformações sociais, tem capacidade de escolher, refletir, argüir e agir com crítica, ou

seja, uma subjetividade que nega o que está posto se diferenciando da realidade em que se insere. Uma subjetividade que se contrapõe à identidade com o totalitarismo da ordem vigente.

A identificação do sujeito com o coletivo social e sua estrutura de poder decorre do fato de a integração propiciar a proteção de ser parte da sociedade. Segundo Adorno: “Para um número incontável de pessoas, a frieza do seu estado de alienação parecia eliminada pelo calor do estar em comunidade, por mais manipulada e imposta que fosse esta situação” (2006, p.38). Os indivíduos só se vêem como tais, se fazem parte de semelhante poder coletivo.

Tendo como fundamento a teoria freudiana exposta em *Psicologia de grupo e análise do ego*, segundo a qual a identificação é um processo constitutivo do ser humano, Adorno (2006) analisa que a identificação cega com o coletivo decorre de uma barganha em que as insatisfações causadas no sujeito decorrentes do processo civilizatório encontram uma “satisfação substitutiva na identificação com o todo” (p.40). Indivíduos que se enquadram cegamente em coletividade desaparecem como seres autodeterminados, eles sentem-se seguros apenas se inseridos no grupo. A identificação extrema com o coletivo não permite a elaboração de uma subjetividade crítica, ao contrário, conforma uma consciência cega frente à compreensão da racionalidade que absolutiza o real e se conforma a uma autoridade exterior. Com isso os sujeitos tornam-se tão totalitários quanto a autoridade a que se subordinam:

Um elemento essencial dessa rigidez do caráter totalitário é a sua vinculação com a autoridade – o reconhecimento cego, obstinado e intimamente rebelde tributado a tudo o que se reveste de poder. Temos, depois, a enfatização dos valores convencionais do momento, como a conduta exterior correta, o êxito, a diligência e capacidade no trabalho, a higiene física, a saúde conformista e não-crítica. O pensamento e a sensibilidade dessas pessoas estão orientadas hierarquicamente, submetem-se à autoridade moral idealizada pelo grupo a que julgam pertencer [...] e estão continuamente alertas para condenar, sob os mais diversos pretextos, os que se encontram fora do grupo ou aqueles a quem se considera inferiores. [...] Exterioriza-se o sentimento da própria vitalidade: para que se sintam alguém, essas pessoas têm necessidade de se identificar com a ordem estabelecida e essa identificação faz-se com tanto mais agrado quanto mais inflexível e poderosa for essa ordem. Subjacente nessa atitude há uma profunda fraqueza do ego, que se sente incapaz de satisfazer as exigências de autodeterminação da pessoa, diante das forças e instituições onipotentes da sociedade. Esses tipos proíbem toda e qualquer reflexão, porque esta poderia pôr em risco a sua falsa segurança, e desprezam as faculdades especificamente subjetivas, a mobilidade intelectual, a imaginação e a fantasia (HORKHEIMER e ADORNO, 1973d, p.178-179).

A sobrevivência de semelhante realidade, ou seja, a persistência de subjetividades propícias à aceitação, incapazes de experiências, deve-se ao fato de que os pressupostos sociais objetivos mantêm as condições de sua formação. Nesse contexto, produz-se e reproduz-se a mera adaptação ao sempre-igual, mantendo a não-emancipação da subjetividade e dificultando potenciais experiências formativas.

A ordem econômica e, seguindo seu modelo, em grande parte também a organização econômica, continuam obrigando a maioria das pessoas a depender de situações dadas em relação às quais são impotentes, bem como a se manter numa situação de não-emancipação. Se as pessoas querem viver, nada lhes resta senão se adaptar à situação existente, se conformar; precisam abrir mão daquela subjetividade autônoma a que remete a idéia de democracia; conseguem sobreviver apenas na medida em que abdicam seu próprio eu.[...] A necessidade de uma tal adaptação com o existente, com o dado, com o poder enquanto tal, gera o potencial totalitário (ADORNO, 2006, p.43).

Segundo Adorno (2006), a adaptação é um aspecto que faz parte da socialização de todo indivíduo, sem a qual sua inserção na sociedade é impensável. A questão premente é que na “sociedade administrada”, a adaptação não ultrapassa essa fase de acomodação ao existente, gerando indivíduos ajustados e nada além. Indivíduos que não questionam o que existe, apenas aceitam o que está posto.

As condições sociais vigentes tendem a engendrar, ou mesmo exigir, subjetividades heterônomas, fundadas na mera adaptação, em que o próprio eu é despido de seu potencial crítico. A incapacidade de fazer experiências que permeia a subjetividade acrítica se expressa inclusive em relação à elaboração do passado e da própria história. Como afirma Adorno (2006, p.48): “A elaboração do passado como esclarecimento é essencialmente uma tal inflexão em direção ao sujeito, reforçando a sua auto-consciência e, por esta via, também o seu eu”.

Nessa perspectiva, a elaboração do passado significa romper “seu encanto por meio de uma consciência clara” (ADORNO, 2006, p.29). A não-elaboração do passado revela um princípio interno mais profundo de destruição da memória, no limite, uma perda da história. Não se trata meramente de um produto da decadência que assola a sociedade, mas refere-se ao progresso dos princípios burgueses e sua subordinação às leis mercantis. Adorno (2006)

assevera: “Quando a humanidade se aliena da memória esgotando-se sem fôlego na adaptação ao existente, nisto reflete-se uma lei objetiva de desenvolvimento” (p.33). Nessa medida, apagar a memória é resultado de uma consciência que se apega desesperadamente ao presente existente, obstruindo sua possível emancipação, isto é, a produção de uma “consciência clara”.

Mas aquilo que caracteriza propriamente a consciência é o pensar em relação à realidade, ao conteúdo – a relação entre as formas e estruturas de pensamento do sujeito e aquilo que este não é. Este sentido mais profundo de consciência ou faculdade de pensar não é apenas o desenvolvimento lógico formal, mas ele corresponde literalmente à capacidade de fazer experiências. Eu diria que pensar é o mesmo que fazer experiências intelectuais (ADORNO, 2006, p.151).

Entretanto, na sociedade atual, os homens não são aptos à experiência, a pensar, a questionar a realidade e, assim, construir uma consciência clara, isto é, uma consciência crítica. A experiência representa o desconhecido, a incerteza e isso amedronta. Segundo Adorno (2006): “Essas pessoas odeiam o que é diferenciado, o que não é moldado, porque são excluídos do mesmo e porque, se o aceitassem, isso dificultaria sua ‘orientação existencial’”(p.150). Os indivíduos interpõem, entre si mesmos e a experiência, um verdadeiro antagonismo em relação à esfera da consciência. Ao analisar o pensamento adorniano referente à formação cultural, Maar (2006) afirma que a experiência formadora do ser humano deve confrontar sua realização com sua “idéia”, ou seja, com o conceito de uma formação verdadeiramente realizada.

O dinamismo do processo é de recusa do existente, pela via da contradição e da resistência. Ele pressupõe uma lógica da não-identidade, uma inadequação – no curso da experiência pela qual a realidade efetiva se forma – entre realidade e conceito, entre a existência e sua forma social. O conteúdo da experiência formativa não se esgota na relação formal do conhecimento – das ciências naturais, por exemplo – mas implica uma transformação do sujeito no curso do seu contato transformador com o objeto na realidade (MAAR, 2006, p.25).

A experiência formativa é caracterizada pela complexa relação entre o condicionamento social, isto é, o momento de adaptação, e o sentido autônomo da subjetividade,

o momento da negação e resistência. Todavia, na sociedade vigente tal relação é rompida e a resistência se perde, permanecendo apenas o momento de adequação à dominação social. O esfacelamento da experiência ocorre porque há um extermínio do diferenciado em prol da uniformização da sociedade administrada, caracterizando a pseudoformação, uma formação que cria um sujeito identificado a uma subjetividade socializada de forma heterônoma (ADORNO, 1993). Nesse caso, a formação é anulada pela intensa integração do indivíduo ao existente. É preciso ressaltar que a perda da capacidade de fazer experiências formativas não é algo imposto de fora à sociedade, acidental, nem é provocado por intenções subjetivas, mas corresponde a uma tendência objetiva da sociedade, ou seja, ao próprio modo de produzir-se e reproduzir-se daquela.

Para Maar (2006), Adorno se preocupa em advertir que a formação da subjetividade autônoma pela via da educação e da cultura nos parâmetros da sociedade burguesa, sem o apoio de uma crítica objetiva da própria formação social, tende a ser inviável. A educação deve ser uma formação política, deve romper com a experiência como mera apropriação de um instrumental técnico voltado à eficiência, para ser um aprendizado “aberto à elaboração da história e ao contato com o outro não-idêntico, o diferenciado” (MAAR, 2006, p.27). Em última instância, a educação deve primar pela formação da consciência crítica. Esta diz respeito a ir além do que está dado, pensar sobre a realidade e a si mesmo, em contraposição à consciência debilitada, que apenas procura encontrar proteção em normas e hábitos já consolidados – justamente o que conduz e mantém o pensamento totalitário. O pensamento, nesse caso, procura se adequar a determinadas conformações como “a disposição a se adaptar ao vigente, uma divisão com valorização distinta entre massa e lideranças, deficiência de relações diretas e espontâneas com pessoas, coisas e idéias, convencionalismo impositivo, crença a qualquer custo no que existe” (ADORNO, 2006, p.62).

Nesse contexto de ausência de experiência, produzem-se condições sociais que dificultam a formação cultural (*Bildung*), a formação humana do sujeito. Um contexto em que, na debilidade do pensamento se encontra o potencial de enquadramento e subordinação a uma autoridade qualquer. Para além do sujeito se manter distante do pensamento autônomo, ele se situa aquém da individuação, ou seja, até mesmo o processo de socialização constitutivo do indivíduo como ser social sofre aniquilamento em sua substância: o sentido de universalidade. A debilidade do processo de individuação decorrente da ausência de experiências, no limite, gera

uma constituição deformada da subjetividade, a qual é constituída por uma consciência substancialmente prejudicada, denominada por Adorno de “consciência coisificada”.

Segundo Adorno (2006), pessoas de consciência coisificada e personalidade autoritária são pessoas possuidoras de caráter manipulador. Os possuidores de tal caráter distinguem-se pela extrema incapacidade de vivenciar experiências humanas em geral, em virtude de certa espécie de falta de emotividade, uma frieza e um realismo exagerado. São indivíduos totalmente indiferentes quanto ao conteúdo de suas ações, o que lhes interessa é a atividade em si, preocupam-se com a eficiência, em cumprir o que está programado. São pessoas que, de certa maneira, tornaram-se iguais às coisas e tornaram os outros também iguais a coisas, gerando, em última instância, a dissolução da consciência moral do sujeito.

A consciência coisificada, em grande medida, se impermeabiliza no que se refere às transformações ocasionadas pelas contradições da realidade. Segundo Adorno (2006, p.132), ela “é sobretudo uma consciência que se defende em relação a qualquer vir-a-ser, frente a qualquer apreensão do próprio condicionamento, impondo como sendo absoluto o que existe de um determinado modo”.

Adorno alerta para um aspecto no processo de socialização do indivíduo que potencialmente promove a formação da consciência coisificada, a saber, a severidade da educação baseada na força. Essa forma de educação tende a gerar indivíduos indiferentes.

Essa idéia educacional da severidade, em que irrefletidamente muitos podem até acreditar, é totalmente equivocada. A idéia de que a virilidade consiste num grau máximo da capacidade de suportar a dor de há muito se converteu em fachada de um masoquismo que – como mostrou a psicologia – se identifica com muita facilidade ao sadismo. O elogiado objetivo de ‘ser duro’ de uma tal educação *significa indiferença* contra a dor em geral. No que inclusive, nem se diferencia tanto a dor do outro e a dor de si próprio (ADORNO, 2006, p.128, grifo meu).

A educação severa, baseada na força, garante a adaptação do indivíduo à hostilidade. A força que serve para controlar o indivíduo por meio da passividade da adaptação traz, em seu reverso, a mesma força para exigir do outro o controle que a ele é imposto. A dureza de comportamento imposta ao sujeito remete-o à impossibilidade da experiência da dor, sua, e,

consequentemente, do outro. Instaura-se uma identificação sado-masoquista como única forma de viver as relações, pois “quem é severo consigo mesmo adquire o direito de ser severo também com os outros, vingando-se da dor cujas manifestações precisou ocultar e reprimir” (ADORNO, 2006, p.128).

O medo e seu conseqüente sofrimento são condições de humanidade e seu impedimento significa aniquilamento da experiência, distanciamento de sua dor e da do outro. A vivência do medo traz, em si, a capacidade de convívio com o outro e a própria condição de universalidade. O medo faz parte da relação com a realidade, pois causa insegurança ao apresentar diferenças e semelhanças entre os indivíduos. As possibilidades que compõem o real não são certezas a serem vividas, mas experiências improváveis na relação com o outro. Esse outro significa não apenas limites e obstáculos para a realização dos desejos do sujeito, mas é, também, potencial de prazer. A qualidade e a intensidade do vínculo entre os indivíduos são fundamentais, sua fraqueza é também enfraquecimento da condição humana.

Nesse sentido, afirma Adorno (2006), a indiferença pelo outro gera a mutilação do espírito e embasa a constituição de indivíduos com a consciência coisificada e personalidades autoritárias. Já à época de Adorno, essa conformação da subjetividade se fazia presente no espírito social. Atualmente, a coisificação demonstra ganhar cada vez mais força, engendrando indivíduos incapazes de saber da tragicidade de sua existência permeada pela descontinuidade, pela incompletude, esse misto de estranhamento em relação ao desconhecido, mas, ao mesmo tempo, reconhecimento do semelhante. É isso que compõe a condição humana e a subjetividade. O inesperado, o que causa espanto se transforma em risco para a racionalidade capitalista que, na manutenção do sempre igual, mantém a ordem dos desejos possíveis de serem realizados.

Na manutenção do *status quo*, a relação do sujeito com a técnica torna-se elemento de coesão. Nesse aspecto, é explicitado a estreita articulação entre a constituição subjetiva e a sociedade, pois, no contexto que a tecnologia alcança elevado grau de desenvolvimento, são produzidas “pessoas tecnológicas”, pessoas extremamente afinadas com a tecnologia. Segundo Adorno, “na relação atual com a técnica existe algo de exagerado, irracional e patogênico” (2006, p.132). A relação irracional do indivíduo com a técnica é uma expressão da coisificação de sua consciência. Essa relação é intensificada graças ao ilimitado fascínio com as descobertas tecnológicas e informáticas.

Isto se vincula ao “véu tecnológico”. Os homens inclinam-se a considerar a técnica como sendo algo em si mesma, um fim em si mesmo, uma força própria, esquecendo que ela é a extensão do braço dos homens. Os meios – e a técnica é um conceito de meios dirigidos à autoconservação da espécie humana – são fetichizados, porque os fins – uma vida humana digna – encontram-se encobertos e desconectados da consciência das pessoas (ADORNO, 2006, p.132).

Justamente pela obliteração de que a tecnologia é o braço prolongado do homem, sua utilização se torna irracional. As grandes descobertas, os avanços da ciência deveriam ser elementos que acrescentariam qualidades ao ser humano. Todavia, a autopreservação da espécie torna-se um fim em si mesmo, perdendo sua dimensão de humanização e se convertendo em seu contrário: um elemento de desumanização do homem. O resultado de uma relação assim configurada é a dominação da subjetividade pela “fetichização da tecnologia”. Os meios, a técnica são fetichizados porque os fins, uma vida humana digna, encontram-se obliterados na consciência das pessoas, como afirmou Adorno.

De acordo com Adorno (2006, p.133), “no tipo com tendências à fetichização da técnica, trata-se simplesmente de pessoas incapazes de amar”, pessoas frias, no sentido de que possuem um relacionamento afetivo insuficiente com outras pessoas. Pode-se inferir que a debilidade desta relação resulta em incapacidade de sentir o elevado amor à humanidade, o sentimento que une as pessoas em sociedade. O sentimento que ainda sobrevive nas pessoas, elas usam-no em coisas materiais, pois “o seu amor foi absorvido por coisas, máquinas enquanto tais” (p.133). Essa tendência está ligada ao conjunto da civilização: este é o “espírito” desse mundo. Trata-se de uma constituição de pessoas “profundamente indiferentes em relação ao que acontece com todas as outras, exceto o punhado com que mantêm vínculos estreitos e possivelmente por interesses concretos” (134).

Em sua configuração atual – e provavelmente há milênios – a sociedade não repousa em atração, em simpatia, como se supôs ideologicamente desde Aristóteles, mas na persecução dos próprios interesses frente aos interesses dos demais. *Isto se sedimentou do modo mais profundo no caráter das pessoas* (ADORNO, 2006, p.134, grifo meu).

A análise adorniana pode ser transposta para a contemporaneidade, momento em que o caráter humano está intensamente afetado pela indiferença com o outro. Não há identificação com o outro ser humano, os direitos, a liberdade e, essencialmente, a dor do outro não importam ao indivíduo singular, ele não se sente afetado, pois o sentimento de fazer parte de uma universalidade perde o sentido de humanidade e torna-se apenas uma ligação de subordinação à autoridade externa.

No desenvolvimento da sociedade, segundo Maar (2006), a ruptura da vinculação entre esclarecimento e liberdade, entre razão e emancipação, não se deve à ignorância, mas à “cumplicidade” entre o desenvolvimento da ciência e da cultura – as formas socialmente objetivadas da subjetividade – e a estrutura da dominação da formação social vigente, gerando uma aceitação que se dá objetivamente.

Em suma, a incapacidade de fazer experiências, em razão da extrema identificação com o existente, e o extermínio do diferenciado são expressivos e, ao mesmo tempo, constitutivos da consciência coisificada. Isso culmina num processo de indiferenciação da subjetividade via cultura administrada.

1.4 - Cultura administrada e indiferenciação

Na cultura hodierna, a civilização progrediu como dominação organizada, cujo domínio do homem pelo homem se eleva a dimensões incomensuráveis. Nesse âmbito, é ocultado a conseqüente intensificação entre progresso e ausência de liberdade.

Segundo Marcuse (1975), o fato de os indivíduos considerarem-se livres, pois “escolhem” suas mercadorias, “escolhem” seus governantes, “participam” desse governo, oculta a realidade em sua essência. Mediante o véu tecnológico, é camuflado o controle do aparelho produtivo e o preço humano dos benefícios e conforto concedidos aos indivíduos subordinados ao sistema. Os benefícios técnicos são utilizados como meio para efetuar a internalização da heteronomia. Os indivíduos são tão eficientemente manipulados que se sentem livres. É velado que essa liberdade é totalmente econômica e redundante em submissão à lei dos outros. “O que principiou como submissão pela força cedo se converteu em ‘servidão voluntária’ colaboração

em reproduzir uma sociedade que tornou a servidão cada vez mais compensadora e agradável ao paladar.”(MARCUSE, 1975, p.15).

Atualmente, a força técnica se tornou uma grande “máquina” que funde política, economia, cultura, inclusive educação, nesse grande todo racional. Segundo Marcuse (1975), sob a promessa de progresso para tornar a vida do homem melhor, atenuar as forças naturais destrutivas, esse todo se tornou a própria máquina de destruição dentro de um sistema de exploração e repressão. A produção de bens supérfluos e destrutivos significa mutilações à subjetividade do homem, pois essa é uma produtividade agressiva, beligerante.

Nem a mecanização e padronização da vida, nem o empobrecimento mental, nem a crescente destrutividade do atual progresso fornecem bases suficientes para pôr em dúvida o “princípio” que tem governado o progresso da civilização ocidental. O contínuo incremento da produtividade tornou cada vez mais realista de um modo constante, a promessa de uma vida ainda melhor para todos (MARCUSE, 1975, p.27).

A união entre liberdade e servidão tornou-se “natural” e um veículo de progresso. A liberdade é sintetizada pela prosperidade, a qual nada mais é que uma produtividade que necessita de novas saídas para o consumo e para a destruição. Civilização, cultura, torna-se sinônimo de progresso técnico. À medida que a civilização passa a excluir a contradição inerente ao ideal e ao real, ou seja, deixa de reconhecer a contraposição entre a idéia de emancipação e seus limites históricos presentes na própria civilização, promove-se uma cultura que se torna independente da civilização, enaltecendo, ilusória e subjetivamente, a civilidade que não se realizou objetivamente. Como analisaram Horkheimer e Adorno (1985), o germe para a regressão e barbárie, ou seja, a dimensão destrutiva do progresso, contido na sociedade deve ser continuamente refletido e combatido.

A relação com a cultura encerra conflitos que não são fáceis de serem articulados, pois a mesma mediação que possibilita a constituição do indivíduo, numa formação autônoma, também pode trazer seu oposto. A partir da análise da cultura feita pelos frankfurtianos, em especial Horkheimer e Adorno (1985), pode-se afirmar que os indivíduos tornam-se alienados quando a mediação da cultura está impregnada pelo ajustamento, pela adaptação cega ao real instituído, promovendo a fusão entre sujeito e objeto. A identidade absoluta entre indivíduo e

sociedade resulta num processo de homogeneização, nesse caso, o indivíduo se identifica com o processo civilizatório que visa apenas a dominação. Nas palavras de Horkheimer e Adorno (1985): “O eu integralmente capturado pela civilização se reduz a um elemento dessa inumanidade, à qual a civilização desde o início procurou escapar”(p.42). A subordinação quase absoluta da vida à autoconservação configura a irracionalidade e a recaída do eu à mera natureza.

A perpetuação de tal irracionalidade é garantida, em grande medida, pelo entrelaçamento entre a racionalidade instrumental e o ideal burguês de civilização, ideal que progressivamente anula o interesse pela vida em comum. O sujeito cada vez mais se volta para si mesmo, perdendo de vista a comunhão da vida em sociedade. Os indivíduos aceitam a racionalidade instrumental e a cultura de massas, pois nelas são ensinadas as normas de conduta que os indivíduos precisam para se ajustarem à vida monopolizada. Segundo Adorno (2003a), no artigo *Esquema da cultura de massa*, o que tal cultura faz é criar no indivíduo a sensação de precisar dessas normas como um “salvo-conduto”, pois só assim se sentem vivos e não seres à margem da sociedade.

As pessoas dizem sim à cultura de massas pois sabem, ou pressentem, que aqui se ensinam as normas de conduta de que precisam como salvo-conduto para a vida monopolizada. Tal salvo-conduto só é válido quando pago em sangue, cedência de vida como um todo, em obediência apaixonada à coação que se odeia. Por isto, e não devido à “estupidificação” das massas [...] a cultura de massas é tão imprescindível (ADORNO, 2003a, p.91).

Adorno (1991) ressalta, também no texto *De la relación entre sociología e psicología*, que a adesão do sujeito à vida monopolizada não se produz meramente pela realidade econômica, pelo simples desejo de lucro. A adesão resulta também de uma angústia mediada pelo temor de expulsão da sociedade, angústia que há muito foi interiorizada pelo sujeito, “se converteu, historicamente, em sua segunda natureza” (1991, p.143).¹¹ De forma irracional foram amalgamadas “a antiga angústia frente a aniquilação física com a angústia, muito mais tardia, de

¹¹ “Se ha convertido históricamente en su segunda naturaleza” (ADORNO,1991 p.143).

deixar de fazer parte da associação social que cerca os seres humanos em lugar da natureza”(1991, p.143).¹²

Essa angústia é imanentemente social, é gerada pela racionalidade do sistema que exige de seus membros, além da reprodução de si próprio, que eles mesmos se alienem à medida que devem se adaptar de forma irracional a uma objetividade centrada nos interesses particulares do capital. Essa falsidade objetiva triunfa sobre o sujeito e sua subjetividade, uma vez que “a irracional coerência lógica em termos sociais se torna também individualmente irracional” (ADORNO, 1991, p.159).¹³ O indivíduo procura integrar seu comportamento à racionalidade social para ser funcional a essa realidade, afinal, ele precisa se sentir parte desse todo. Na maioria das situações, as ações do sujeito já estão predeterminadas e sua “autonomia” restringe-se a decidir apenas os pequenos detalhes do processo. Segundo Horkheimer e Adorno (1985): “Nada pode ficar de fora, porque a simples idéia de ‘fora’ é a verdadeira fonte da angústia” (p.29). A angústia é gerada pelo medo de não se enquadrar nos padrões sociais, ser o ‘diferente’, pois isso significa ser irracional. Essa angústia fomenta a inserção e submissão cega ao grupo e a negação de possíveis diferenciações.

A organização social estabelecida administra a cultura de forma a gerar no indivíduo a disposição para a aceitação, para a identificação com o estabelecido, ocorrendo uma “falência da cultura” (ADORNO, 2006, p.164), significando, no limite, a causa objetiva para a produção da barbárie. Adorno compreende por barbárie uma civilização que estando no:

[...] mais alto desenvolvimento tecnológico, as pessoas se encontrem atrasadas de um modo peculiarmente disforme em relação a sua própria civilização – e não apenas por não terem em sua arrasadora maioria experimentado a formação nos termos correspondentes aos conceitos de civilização, mas também por se encontrarem tomadas por uma agressividade primitiva, um ódio primitivo ou, na terminologia culta, um impulso de destruição, que contribui para aumentar ainda mais o perigo de que toda esta civilização venha a explodir, aliás uma tendência imanente que a caracteriza (2006, p.155).

¹² “la antigua angustia ante la aniquilación física con la angustia, mucho más tardía, de dejar de formar parte de la asociación social que rodea a los seres humanos en lugar de la naturaleza” (ADORNO, 1991, p.143).

¹³ “La irracional coherencia lógica en términos sociales se torna también individualmente irracional” (ADORNO, 1991, p.159).

Atualmente, a barbárie expressa-se pela imposição de uma organização social que impede a autonomia e a consciência, antes, conforma uma consciência coisificada, a qual não admite o diferente nem a crítica. Essa pressão social sobre os indivíduos reforça a tendência à identificação extrema com o real, o ajustamento e a impossibilidade de diferenciação. Dessa forma, o totalitarismo da sociedade transcende o contexto de Auschwitz e se expressa no desenvolvimento da sociedade capitalista, manifestando-se pelo condicionamento social a que os sujeitos são submetidos mediante os produtos da indústria cultural, a educação, a linguagem e o próprio pensamento.

A constituição do indivíduo é produto da sua capacidade em distinguir-se dos demais e do meio social em seu processo de individuação. Nesse processo, com o discernimento “entre pensamentos e sentimentos próprios e alheios, surge a distinção do exterior e do interior, a possibilidade de distanciamento e identificação, a consciência de si e a consciência moral” (HORKHEIMER e ADORNO, 1985, p.175). Na constituição da consciência, afirmam Horkheimer e Adorno (1985), a imagem recebida do mundo é dirigida pelo entendimento, por meio do qual o sujeito reflete e decide sobre o verdadeiro objeto e o fato dado pelos sentidos.

Em *Crítica da razão pura*, Kant (1999a) demonstra que o conhecimento surge de duas fontes da alma. A primeira consiste na capacidade de receber as representações (intuição) e a segunda ao poder de conhecer por meio de tais representações (conceito). Na primeira o objeto é dado, na segunda ele é pensado em relação à representação. “A nossa natureza é constituída de um modo tal que a intuição não pode ser senão sensível, isto é, contém somente o modo como somos afetados por objetos. Ao contrário, o entendimento é o poder de pensar a intuição sensível”(KANT, 1999a, p.57). Assim, as representações que nos são dadas e nas quais somos passivos correspondem ao fenômeno, ao mundo sensível, ao passo que as coisas subjacentes aos fenômenos, ou seja, as coisas em si, pertencem ao mundo inteligível, o qual serve de base ao mundo sensível.

Desenvolvendo o raciocínio, Kant (1999b, p.247) distingue que acima do entendimento (*Verstand*), e de tudo que o mundo sensível proporciona, está a razão (*Vernunft*) como pura atividade, a qual ultrapassa tudo o que a sensibilidade possa fornecer ao entendimento. Ao passo que o mundo inteligível é regido por leis fundamentadas somente na razão, o mundo sensível é guiado pelos sentidos. O homem pertence ao mundo sensível, ficando submetido às leis naturais, aos sentidos, desejos e inclinações. Por outro lado, como pertencente também ao

mundo inteligível, deve considerar a si mesmo como inteligência, reconhecer-se submetido à razão que, na idéia de liberdade, contém a autonomia da vontade e agir sob imperativos.¹⁴

Fundamentados pelo pensamento kantiano, Horkheimer e Adorno (1985) demonstram que o indivíduo constrói seu mundo interior a partir daquilo que a realidade externa lhe oferece aos sentidos, em que, paulatinamente, esse externo é convertido em internalidade, mas não intocada como antes, mas transformada pelo pensamento e pela percepção do indivíduo.

Para refletir a coisa tal como ela é, o sujeito deve devolver-lhe mais do que dela recebe. O sujeito recria o mundo fora dele a partir dos vestígios que o mundo deixa em seus sentidos: a unidade da coisa em suas múltiplas propriedades e estados; e constitui desse modo retroativamente o ego, aprendendo a conferir uma unidade sintética, não apenas às impressões externas, mas também às impressões internas que se separaram pouco a pouco daquelas.[...] A profundidade interna do sujeito não consiste em nada mais senão a delicadeza e a riqueza do mundo da percepção externa (HORKHEIMER e ADORNO, 1985, p.176).

Quando esse entrelaçamento entre exterior e interior é rompido, o “eu” se petrifica no registro positivista de dados, sem nada acrescentar. Assim, não se distingue do exterior, apenas o repete. Para Horkheimer e Adorno (1985): “A distinção ocorre no sujeito que tem o mundo exterior na própria consciência e, no entanto, o conhece como outro. É por isso que esse refletir, que é a vida da razão, se efetua como projeção consciente” (p.176). Porque a reflexão rompe o poder da imediaticidade e penetra na coisa negando a aparência. O anti-semitismo, para os autores, exemplifica a ausência de reflexão. Eles explicam que o sujeito perde a reflexão em relação ao objeto da realidade ao não devolver a ela o que recebeu, empobrecendo seu interior. O sujeito, “como não reflete mais o objeto, ele não reflete mais sobre si e perde assim a capacidade

¹⁴ De acordo com Kant (1999b), as ações derivadas da razão, mediante a faculdade da vontade, são expressas por imperativos. Imperativos, assim, são mandamentos da razão que obrigam a faculdade da vontade a se dirigir pelo dever. “Todos os imperativos se exprimem pelo verbo dever (*sollen*)” (p.218). Os imperativos ordenam hipotética ou categoricamente: “Os hipotéticos representam a necessidade prática de uma ação possível como meio de alcançar qualquer outra coisa que se quer (ou que é possível que se queira). O imperativo categórico seria aquele que nos representasse uma ação como objetivamente necessária por si mesma, sem qualquer outra finalidade. [...] No caso de a ação ser apenas boa como meio para qualquer outra coisa, o imperativo é hipotético; se a ação é representada como boa em si, por conseguinte, como necessária numa vontade em si conforme a razão como princípio dessa vontade, então o imperativo é categórico” (KANT, 1999b, p.218-219). O imperativo categórico pode ser chamado de imperativo da moralidade, o qual Kant formula no seguinte princípio: “*Age somente segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*” (1999b, p.223).

de diferenciar”. Ao invés de se guiar pela consciência moral, o indivíduo, com “o próprio eu rompido consigo mesmo, agarra o que se lhe oferece e insere-o em seu tecido mítico, com total indiferença por suas peculiaridades. O ciclo fechado do que é eternamente idêntico torna-se o sucedâneo da onipotência” (HORKHEIMER e ADORNO, 1985, p.176-177).

A questão é que tais processos presentes no sujeito patológico anti-semita tendem a tornar-se inerentes ao espírito humano, ameaçando dominar absolutamente a cultura. A cultura submetida à racionalidade econômica confere ao poder externo um teor de proteção e autoridade. Diante disso, a subjetividade se constitui fragilizada pelo sentimento de submissão a uma autoridade exterior e, em virtude de sua debilidade interna, o sujeito não critica, reflete, ou nega essa autoridade, apenas a aceita.

Na correlação entre cultura e indivíduo, a administração da sociedade tem forjado uma subjetividade que se ajusta à objetividade. O sujeito não se diferencia do social, antes, se funde a ele, numa equalização quase absoluta. A adaptação é parte constitutiva da socialização, momento em que o indivíduo se espelha em outro homem, porém, ao se tornar elemento absoluto se rende à homogeneização. Segundo Adorno (1991), essa forma de administração social afeta não só o comportamento do sujeito para com o mundo, mas, principalmente, do sujeito como tal, pois “quanto mais ajustado à realidade se torna, mais se converte em coisa” (p.164).¹⁵ O sujeito se transforma em uma maquinaria da produção social, a qual se prolonga em seu interior - sua subjetividade -, que degenera em afirmatividade e em indiferenciação, pois sua individuação limita-se ao ajustamento, ao comportamento cristalizado e aceito pela cultura.

Portanto, quando o sujeito não efetua o processo de individuação como diferenciação, a formação de um ego autônomo é obstruída. Segundo Adorno (1991): “Ao revogar a diferenciação chamada ego, a análise se converte no último que queria ser: um fragmento de regressão. Pois o essencial não é o abstratamente repetido, mas o universal enquanto diferenciado” (p.203).¹⁶ Porque o indiferenciado é um fragmento de dominação que se molda à coisificação imperante. Em suma, a revogação da diferenciação constitui uma subjetividade marcada pela indiferenciação, entendida como a identidade cega com a cultura administrada e sua

¹⁵ “[...] cuanto más ajustado a la realidad se vuelve, tanto más se convierte en cosa” (ADORNO, 1991, p.164).

¹⁶ “Al revocar la diferenciación llamada yo, el análisis se convierte en lo último que quería ser: un fragmento de regresión. Pues lo esencial no es lo abstractamente repetido, sino lo general en tanto que diferenciado” (ADORNO, 1991, p.203).

racionalidade. Esse processo não pode ser desvinculado do desenvolvimento dos princípios burgueses capitalistas, pois estes dependem da exclusão da diferença.

O gradual processo de indiferenciação produz a crescente desumanização do homem. Semelhante declínio é configurado dentro do modo de produção da sociedade, ele se relaciona diretamente à forma que as relações entre os seres humanos assumem dentro desse contexto determinado. Horkheimer (2000) enfatiza que, na mesma proporção em que o conhecimento técnico expande incontavelmente o horizonte do pensamento e da ação humanas, há, proporcionalmente, uma redução da autonomia do sujeito. A diminuição da autonomia humana é expressa na redução de sua capacidade crítica e de resistência ao crescente mecanismo de manipulação. “Assim, o progresso ameaça anular o que se supõe ser o seu próprio objetivo: a idéia de homem” (HORKHEIMER, 2000, p.10).

Nessa racionalidade, a cultura é convertida em pseudocultura, uma vez que a cultura é transmutada apenas em instrumento de enquadramento do sujeito à ordem econômica, aniquilando o sentido de negação, de estranhamento, de espanto, em suma, de diferenciação que funda a condição humana. Sob a pseudocultura, são impostas ao indivíduo a identificação com a ordem estabelecida e o reconhecimento dela como autoridade. Nesse âmbito, a falsa consciência, a consciência coisificada, substitui a consciência moral. Ressalta-se que “a consciência moral consistia para o ego em devotar-se ao substancial no mundo exterior, na capacidade de fazer seu o verdadeiro interesse dos outros. Essa capacidade é a aptidão à reflexão enquanto síntese da receptividade e da imaginação” (HORKHEIMER e ADORNO, 1985, p.185).

Mediante instrumentos ideológicos, a pseudocultura efetua a substituição da reflexão pela simples inserção e contribuição ao aparelho econômico. A ideologia age no sentido de acomodar o indivíduo à realidade social e econômica sem maiores resistências. Isso porque, segundo Horkheimer e Adorno (1973e), a ideologia, como idéias que chegam ao indivíduo por meio da cultura, é uma consciência objetivamente necessária e, ao mesmo tempo, falsa, verdade e inverdade. Tal consciência pertence a uma sociedade de economia de mercado a qual se ergue e se alimenta de relações abstratas em que não se pode transparecer sua verdade.

Com efeito, a Ideologia é justificação. Ela pressupõe, portanto, quer a experiência de uma condição social que se tornou problemática e como tal reconhecida mas que deve ser defendida, quer, por outra parte, a idéia de justiça

sem a qual essa necessidade apologética não subsistiria e que, por sua vez, se baseia no modelo de permuta de equivalentes (HORKHEIMER e ADORNO, 1973e, p.191).

A ideologia é, essencialmente, uma necessidade objetiva, como afirmou Helvécio (Apud, HORKHEIMER e ADORNO, 1973e, p.187): “As nossas idéias são uma conseqüência necessária da sociedade em que vivemos”. As ideologias refletem e, por sua vez, repercutem sobre a realidade social. A crença burguesa de que é suficiente pôr a consciência em ordem para que a sociedade fique ordenada, constitui a própria essência da ideologia que, originalmente, tinha como propósito o predomínio da razão na organização social. Ocorre que a relação de tensão entre as idéias e a realidade, o ser e o vir-a-ser, se desfaz e a ideologia se prende à realidade transformando-se em verdade realizada. Nesse processo, a ideologia impede a reflexão sobre o próprio real e o discernimento pelo homem do movimento histórico.

A conversão da ideologia em realidade posta a torna confirmação e acomodação à ordem vigente. A consciência marcada pela realidade dada deixa para trás o vir-a-ser, a promessa de realização, e se fixa apenas na aceitação do momento particular, reconhecendo nesse particular a totalidade.

A sociedade estabelecida é uma sociedade baseada no sistema de produção capitalista, o qual vende a ilusão da troca entre equivalentes. Sistema que necessita fundamentar e justificar racionalmente a irracionalidade que lhe é própria. A sociedade burguesa capitalista nasce com ideais de liberdade, igualdade e fraternidade que, em seu desenvolvimento ulterior, não se cumprem, configurando “uma condição social que se tornou problemática”, mas que deve ser justificada. Nesse sentido, a ideologia integra o indivíduo às forças heterônomas da sociedade, cuja expressão maior é a administração da cultura, resultado último da identidade autoconservadora entre o particular e o universal administrado totalitariamente.¹⁷ Numa configuração que associa o máximo de individualismo e uma relação instrumental com o mundo, promove-se o declínio do próprio indivíduo. Aí, a subjetividade empobrece, pois a formação da consciência moral perde o elemento de reflexão e se converte em absorção de tipos sociais

¹⁷ Em virtude do modo segundo o qual organizou a sua base tecnológica, a sociedade tende a tornar-se totalitária. Para Marcuse (1973), totalitária “não é apenas uma coordenação política terrorista da sociedade, mas também uma coordenação técnico-econômica não terrorista que opera através da manipulação das necessidades por interesses adquiridos. Impede, assim, o surgimento de uma oposição eficaz ao todo” (p.24-25).

conformistas. Para Horkheimer e Adorno (1985): “Não é possível dar uma solução ao conflito pulsional em que se forma a consciência moral. Em vez da interiorização do imperativo social [...] tem lugar uma identificação pronta e imediata com as escalas de valores estereotipadas” (p.185). O resultado é uma subjetividade desprovida do poder de juízo e discriminação.

Segundo Horkheimer e Adorno (1985), na era das grandes corporações os conflitos que promovem a constituição subjetiva do indivíduo não precisam se efetuar sob a dolorosa dialética interna da consciência moral, da autoconservação e dos instintos primitivos. Essa tensão é anulada pela racionalidade da própria sociedade. As decisões, na esfera profissional, são tomadas pela hierarquia social (que vai das associações até a administração social), e na esfera privada, o esquema da cultura de massas molda seus consumidores apropriando-se “de seus últimos impulsos internos” (p.190). Nesse sentido:

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. A orientação economicamente determinada da sociedade em seu todo [...] provoca a atrofia dos órgãos do indivíduo que atuavam no sentido de uma organização autônoma de sua existência.[...] A irracionalidade da adaptação dócil e aplicada à realidade torna-se, para o indivíduo, mais racional do que a razão (HORKHEIMER e ADORNO, 1985, p.190).

A produção de um sujeito autônomo, crítico, torna-se um empecilho à organização da sociedade vigente, a qual, para sua manutenção, necessariamente precisa de indivíduos ajustados e acríticos. Ao indivíduo, a coisificação e a indiferenciação aparecem como uma realidade indestrutível. Adaptar-se a uma aparência petrificada se torna a norma, uma realidade que se perpetua graças, justamente, a essa adaptação. Para Horkheimer e Adorno (1985, p.191): “O senso de realidade, a adaptação ao poder, não é mais resultado de um processo dialético entre sujeito e a realidade, mas é imediatamente produzido pela engrenagem da indústria”. Caracteriza-se, assim, um processo de liquidação do sujeito. Nisso reside a racionalidade administrada, a qual é contrária à emancipação humana.

Todo o sistema totalitário da organização social vigente, segundo Horkheimer e Adorno (1985), “tem um fundamento especificamente econômico: o disfarce da dominação na

produção”, isso porque a apropriação do trabalho do outro deve ser justificada encobrando a “natureza rapinante do sistema econômico em geral” (p.162). Assim, a cultura torna-se completamente subordinada aos ditames do sistema capitalista de produção, o que se reflete na constituição do indivíduo sob este modo de produção.

CAPÍTULO II

CAPITALISMO, FETICHISMO E SUBJETIVIDADE

A crise da razão se manifesta na crise do indivíduo, por meio da qual se desenvolveu. A ilusão acalentada pela filosofia tradicional sobre o indivíduo e sobre a razão – a ilusão da sua eternidade – está se dissipando. O indivíduo outrora concebia a razão como um instrumento do eu, exclusivamente. Hoje ele experimenta o reverso dessa autodeificação. A máquina expeliu o maquinista; está correndo cegamente no espaço. No momento da consumação, a razão tornou-se irracional e embrutecida, o tema deste tempo é a autopreservação, embora não exista mais um eu a ser preservado. Em vista dessa situação, cabe-nos refletir sobre o conceito de indivíduo.

HORKHEIMER

O trabalho é condição ontológica do homem, isto é, consiste em condição de sua existência. O produto do trabalho é expressão da consciência humana, representa sua objetivação no mundo material, ou seja, na objetividade. É o momento em que o homem vê a si mesmo no mundo, constituindo-se em fator de reconhecimento de sua humanidade e de sua liberdade. É o trabalho que constitui o homem em sentido universal e histórico (MARX, 1983). Assim, mediante sua ação no mundo o homem se diferencia da natureza e nega sua animalidade. Nesse movimento, a realidade externa, o outro social, é negada como pura exterioridade e passa a constituir a consciência humana. Desse modo, o trabalho expressa, e é expressão, da relação de dependência recíproca entre indivíduo e sociedade, pois à medida que o homem se exterioriza, isto é, se objetiva no mundo, é erigida a realidade social, a qual passa a compor o indivíduo. Nesse sentido, a consciência é fruto do trabalho expresso nas relações sociais, numa relação dialética entre sujeito e sociedade determinante para a construção da subjetividade.

Nessa perspectiva, refletir sobre a subjetividade pressupõe analisá-la em relação às transformações objetivas históricas do modo de produção da vida humana. Nessa relação, o advento do capitalismo, concomitante à emergência da sociedade burguesa, a sociedade moderna, generaliza a divisão social do trabalho em material e intelectual. O modo de produção capitalista

consolida-se como sistema produtor de mercadorias, cujos elementos constitutivos, basicamente, são a intensificação do trabalho parcelar e a fragmentação das funções. À medida que se expande a separação entre elaboração e execução no processo de trabalho, configura-se a vigência do trabalho alienado e estranhado. A constituição do homem passa a se subordinar às relações materiais de produção fragmentadas e opacas, que originam um processo de velamento e obscurecimento da consciência individual e coletiva do sujeito.

Ao longo dos séculos, o modo capitalista de produção tem modificado sua estrutura sob o ideário da liberdade e da autonomia humanas. Nesse sentido, atualmente, há uma supervalorização do indivíduo, tornando a subjetividade um dos fatores mais visados na contemporaneidade. A questão é em que sentido se pauta semelhante valorização, pois, apesar de tantas promessas e condições para a autonomia, o que a realidade expressa é um indivíduo progressivamente aprisionado ao mercado econômico, espaço em que as reorganizações do capital sobre o trabalho concorrem para o atrofiamiento da subjetividade autônoma.

Nesse sentido, é preciso pensar a subjetividade vinculada ao modo concreto de produção da objetividade, uma vez que o sujeito é constituído de acordo com a racionalidade que impera na sociedade. Nesse âmbito, a subjetividade é conjugada em conformidade com uma razão transmutada em ciência voltada para a produtividade, resultando em acentuado processo de desumanização do sujeito. Aparentemente, o processo de produção é mais “humano” hoje do que no tempo de Marx no que se refere ao esforço físico do trabalhador. Todavia, apesar do aparato produtivo, em grande parte, basear-se num maquinário que exige “menos” esforço físico, o dispêndio mental de energia desgasta sobremaneira o trabalhador; assim como a utilização de tal maquinário não é uma condição universal dos trabalhadores. A questão é que o trabalhador permanece alheio no que tange a seu desenvolvimento humano, ético e moral. Para a compreensão desse processo, há que se deslindar as contradições da própria substância do conceito de subjetividade.

2.1 – Conceito de subjetividade

Segundo Mezan (2002), a idéia de subjetividade pode ser entendida pelo menos de duas maneiras: como “experiência de si”, e como “condensação de uma série de determinações”. No primeiro caso, o sujeito é o centro do processo, no sentido de ter consciência de suas

vivências, cujo conjunto constitui a subjetividade no aspecto mais imediato (MEZAN, 2002, p.258). Ainda que, de acordo com a psicanálise, tais vivências não sejam absolutamente conscientes ao sujeito, já que existem também os processos inconscientes, os quais co-determinam, por vezes de modo amplo e intenso, as experiências. Nesse caso, o individual é que determina o sentido de suas vivências.

No segundo sentido, como afirma Mezan (2002), pode-se dizer que as vivências mudam a direção, não é mais do eu para o mundo, mas do mundo para o eu, uma vez que a subjetividade também é resultado de processos extra-individuais que começam antes e vão além dela. Por isso pode-se concebê-la como “condensação” de determinações que se situam aquém ou além da experiência de si, e que, de algum modo a conformam, ou pelo menos designam certos limites e condições. Fatores externos se amalgamam engendrando uma organização subjetiva que significará as experiências individuais.

Para compreender o conceito de subjetividade, deve-se distinguir três planos: o singular, o universal e o particular.

O singular é aquilo que é único, pessoal, intransferível, o que faz de mim um sujeito e do meu vizinho um outro, porque nem ele nem eu podemos dividir, sob esse aspecto, o que quer que seja. É o território da biografia, das escolhas, das paixões, dos atos individuais; cada ato soma-se aos anteriores e com eles se amalgama, de modo a constituir cada pessoa como *aquela que é* e não outra. Já o universal é aquilo que compartilhamos com todos os demais humanos: a linguagem, a capacidade de inventar, as necessidades básicas, o fato de sermos mortais e sexuados, de podermos amar e odiar, etc. Nesse segundo plano, o que condiciona a subjetividade é o próprio da espécie, e, para o psicanalista, entre esses predicados se contam a presença das pulsões, a necessidade de investir objetos psíquicos, a existência das defesas, das fantasias e das diferentes partes do que Freud denominou “aparelho psíquico”.[...] Entre o que é especificamente meu e o que comparto com todos os demais humanos, existe a região do particular, isto é, do *próprio a alguns mas não a todos* (MEZAN, 2002, p.260, grifos do autor).

A subjetividade apresenta determinações que nascem na experiência singular de si, mas que escapam à mera individualidade. Ela é resultado de processos que começam antes dela, como os biológicos, e vão além, como os sociais, culturais e psíquicos – situados no plano universal. A subjetividade é construída no movimento contínuo de embates e contradições entre a

singularidade e a universalidade. No plano particular, está implícito que há elementos universais que se materializam de modos diversos, em virtude de aspectos ou condições contingentes. Nesse sentido, um aspecto deve ser enfatizado: a subjetividade como estrutura e como experiência de si depende, sobremaneira, do lugar social que ocupa o indivíduo, o que, nas sociedades de classes, implica saber se está do lado dos que produzem mais-valia ou dos que participam na sua apropriação (MEZAN, 2002, p.265).

A subjetividade, aqui, será abordada sob o aspecto de suas determinações históricas, sociais e culturais, na constante dialética entre individual e social, pois, acredita-se que, somente nessa correspondência pode-se apreender o conceito de subjetividade.

No âmago do processo da subjetividade, estão a semelhança e a diferença, pois ela é construída pela identidade e pela diversidade, num movimento de rupturas e continuidades, de afirmação e de negação das “experiências de si”, assim como das múltiplas “determinações”. Nesse sentido, a diferenciação é um aspecto fundamental, o qual se refere ao processo em que o sujeito se faz diferente ao negar o outro, o social, processo que só é possível mediante o conhecimento de si e sua semelhança com a universalidade. É a partir da negação do outro, pela consciência do diferente e do semelhante, que o sujeito se constitui.

Somente na relação com o “outro” o homem se reconhece como humano. O indivíduo se constitui quando se confronta com outro homem, o semelhante, e, ao mesmo tempo, outro homem que não ele, o diferente.

Só por meio da relação com o homem Paulo, como seu semelhante, reconhece-se o homem Pedro em si mesmo como homem. Com isso vale para ele também o Paulo, com pele e cabelos, em sua corporalidade paulínea, como forma de manifestação do gênero humano (MARX, 1983, p.57).

O outro representa a unidade de um diferente e, concomitantemente, representa a multiplicidade do gênero humano. Logo, o outro significa para o indivíduo uma imagem que o identifica e, simultaneamente, o diferencia dos demais seres humanos, num processo de diferenciação e singularização, conjuntamente com a universalização da humanidade. O processo de constituição humana, portanto, ocorre na relação com os outros indivíduos, em que o sujeito se identifica, se reconhece e, ao mesmo tempo, se diferencia, construindo seu eu.

O ponto fundamental é que a subjetividade é instituída socialmente. Ela é uma criação da sociedade, da mesma forma que a língua, os valores, ou os métodos de trabalho. Afinal, toda sociedade para sobreviver necessita produzir modos de socialização capazes de transformar os homens que nascem em membros deste ou daquele grupo e, posteriormente, transmitir os padrões socialmente aceitos e valorizados no plano dos costumes, das crenças, e das leis para a geração seguinte. Esse é o núcleo da individuação e a base da educação. Sem tais mecanismos as sociedades se extinguiriam. O movimento de individuação ocorre a partir das experiências propiciadas pela cultura, seu desenvolvimento pressupõe a emergência da individualidade.

No cerne da questão da subjetividade está a relação entre indivíduo e sociedade. Essa relação só pode ser considerada sob o prisma dos laços comuns e contraditórios entre esses elementos. É uma relação com antagonismos, embates e nexos aparentes e ocultos, portanto, de forma alguma é tranqüila e linear. Justamente da tensão e conflito entre o universo objetivo e o universo subjetivo, vida individual e vida coletiva são criadas e recriadas, tanto a vida individual quanto a vida social na determinação da subjetividade. Tais prerrogativas constituem a complexidade da relação entre indivíduo e sociedade. Nesse sentido, segundo a perspectiva de Adorno e Horkheimer (1973c), o campo subjetivo em exclusão à objetividade é ilusão, ideologia ou ambas:

[...] o desenvolvimento interior do homem e sua configuração do mundo externo dependem um do outro sendo uma ilusão querer criar um mundo de interioridade que não desse provas de sua existência atuando sobre a realidade exterior (HORKHEIMER e ADORNO, 1973 c, p.96).

Assim, o indivíduo não consiste numa existência em si mesmo, isolado da sociedade, inversamente, o indivíduo singular refere-se imediatamente ao universal e, se assim não fosse, careceria de sentido. O ser humano se constitui no campo da sociabilidade, da cultura, numa realidade em que se confronta subjetiva, mas também objetivamente, com outros homens. O indivíduo é expressão da sociedade que o constitui e essa não se constrói por si, é determinada a partir da produção e reprodução efetivada pelos indivíduos na realidade social, o que perfaz um movimento recíproco de instituído e instituinte entre as duas instâncias. Segundo Marx (1989a),

“*assim como a sociedade produz o homem enquanto homem assim ela é por ele produzida*” (p.194, grifos do autor).

O homem é constituído pela tensão entre a sua individualidade singular e a coletividade, conteúdos elaborados nos processos de subjetivação e objetivação, os quais perfazem um movimento conflituoso e contraditório em que a experiência da vida externa retorna à interioridade configurando o sentido de totalidade que permeia a subjetividade. Nessa medida, a elaboração da externalidade diz ao homem de sua universalidade. A contradição da condição humana se significa na luta contínua entre o que é interno e o que é externo, entre o desejo e a necessidade.

A essência humana está na contraposição vivida pelo homem como ser particular, individual, e como ser genérico, universal, condição que vive como ser social. Sua realização é individual, diferente dos outros homens, ao mesmo tempo em que faz parte de uma totalidade que tende a assemelhá-lo aos outros. No movimento de transformação do meio em espaço de desenvolvimento, mediante o trabalho, o contato com o outro leva o indivíduo de sua particularidade à universalidade de semelhanças e diferenças com todos os outros homens.

O que está em relevo é a indissociabilidade entre indivíduo e sociedade, enfatizando-se que a vida individual é um modo particular da vida social (coletiva), e a vida social um modo particular da vida individual. O indivíduo é um particular no qual a totalidade se expressa ao mesmo tempo em que a sociedade é a configuração de múltiplas particularidades que nela se refletem. O particular tem a universalidade em si, e o universal é expressão das partes, o que não significa que seja a mera soma de partes, porque estas se manifestam no universal.

Inversamente, o indivíduo humano singular – tão logo se reflete de alguma maneira sobre ele numa forma conceitual universal enquanto indivíduo, e não se tem em mente só o *esse aí qualquer* de um homem universal [*besonderen Menschen*] – transforma-se já num universal, à semelhança do que fica explicitado no conceito idealista de sujeito; até mesmo a expressão homem particular necessita do conceito genérico; se não fosse assim, careceria de sentido. Até mesmo os nomes próprios trazem implícita uma referência ao universal (ADORNO, 1995c, p.181).

O indivíduo é o ser social, um ser que, necessariamente, se constrói, se humaniza na relação com os outros indivíduos, essa é a base da dinâmica da sociabilidade humana. A

subjetividade designa o processo de formação do sujeito no decorrer de seu processo de individuação, quando ele se constitui como ser diferenciado do outro, mas formado na relação com este outro. Singular, mas constituído socialmente, e, por isso, numa composição individual mas não homogênea. Nessa relação, acredita-se que a idéia de subjetividade só pode ser pensada a partir do advento da sociedade burguesa, pois a partir desse momento o homem passa a se ver como ser que pode pensar em si mesmo e no mundo que o cerca, ou seja, ele tem a possibilidade de ser sujeito de sua história. Em tese, nesse contexto nasce o indivíduo calcado na autonomia e liberdade, o qual, por meio de sua individualidade, terá o domínio de seu destino.

2.1.1 – Indivíduo e individualidade

A definição de Boécio, pronunciada no século VI, considera *individuum* aquele que não pode ser subdividido e cuja predicação própria não se identifica com outras semelhantes (BOÉCIO, apud HORKHEIMER e ADORNO, 1973b, p.46). Em última instância, tal concepção nega a constituição histórica do indivíduo. Horkheimer e Adorno (1973b) contrapõem-se a esta concepção atomizada do indivíduo e afirmam que ele é, em verdade, socialmente mediado, à medida que o ser humano se constitui em suas relações com o outro – sua fonte de referência. Eles compreendem que:

A vida humana é, essencialmente e não por mera casualidade, convivência. Com esta afirmação, põe-se em dúvida o conceito do indivíduo como unidade social fundamental. Se o homem, na própria base de sua existência, é para os outros, que são os seus semelhantes, e se unicamente por eles é o que é, então sua definição última não é a da indivisibilidade e unicidade primárias mas, a de uma participação e comunicação necessárias com os outros. Mesmo antes de ser indivíduo o homem é um dos semelhantes, relaciona-se com outros antes de poder chegar à autodeterminação (HORKHEIMER e ADORNO, 1973b, p.47).

Horkheimer e Adorno demonstram, assim, que a singularidade do indivíduo somente adquire significado em relação ao contexto social, em sua correlação vital com outras pessoas, relações em que o indivíduo representa determinados papéis como semelhante de outros. “Em

conseqüência desses papéis e em relação com seus semelhantes, ele é o que é, filho de uma mãe, aluno de um professor, membro de uma tribo, praticante de uma profissão” (1973b, p.48).

Nessa medida, Horkheimer (2000) enfatiza que o indivíduo não significa apenas uma unidade biológica, um membro da espécie humana, mas, para além, significa um ser consciente de sua própria individualidade, que reconhece sua própria identidade; a partir de tal reconhecimento a subjetividade é engendrada. Para ele: “A individualidade pressupõe o sacrifício voluntário da satisfação imediata em nome da segurança, da manutenção material e espiritual da sua própria existência” (p.132), pois, sem tal sacrifício, o prazer momentâneo e efêmero é intensificado. O indivíduo é o homem cômico de que, para sua manutenção como ser social, é necessário abdicar da satisfação particular e imediata, pois ela contradiz a vida em comunidade.

A individualidade, segundo Palangana (1998), significa o que “constitui o indivíduo, que o singulariza, que o distingue, mas, ao mesmo tempo, não se encerra nele” (p.7). Para a autora, a individualidade é, inseparavelmente, social e individual, objetiva e subjetiva, fundada no modo como a sociedade se organiza, produz, se relaciona e na espécie de poder constituído. Nesse sentido, a individualidade não é uma essência que se constitui no sujeito separado, por conseguinte, a individuação não consiste em um processo de socialização isolado, ao contrário, é a singularização de alguém primordialmente social.

Em essência, a individualidade expressa a característica de ser sujeito. Na perspectiva adorniana (1995c), o sujeito é constituído no impulso dialético que nega continuamente o dado e o existente, num processo de destruição criadora. Segundo Merquior (1969), na obra *Arte e sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamin*, a unidade de espírito frankfurtiano refere-se ao pensamento negativo, assim como à negatividade dialética. Para este autor, a constituição do sujeito nessa concepção designa a antipositividade. “A essência criadora do homem se assimila ao pensamento do negativo. No ato crítico de recusa do existente, o indivíduo ascende ao plano da universalidade” (MERQUIOR, 1969, p.21). A recusa do real como dado imutável, efetuada sob a reflexão e a crítica, designa o conteúdo da individualidade.

Horkheimer (2000) enfatiza que o conceito de individualidade foi criado na Grécia antiga, contexto em que o indivíduo grego se formava na *pólis*, na cidade-estado. Para este autor, Aristóteles descreve o indivíduo como alguém que possui, ao mesmo tempo, a capacidade de autopreservação com a reflexão, a competência para dominar os outros sem perder a própria liberdade.

Na sociedade grega, é enfatizado que o antagonismo entre a individualidade e as condições sociais de existência humana é um elemento essencial da própria individualidade e da autonomia. A idéia de indivíduo é calcada sobre o conceito de autonomia, o qual tem seu nascedouro na Grécia helênica, com Sócrates e seu discípulo Platão, no momento em que o primeiro define a auto-suficiência, a autarquia, como o mais alto bem do homem. A autarquia socrática diz respeito a um ser que se faz na *pólis*, na comunidade, no bem comum. Justamente dessa compreensão do indivíduo é significado o sentido da individualidade, pois:

[...] a individualidade é prejudicada quando cada homem decide cuidar de si mesmo. À medida que o homem comum se retira da participação nos assuntos políticos, a sociedade tende a regredir à lei da selva, que esmaga todos os vestígios da individualidade. O indivíduo absolutamente isolado foi sempre uma ilusão. As qualidades pessoais mais estimadas, tais como a independência, o desejo de liberdade, a simpatia e o senso de justiça, são virtudes tão sociais quanto individuais. O indivíduo totalmente desenvolvido é a consumação de uma sociedade totalmente desenvolvida (HORKHEIMER, 2000, p.138).

A individualidade se afirma na consciência de si do homem como ser “político”, ser constituído na *pólis*, a qual significa o bem coletivo e a idéia de unidade entre aqueles que dela fazem parte. Apesar do vigor do conceito de indivíduo que floresceu na *pólis* grega, segundo Horkheimer (2000), o homem realmente emerge como indivíduo no surgimento da modernidade e da burguesia, no momento em que a sociedade começou a perder a coesão e o homem tornou-se consciente da diferença entre a sua vida e a coletividade aparentemente eterna. Nesse momento, o indivíduo abandona a relativização da alma imortal e se percebe mortal e concreto, necessitando compreender a natureza, a si mesmo e aos demais para sobreviver.

As relações sociais vão se tornando cada vez mais complexas, produzindo a relação com os demais homens em nível cada vez mais particular. Assim, mediante as novas condições de produção da vida, promove-se uma progressiva individualização. Essas condições atingem o cume do desenvolvimento com o advento da sociedade burguesa e o modo de produção capitalista. Para que este modo de produção se realize e se mantenha, é necessário um homem diferente do cristão da época feudal, o qual renunciava aos prazeres terrenos para conseguir sua salvação eterna. É necessário um homem que, acima de tudo, busque a compreensão de si e do

mundo que o cerca e não mais se acomode ao destino. Portanto, esse momento é a manifestação de um processo histórico que possibilita ao homem aparecer como ser independente, “autônomo”, isolado, quer dizer, “individualizado”. Ressalta-se que o indivíduo não é um ser isolado e independente do social, mas o processo histórico o converte em ser “individualizado”, pois era necessário que o indivíduo fosse “livre”, “autônomo”, independente, para, como afirmou Marx (1989a), poder oferecer-se como força de trabalho no mercado.

A idéia do indivíduo “autônomo”, independente, é extremamente funcional às relações de produção que então se desenvolviam. Nesse sentido, segundo Horkheimer e Adorno (1973b): “A própria forma do indivíduo é a forma de uma sociedade que se mantém viva em virtude da mediação do mercado livre, no qual se encontram sujeitos econômicos, livres e independentes” (p.53). O conceito de autonomia, fixado sob o ideal de liberdade, foi a pedra angular da sociedade burguesa, mas se diluiu na história, uma vez que seus elementos de contradição foram velados. A noção que predomina é a do indivíduo autônomo como ser independente da sociedade. Deve-se ressaltar que a idéia de indivíduo autônomo, tal como se consolidou historicamente, está circunscrita ao nascimento da sociedade burguesa.

Quando a ordem capitalista suplanta as relações feudais, o faz sob as idéias de liberdade, igualdade e fraternidade iluministas. O capitalismo se caracteriza, básica e fundamentalmente, segundo Hobsbawm (2004a), por uma economia de obtenção de lucro, livre iniciativa competitiva, e, em tese, igualdade de direitos e de oportunidades. A sociedade capitalista nasce com pretensões de realizar-se mediante o trabalho “livre” e anuncia um sistema produtivo supostamente capaz de atender desde as mais ínfimas até as mais complexas necessidades do homem, libertando-o da labuta e da miséria.

A classe burguesa é expressão do indivíduo então necessário à consolidação do modo de produção capitalista. Segundo Marx e Engels (1988), a condição *sine qua non* para o desenvolvimento da burguesia é a constante e reiterada revolução dos instrumentos de produção, o que gera a permanente renovação da vida individual e social.

Essa revolução contínua da produção, esse abalo constante de todo o sistema social, essa agitação e insegurança distinguem a época burguesa de todas as precedentes. Dissolvem-se todas as relações sociais antigas e cristalizadas, com seu cortejo de concepções e de idéias secularmente veneradas; as relações que as substituem tornam-se antiquadas antes de

terem um esqueleto que as sustente. Tudo o que era sólido e estável evapora-se, tudo o que era sagrado é profanado e os homens são, finalmente, obrigados a encarar com serenidade suas condições de existência e suas relações (MARX; ENGELS, 1988, p. 79).

O princípio que acompanha a burguesia e o capitalismo desde sua origem é este: tudo o que é “sólido e estável” se “evapora”, isto é, suas relações de produção estabelecem uma contínua revolução dos meios utilizados, das forças produtivas, transformando, concomitantemente, as relações sociais. O modo de produção mantém a mesma lógica, mas suas reorganizações o colocam cada vez em novas dimensões.

As reorganizações do modo de produção capitalista não podem ser dissociadas da dominação e transformação da natureza objetivando satisfazer as necessidades humanas, produzindo, assim, a subsistência do homem cada vez em patamares mais complexos e individualizados. Nesse âmbito, o conceito de mônada de Leibniz torna-se o modelo conceitual para o indivíduo na sociedade burguesa. Concepção enfatizada pelo liberalismo e a livre concorrência no desenvolvimento da produção capitalista. Desenvolvimento este que concorre para a constituição do pensamento afirmativo aos interesses mercantis, comprometendo radicalmente a individualidade. O velamento do antagonismo entre a individualidade e as condições econômicas e sociais da existência provoca, segundo Horkheimer (2000), o declínio do indivíduo e, conseqüentemente, de sua individualidade. No atual estágio da indústria cultural há uma exacerbação do individualismo sob uma pretensa valorização da individualidade que, a rigor, nada mais faz senão uniformizar gostos, valores e práticas do indivíduo em suas relações sociais.

Na compreensão da sociabilidade humana, isto é, na relação entre indivíduo e sociedade, é preciso ter claro que o homem não é um ser em si mesmo, isolado, independente. Ao contrário, segundo Marx e Engels (1977), é um ser que vem carente ao mundo, portando inúmeras necessidades que condicionam sua sobrevivência. As necessidades humanas se criam e recriam no contexto das relações dos indivíduos com a natureza e com os demais indivíduos. É preciso enfatizar que este processo não é dissociado das condições históricas e sociais. A relação do indivíduo com os demais é configurada mediante a relação dos homens com a natureza, o que coloca o trabalho como elemento fundamental para a compreensão dessa articulação na constituição da subjetividade.

2.2 – Trabalho: produção e (con) formação do sujeito

O homem nasce carente e, na intenção de satisfazer necessidades como comer, beber e abrigar-se, cria possibilidades de existência por meio de sua ação vital: o trabalho. As carências humanas levam o homem a exteriorizar seu pensamento, o que se configura como uma necessidade natural. Segundo Marx (1989a), o objeto é unicamente a autoconsciência objetivada, isto é, o ato de o homem exteriorizar seu pensamento na realidade. À medida que cria sua existência, cria também o mundo ao seu redor. Nessa medida, o trabalho é condição fundamental na formação da subjetividade humana, processo que afirma e reafirma sua condição de ser humano, frente a si mesmo, à natureza e aos outros homens.

É no trabalho que o indivíduo se constrói, simultaneamente, como ser individual e coletivo (MARX,1983). Nessa atividade, o homem deixa seu estado natural e passa a ser social, mediante o processo de humanização, processo em que se constitui o indivíduo singular e a consciência de si como parte de uma universalidade. Logo, o trabalho é expressão da práxis¹⁸ humana, constitui elemento fundamental na sociabilidade humana, ou seja, na relação entre indivíduo e sociedade.

Portanto, nesse sentido, o trabalho apresenta-se como processo de socialização, condição e possibilidade de produção da humanidade, uma vez que media a constituição da realidade material e espiritual em que o homem vive. É evidenciada uma relação de reciprocidade constitutiva entre indivíduo e sociedade, pois, para sanar suas necessidades, o indivíduo atua sobre a natureza, transformando-a e, ao mesmo tempo, transformando a si próprio.

Antes de tudo, o trabalho é um processo entre o homem e a Natureza, um processo em que o homem, por sua própria ação, media, regula e controla seu metabolismo com a Natureza [...] Ao atuar, por meio desse movimento, sobre a Natureza externa a ele e ao modificá-la, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza (MARX, 1983, p.149).

¹⁸ Para Marx o conceito de práxis designa a atividade humana sensível por meio da qual o homem constrói a realidade em que vive, adaptando-a e transformando-a de acordo com suas necessidades. É uma atividade específica do homem. Segundo Marx: “O principal defeito de todo materialismo até aqui (incluído o de Feuerbach) consiste em que o objeto, a realidade, a sensibilidade, só é apreendido sob a forma de *objeto ou de intuição*, mas não como *atividade humana sensível*, como *práxis*, não subjetivamente. Eis porque, em oposição ao materialismo, o aspecto *ativo* foi desenvolvido de maneira abstrata pelo idealismo, que, naturalmente, desconhece a atividade real, sensível, como tal” (1977, p.11, grifos do autor).

Marx compreende o trabalho como atividade constitutiva da vida genérica do homem, isto é, como atividade universalizadora do humano. A concepção de trabalho como essência humana afirma o homem como ser que produz a si mesmo por meio de sua atividade. Tal concepção significa o trabalho de maneira ampla: esse não designa a mera labuta na fábrica, na indústria. Antes, o trabalho significa práxis de vida, objetivação do homem no mundo.

O processo de trabalho [...] é atividade orientada a um fim para produzir valores de uso, apropriação do natural para satisfazer as necessidades humanas, condição universal do metabolismo entre homem e a Natureza, *condição natural eterna da vida humana* e, portanto, independente de qualquer forma dessa vida, sendo antes, igualmente comum a todas as suas formas sociais (MARX, 1983, p.153, grifo meu).

A essência do gênero humano se consolida e se manifesta, portanto, na atividade transformadora, na práxis, em que, por meio das subjetividades depositadas na objetividade, a natureza converte-se em criação humana. A história da vida humana é tecida pelo trabalho, estas são dimensões que se autoconstituem num mesmo processo constantemente recriado. A trajetória da humanidade é representada pela evolução do trabalho que se materializa nas transformações sociais objetivas, em que o homem cria e recria a realidade por meio de suas objetivações. Processo em que, por meio da superação da exterioridade da objetividade material, e somente nesse campo, a consciência converte essa objetividade – expressão da subjetividade – em objeto para si. Somente pelo processo de trabalho a consciência pode destruir o objeto como ser externo para, assim, conservá-lo e transformá-lo para si.

Assim, o trabalho, característica específica do homem, constitui-se como elemento definidor e diferenciador da essência da humanidade, como realização do gênero humano.

É precisamente na ação sobre o mundo objectivo que o homem se manifesta como verdadeiro *ser genérico*. Tal produção é a sua vida genérica activa. Através dela, a natureza surge como a sua obra e a sua realidade. Por conseguinte, o objecto do trabalho é a *objectivação da vida genérica do homem*: ao não reproduzir-se apenas intelectualmente, como na consciência, mas activamente, ele duplica-se de modo real e intui o seu próprio reflexo num mundo por ele criado (MARX, 1989a, p.165, grifos do autor).

Por meio do trabalho, o homem constrói a história, pois, em sua práxis, ao se propor a objetivos ideais, ele nega a realidade existente e afirma outra que está por vir. Nessa medida, Marx e Engels (1977) enfatizam a importância de elaborar a história da humanidade com a efetiva referência ao processo de produção da vida humana. Está em relevo que a história humana não pode ser desvinculada do desenvolvimento das forças produtivas e das relações sociais que os homens contraem na produção. No decurso histórico, as necessidades humanas e suas transformações engendram novas relações de produção, as quais condicionam novas formas de divisão do trabalho que, por sua vez, determinam novas formas de propriedade, o que se reflete nas formas de sociabilidade e, conseqüentemente, de subjetividade. O devir humano, a história, é permeado de embates e contradições.

Nesse sentido, Marx (1989a) analisa e desvela a contradição do trabalho e demonstra que a mesma atividade que encerra a possibilidade de constituição da humanidade no homem pode se converter em processo de perda de sua humanidade. Assim, para este autor, o trabalho se manifesta em dois momentos contraditórios: como meio através do qual o homem se constitui e como fator gerador de alienação. Nesse caso, a mediação pelo trabalho encerra tanto a humanização quanto a desumanização do homem, tanto a formação quanto a deformação.

As transformações econômicas, sociais, políticas, enfim, culturais, ocorridas no processo de consolidação capitalista, modificaram radicalmente a existência humana. Com a divisão burguesa do trabalho, o homem é separado dos meios de produção, assim como do produto de seu trabalho, os quais se tornaram propriedade privada do capitalista. O trabalhador perdeu, dessa forma, o controle do processo global de produção e foi obrigado a vender a sua força de trabalho para viver. Uma nova e particular forma de trabalho erigiu desse processo: o trabalho assalariado ou “livre”. A idéia de liberdade é essencial para a consolidação do capitalismo, pois o homem é concebido como livre graças ao fato de poder oferecer sua força de trabalho a qualquer um ao invés de trabalhar somente para o senhor do feudo.

De acordo com Palangana (1998), na estruturação da sociedade burguesa, a riqueza deixa de ser herdada, como ocorria na estrutura social feudal, para advir do trabalho de cada um. “A força para construir a própria riqueza, cada qual deve tirar de si mesmo. O princípio da

sociedade emergente é o livre desenvolvimento das forças e capacidades individuais” (p.21). Doravante, cada qual deve cuidar dos interesses particulares.

Para garantir as condições de sua sobrevivência, uma vez que foi completamente desapropriado de qualquer meio de subsistência, o trabalhador submete-se ao jugo do trabalho assalariado e do capitalista. A existência do trabalhador fica submetida às relações de oferta e procura. O capitalista adquire o direito de explorar a força de trabalho que se converte em uma mercadoria, “a mais miserável de todas as mercadorias”.

A força de trabalho é pois uma mercadoria que o seu proprietário, o operário assalariado, vende ao capital. E por que razão a vende? Para viver. Mas a manifestação da força de trabalho, o trabalho mesmo é a atividade vital própria do operário, sua maneira específica de manifestar sua vida. E é *essa atividade vital* que ele vende, a um terceiro para conseguir os necessários *meios de subsistência*. Quer isto dizer que a sua atividade vital não é mais do que um meio para poder existir. Trabalha para viver. Para ele, o trabalho não é uma parte de sua vida, é antes um sacrifício da sua vida. É uma mercadoria que outros utilizarão (MARX, s/d, p.22, grifos do autor).

O homem passa a produzir objetos que não mais lhe pertencem, sendo, assim, alienado do produto de seu trabalho. Ao se objetivar, o homem perde sua essência ao invés de se enriquecer. O trabalho converte-se em negação do humano, à medida que a relação existente entre trabalhador e o objeto de seu trabalho se dissolve com o processo de alienação e estranhamento.¹⁹ Sem o controle do processo de produção e do produto final, o trabalhador não estabelece vínculo com o produto de sua criação, configurando uma relação de antagonismo entre ambos. O objeto produzido apresenta-se, assim, como um ser estranho e independente de quem o produziu:

¹⁹ Segundo Silveira (1989): “Em geral, nas edições em português não se têm estabelecido uma distinção mais rigorosa dos substantivos ‘Entfremdung’ e ‘Entausserung’. [...] Apesar de em algumas passagens as duas palavras serem empregadas por Marx indistintamente para designar o processo de *alienação*, em outras, há uma marcada diferença; neste caso, *Entausserung* designa *alienação*, um processo referido a alguma forma de *perda*, de *privação*, por parte de um *sujeito* e *Entfremdung* designa um *estranhamento*, um *alheamento* (implicando a autonomização de um poder hostil), que se situa do lado do objeto, ainda que seja referido a um sujeito. Como se a *perda* por parte do *sujeito* (alienação) se transferisse, se deslocasse para o *objeto* (estranhamento) (nota 3, p.193, grifos do autor).

[...] o objecto produzido pelo trabalho, o seu produto, se lhe opõe como *ser estranho*, como um *poder independente* do produtor. O produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objecto, que se transformou em coisa física, é a *objectivação* do trabalho. A realização do trabalho constitui simultaneamente a sua objectivação. A realização do trabalho aparece na esfera da economia política como *desrealização* do trabalhador, a objectivação como *perda e servidão do objecto*, a apropriação como *alienação* (MARX, 1989a, p.159, grifos do autor).

A partir do processo de alienação e estranhamento, a vida que o homem objetiva no produto do trabalho não mais o diferencia ou o representa, ao contrário, o homogeneíza a uma massa de trabalhadores que efetuam a mesma função. O trabalho, nos moldes capitalistas, impossibilita ao homem reconhecer-se nos objetos de sua criação.

O trabalhador põe sua vida no objecto; porém, agora ela já não pertence a ele, mas ao objecto. Quanto maior a sua atividade, tanto mais o trabalhador se encontra sem objecto. O que se incorporou no objecto do seu trabalho já não é seu. [...] A alienação do trabalhador no seu produto significa não só que o trabalho se transforma em objecto, assume uma existência externa, mas que existe independentemente, fora dele e a ele estranho, e se torna um poder autônomo em oposição com ele; que a vida que deu ao objecto se torna uma força hostil e antagônica (MARX, 1989a, p.160).

Marx estabelece uma relação inversa entre trabalho e riqueza: quanto mais o homem trabalha, menos ele possui. Ao efetivar seu trabalho, o trabalhador é privado do produto de sua objectivação, ele produz uma riqueza que o domina, o oprime e o confronta, num processo de intensificação da sua miséria. Exteriorizado sob a forma de mercadoria, o indivíduo constrói uma existência degradada, na qual se esgota física e espiritualmente, numa atividade que é o único recurso de manter sua existência. É uma atividade desumanizadora, contra sua essência; restringe-se ao meio de sobrevivência, satisfação de necessidades imediatas.

O trabalhador torna-se tanto mais pobre quanto mais riquezas produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador torna-se uma mercadoria tanto mais barata, quanto maior número de bens produz. Com a valorização do mundo das coisas, aumenta em proporção directa a desvalorização do mundo dos homens. O trabalho não produz apenas

mercadorias; produz-se também a si mesmo e ao trabalhador como uma mercadoria e justamente na mesma proporção com que produz bens (MARX, 1989a, p.159).

Quanto mais mercadorias produz mais alienado se torna o homem. Nessa relação, ele produz a si mesmo como mercadoria, degradando sua essência ao alienar-se de sua condição de universalidade, numa atividade que torna-se mais alienante quanto mais especializada for a divisão do trabalho. A alienação caracteriza-se não apenas no resultado do trabalho humano, mas também na própria atividade produtiva. O trabalhador não está à vontade em sua atividade, não se trata de uma atividade livre. Ao contrário, a atividade que definia a existência do homem transforma-se no único meio de garantir a reprodução de uma vida determinada pelas condições de trabalho dadas e pela busca de um salário com o qual comprará os produtos do trabalho de outros homens e do seu próprio trabalho.

O trabalho, a atividade que caracteriza e diferencia o homem, converte-se, sob o capitalismo, em alienação de sua vida genérica, ou seja, da vida humana. Como o homem não confirma sua humanidade em sua atividade, em razão desta ser alienada, configura-se a negação de sua condição genérica. A alienação do sujeito em relação à sua vida genérica tem como consequência a alienação do homem com relação aos outros homens. A mesma relação estabelecida com o seu trabalho e com o seu produto é estabelecida na relação do homem com outros homens e com seus produtos, ou seja, como um ser alheio e independente. Segundo Marx (1989a), “na relação do trabalho alienado, cada homem olha os outros homens segundo o padrão e a relação em que ele próprio, enquanto trabalhador, se encontra” (p.166).

Uma consequência imediata da alienação do homem a respeito do produto do seu trabalho, da sua vida genérica, é a *alienação do homem relativamente ao homem*. Quando o homem se contrapõe a si mesmo, entra igualmente em oposição com os outros homens. O que se verifica com a relação do homem ao seu trabalho, ao produto do seu trabalho e a si mesmo, verifica-se também com a relação do homem aos outros homens, bem como ao trabalho e ao objecto do trabalho dos outros homens. De modo geral, a afirmação de que o homem se encontra alienado da sua vida genérica significa que um homem está alienado dos outros, e que cada um dos outros se encontra igualmente alienado da vida humana (MARX, 1989a, p.166, grifos do autor).

Na sociedade capitalista, os produtos que proporcionarão a subsistência humana, ou seja, o resultado do trabalho, assumem a forma de mercadoria. Compreender a forma mercadoria e as relações e articulações dessa com a subjetividade é fundamental para a compreensão do caráter fetichista que corrompe a subjetividade na contemporaneidade.

Segundo Marx (1983), a mercadoria apresenta duplo caráter: o valor de uso e o valor de troca. O valor de uso é determinado pela utilidade do produto, ou seja, a característica que um produto possui de satisfazer as carências do homem. O valor de uso é inerente à mercadoria e está relacionado diretamente com o seu consumo. O valor de troca está relacionado com a capacidade que ela possui de satisfazer necessidades alheias, ou seja, a característica de ser valor de uso para outros. Nesse sentido, é o valor de uso que permite a sua permutabilidade, isto é, que possa ser um valor de troca com outras mercadorias de diferentes naturezas. Assim, o valor de troca é relativo.

Para que duas mercadorias de naturezas distintas sejam trocadas, é preciso que exista uma relação de equivalência entre ambas, o que Marx (1983) denominou “algo comum” das mercadorias, o qual não está relacionado com nenhuma “propriedade corpórea” da mercadoria. Para Marx (1983), “é precisamente a abstração de seus valores de uso que caracteriza evidentemente a relação de troca das mercadorias” (p.46).

Se se abstrai o valor de uso da mercadoria, conseqüentemente constata-se, segundo Marx (1983), que uma mercadoria nada mais é senão trabalho humano, vida humana objetivada. Essa característica é imanente a qualquer mercadoria, o “algo comum” é o que garante que a mercadoria possa ser trocada. Para Marx (1983, p.47), “deixando de lado então o valor de uso dos corpos das mercadorias, resta a elas apenas uma propriedade, que é a de serem produtos do trabalho”, assim, o que as mercadorias representam é “apenas que em sua produção foi despendida força de trabalho humano, foi acumulado trabalho humano. Como cristalizações dessa substância social comum a todas elas, elas são valores – valores mercantis”. Como valores mercantis, o valor de uso de uma mercadoria é subordinado ao valor de troca, o que mascara seu caráter útil.

Ao desaparecer o caráter útil dos produtos do trabalho, desaparece o caráter útil do trabalho neles representados, e desaparecem também, portanto, as diferentes formas concretas desse trabalho, que deixam de diferenciar-se um do outro para

reduzir-se em sua totalidade a igual trabalho humano, a trabalho humano abstrato (MARX, 1983, p.47).

Nesse processo, a mercadoria, aparentemente, perde a qualidade de ser manifestação da vida humana. O fato de a mercadoria ser materialização do trabalho humano, afirma Marx (1983), não é misterioso, “mas na expressão de valor da mercadoria a coisa torna-se distorcida” (p.61). Quando se abstrai o valor de uso de uma mercadoria, abstrai-se também o que a caracterizava como criação do sujeito. Com isso, em sua forma aparential a mercadoria não revela o fato de ser constituída por trabalho humano. Os homens objetivam sua vida nos seus produtos, mas esses se apresentam como tendo vida própria, o que dificulta a apreensão da sua constituição, à medida que a energia vital despendida no objeto é ocultada. O movimento das mercadorias no mercado obstrui a possibilidade de o homem se reconhecer na totalidade das relações sociais. O indivíduo se efetiva apenas no âmbito singular de sua individualidade, num movimento individualizado, retirando-se da condição universal e da história.

Marx revela o mistério que cerca as mercadorias, demonstrando que estas nada mais são do que efetivação do trabalho humano ocultado sob sua forma aparential:

O misterioso da forma mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens as características sociais do seu próprio trabalho como características objetivas dos próprios produtos do trabalho, como propriedades naturais sociais dessas coisas e por isso, também reflete a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social fora deles, entre objetos (MARX, 1983, p.71).

Aparentemente, a mercadoria “surge” no âmbito da circulação como uma existência autônoma, independente, pois seu processo de produção foi mascarado. A atividade vital do homem que, ao mesmo tempo, o diferencia e o caracteriza, fica obscurecida. A mercadoria vela a objetivação da subjetividade posta na atividade do homem, isto é, as características sociais do trabalho humano. A vida que se objetivou na mercadoria, o trabalho humano, aparentemente desaparece. Marx (1983), ao revelar os mistérios da mercadoria, desvela também seu caráter fetichista.

2.3 – Fetiche e coisificação do trabalhador

À medida que as características impregnadas nos produtos do trabalho humano assumem a forma de objetividade da mercadoria, como propriedades naturais sociais, se expressa a fetichização do trabalho humano. Nesse processo, a relação do trabalhador com o trabalho, seu dispêndio de forças, aparece como uma relação exterior entre objetos. Nas palavras de Marx, o fetiche:

Não é nada mais que determinada relação social entre os próprios homens que para eles assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. [...] Assim, no mundo das mercadorias, acontece com os produtos da mão humana. Isso eu chamo o fetichismo que adere aos produtos de trabalho, tão logo são produzidos como mercadorias, e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias (MARX, 1983, p.71).

O caráter fetichista do mundo das mercadorias provém do caráter social peculiar do trabalho que produz mercadorias. Em outros termos, é inerente às condições do trabalho sob o capitalismo. O caráter fetichista presente nas mercadorias transforma as relações estabelecidas entre os homens em relações entre “coisas” que assumem uma existência independente. Nesse processo, os homens se coisificam em relações reificadas à medida que as coisas (mercadorias) parecem adquirir vida nas relações sociais de troca entre seus produtores.

Como os produtores somente entram em contato social mediante a troca de seus produtos de trabalho, as características especificadamente sociais de seus trabalhos privados só aparecem dentro dessa troca. Em outras palavras, os trabalhos privados só atuam, de fato, como membros do trabalho social total por meio das relações que a troca estabelece entre os produtos do trabalho e, por meio dos mesmos, entre os produtores. Por isso, aos últimos aparecem as relações sociais entre seus trabalhos privados como o que são, isto é, não como relações diretamente sociais entre pessoas em seus próprios trabalhos, senão como relações reificadas entre pessoas e relações sociais entre as coisas (MARX, 1983, p.71).

As relações humanas se perdem e passam a ser mediadas pelas leis do mercado. O que existe é a relação entre mercadorias, coisas. O fetiche e a coisificação atingem o indivíduo para além da objetividade, pois atua em sua subjetividade. Alienado de sua consciência, coisificado, o indivíduo fica impossibilitado de perceber a lógica do mercado que vela a realidade de sua produção. Assim, Marx desvela que a mercadoria é, no limite, essencialmente fetiche e que esta é uma forma ilusória necessária ao funcionamento do sistema capitalista, mantido por meio da relação de produção e consumo. A mercadoria aparece aí desvinculada, de certa forma, das necessidades humanas naturais, deixando de ser consumida, prioritariamente, por seu valor de uso, mas, essencialmente, sendo consumida como mercadoria ou como uma necessidade socialmente criada.

Nesse âmbito, universaliza-se uma sociedade e uma cultura em que a aparência é tomada como a realidade mesma. Nesse processo, o sujeito é levado a aceitar as condições e padrões que a sociedade impõe. A aceitação ao real é internalizada por meio de mecanismos cada vez mais sutis e escamoteados. Ao revelar os enigmas da realidade capitalista, Marx (1983) permitiu o desvelamento de uma sociedade que se converteu na expressão de um sujeito que, impossibilitado de reconhecer-se na sua atividade criadora, separado de si mesmo e, conseqüentemente, do outro, adere às ilusões criadas conforme ocorrem as reestruturações do capitalismo.

Para Horkheimer e Adorno (1985), o desencantamento, promessa do iluminismo, se converte em reencantamento. A racionalidade que deveria se afastar do mito é encantada pelo fetiche e ao mito retorna. O indivíduo, constituído por um processo de socialização empobrecido, numa cultura administrada pelos interesses mercantis, o qual enfraquece o desenvolvimento das qualidades humanas morais, se apega à ilusão de satisfação imediata. Os produtos do trabalho que se constituíam em meios para alcançar a humanização como fim, assumem a totalidade, quando, na verdade, em sua essência, representam apenas a parte, a particularidade, para se alcançar a experiência humana. Assim, o indivíduo permanece preso ao particular, vivendo as relações humanas de individuação somente como experiência individualizante.

Segundo Horkheimer e Adorno (1985), a alienação do trabalho fixa a dominação em que a natureza transforma-se em pura objetividade. A constituição do sujeito é esvaziada e banalizada e este passa a identificar a essência das coisas com a dominação – “o eu todo poderoso torna-se o mero ter, a identidade abstrata” (p.24). Quanto mais a divisão burguesa assegura a

autoconservação (leia-se ditadura da manutenção física), mais os indivíduos se auto-alienam, excluindo da subjetividade a dimensão universal em prol do individualismo.

O trabalho como dominação da natureza gera uma racionalidade também direcionada à dominação, cujo cume é a dominação do homem pelo próprio homem. Para Horkheimer e Adorno (1985), o processo técnico no qual o sujeito é alienado e estranhado excluiu o pensamento mítico, mas perdeu a significação essencial na medida em que a própria razão se instrumentalizou regredindo a “um mero adminículo da aparelhagem econômica que a tudo engloba” (p.42), o que, por sua vez, regride novamente ao mito. A construção da subjetividade inserida nesse processo empobrece, pois o indivíduo enxerga na realidade empírica, no imediato, a forma acabada da realidade, reduzindo suas ações e reações a funções que o sistema dita. A capacidade de alteridade é radicalmente limitada.

O trabalho apenas como codificação de técnicas e a instrumentalização do pensamento, subsidiam a dominação da subjetividade por mecanismos econômicos, culturais e ideológicos do capitalismo. Segundo Horkheimer e Adorno (1985): “A maldição do progresso irrefreável é a irrefreável regressão” (p.46). O aprisionamento do trabalho à técnica exclui a liberdade e a experiência produtora do reconhecimento da universalidade. A resignação do pensamento à codificação de técnicas significa o empobrecimento deste e da experiência, caracterizando a regressão humana.

Quanto mais complicada e mais refinada a aparelhagem social, econômica e científica, para cujo manejo o corpo já há muito foi ajustado pelo sistema de produção, tanto mais empobrecidas as vivências de que ele é capaz. Graças aos modos de trabalho racionalizados, a eliminação das qualidades e sua conversão em funções transferem-se da ciência para o mundo da experiência dos povos e tende a assemelhá-lo de novo ao mundo dos anfíbios. A regressão das massas, de que hoje se fala, 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 (HORKHEIMER e ADORNO, 1985, p.47).

A substituição, nas objetivações humanas, do reconhecimento pela negação, pela fragmentação e pelo isolamento, resulta no embrutecimento humano. Nessa medida, o processo de individuação do homem, a construção do indivíduo como ser consciente de sua própria

individualidade, passa a ser constituído pela individualização exacerbada. Nesse caso, a individualidade perde o sentido de liberdade e força individual, dissolvendo-se em “uma síntese dos interesses materiais do indivíduo” (HORKHEIMER, 2000, p.140). O resultado desse processo é a fetichização da subjetividade em que o indivíduo se torna um ser vazio, acrítico, coisificado, o que ocorre justamente em virtude de lhe faltar o reconhecimento de si mesmo como sujeito, resultando que seu espírito tende a ser regido pela razão formalizada. Em virtude de a sociedade ser uma totalidade, a fetichização da subjetividade afeta os diversos grupos sociais, o trabalhador não menos do que o capitalista.

Os trabalhadores do passado, apesar de serem marcados pela opressão, não sofriam o tipo de violência dos dias de hoje, de acordo com Horkheimer (2000, p.151), “suas mentes subdesenvolvidas não eram continuamente aguilhoados pelas técnicas da cultura de massas, martelando os padrões do comportamento industrialista e penetrando os seus olhos, ouvidos e músculos tanto em seu tempo de lazer quanto em suas horas de trabalho”. Contraditoriamente, os trabalhadores hoje são mais bem formados intelectualmente e informados politicamente, entretanto, não questionam as regras em si mesmas.

Sob a sociedade administrada, o trabalho - emprego – depende da contínua defesa do sistema social estabelecido. De acordo com Horkheimer (2000, p.155), a individualidade passa designar mais a “competência” para ser “um dos nossos”, para ser seguro de si mesmo, para impressionar os outros, para “vender” a própria imagem, para cultivar relações certas dentro do mercado de trabalho. Dessa forma, o sujeito tende a ser convertido em objeto do sistema, expressando o processo de fetichização do indivíduo, que intensifica-se conforme progride a universalização do modo de produção capitalista.

CAPÍTULO III

INDÚSTRIA CULTURAL E SUBJETIVIDADE

O que outrora para os filósofos se chamou vida converteu-se na esfera do privado e, em seguida, apenas do consumo, a qual, como apêndice do processo material da produção, se arrasta com este sem autonomia e sem substância própria. Quem quiser experimentar a verdade sobre a vida imediata deve indagar a sua forma alienada, os poderes objectivos que determinam, até ao mais recôndito, a existência individual.

ADORNO

Na difusão da organização social burguesa a cultura submete-se, em grande medida, às determinações econômicas do modo de produção capitalista, promovendo um processo de constituição humana regulado e, de certa forma, determinado pelos princípios do capitalismo. A constituição da subjetividade se dissolve em meio a uma identificação entre o indivíduo e a sociedade que gera, no limite, o conformismo ao sistema econômico.

Historicamente, a transformação da razão em razão instrumental e do positivismo em protótipo de todas as ciências - e do que se entende como conhecimento - modelaram todas as esferas da vida social segundo os métodos e procedimentos técnicos. A indústria (leia-se o mercado) torna-se o modelo da existência humana e todos os ramos da cultura são condicionados conforme a racionalidade da produção. “O modelo de divisão social do trabalho se transfere automaticamente para a vida do espírito, e esta divisão do reino da cultura é um corolário da substituição da verdade objetiva pela razão formalizada, essencialmente relativista” (HORKHEIMER, 2000, p.27).

Assim como o homem, a cultura também é transformada em mercadoria. A indústria cultural é expressão do desdobramento da alienação e do fetiche para outras esferas da vida humana como o lazer, as artes, a ciência, as comunicações, a religião, a educação, enfim para toda a cultura, a qual, por seu lado, conforma a subjetividade a valores massificados.

O crescente louvor às conquistas tecnológicas, ao progresso técnico, cujo objetivo primevo era a libertação e emancipação do indivíduo, inversamente, “submetem-no ainda mais

profundamente a seu adversário, o poder absoluto do capital” (1985, p.113). Ao fim e ao cabo, é disso que trata a indústria cultural: submeter as pessoas ao jugo do capital, é a esse poder que ela serve. Para essa realização, é necessário que a consciência crítica do indivíduo seja dissolvida, para que não perceba sua alienação, como afirmam Horkheimer e Adorno (1985, p.114), “a falsa identidade do universal e do particular” precisa ser velada.

A universalização do modo de produção capitalista significa a disseminação de um determinado modo de viver, agir e produzir a vida. Produz corpos e mentes condicionados a determinadas formas de sociabilidade. Nesse âmbito, a intensificação da globalização expande uma forma objetiva e subjetiva de produzir a vida que necessita afirmar sua eficácia e ocultar suas contradições como condição de sobrevivência.

3.1 – Globalização: fetiche e coisificação via cultura

A disseminação dos princípios capitalistas promove a constituição de uma subjetividade intensamente conformada ao fetiche, na medida em que o sujeito converte o consumo no centro de sua vida. O sujeito se fixa na procura de ideais inatingíveis promovendo o sustento do consumo gerado por um capital globalizado.

Segundo Ianni (1997), as transformações culturais que ocorreram com a transnacionalização do capital, sobretudo com o intenso desenvolvimento dos meios de comunicação de massa na segunda metade do século XX, promovem, em nível mundial, a disseminação de hábitos, valores, padrões de conduta e comportamentos, modos de ser e de pensar indispensáveis à sobrevivência da ordem capitalista. Em todas as esferas da sociedade – trabalho, lazer, arte, música, comunicação, vestuário, alimentação, educação -, a cultura capitalista se faz presente. Tais transformações do capital exigem adaptações da subjetividade no sentido de aceitar e compor tal cultura.

O processo de globalização na sociedade contemporânea diz respeito, como afirmou Ianni (1997), não somente a aspectos econômicos, mas constitui-se em um fenômeno mais amplo que envolve o próprio processo civilizatório. Em sua totalidade, a globalização atinge “nações e nacionalidades, regimes políticos e projetos nacionais, grupos e classes sociais, economias e sociedades, culturas e civilizações” (1997, p.7), de modo a criar novos modos de ser, pensar, agir,

sentir e imaginar. O processo de globalização é uma característica intrínseca do capitalismo cujos movimentos o colocam sempre em novas dimensões.

As transformações globais dizem respeito ao desenvolvimento das forças econômicas que, ao transcender mercados e fronteiras – tanto no nível local, quanto regional e nacional – impuseram os princípios de organização social e produtiva da economia capitalista. Tais princípios significam, segundo Ianni, o desenvolvimento de “instituições, padrões e valores em conformidade com as exigências da racionalidade, produtividade e lucratividade indispensáveis à produção de mercadorias sem as quais não se realiza a mais-valia” (1997, p.223).

Pode-se dizer que, com a intensificação do processo de globalização, ocorreu uma generalização da lógica capitalista, baseada no princípio da racionalidade instrumental, apoiada nos recursos da ciência, da tecnologia e, mais recentemente, da informática. Segundo Ianni, com a globalização, está em curso “o desencantamento do mundo alcançando nações e nacionalidade, tribos e clãs, culturas e civilizações” (1997, p.246).

Essa expansão consiste, de fato, numa reprodução, em escala global, da ordem capitalista. De acordo com Ianni (1997), não são recentes as origens da globalização, nem esta se constitui, atualmente, num processo acabado. Tal afirmação é corroborada quando Marx e Engels, ao discutirem os princípios capitalistas burgueses, já em sua época, deixaram entrever a essência da globalização:

Impelida pela necessidade de mercados sempre novos, a burguesia invade todo o globo. Necessita estabelecer-se em toda parte, explorar em toda parte, criar vínculos em toda parte. [...] As velhas indústrias nacionais foram destruídas e continuam a sê-lo diariamente. São suplantadas por novas indústrias, cuja introdução se torna uma questão vital para todas as nações civilizadas, indústrias que não empregam mais matérias-primas locais, mas matérias-primas vindas das regiões mais distantes, e cujos produtos se consomem não só no próprio país, mas também em todas as partes do globo. No lugar das antigas necessidades, que exigem para sua satisfação os produtos das regiões mais longínquas e dos climas mais diversos. [...] Devido ao rápido aperfeiçoamento dos instrumentos de produção e ao constante progresso dos meios de comunicação, a burguesia arrasta para a torrente da civilização até as nações mais bárbaras. [...] Em uma palavra, cria um mundo à sua imagem e semelhança (MARX; ENGELS, 1988, p.79-80).

Assim, a essência do processo de globalização estava presente na própria origem do capitalismo. De acordo com Ianni (1997), esse processo emergiu com o próprio nascimento do capitalismo, tendo recebido novo impulso a partir do fim da Guerra Fria, quando caiu o Muro de Berlim (1989), ocasionando a desagregação do bloco soviético. Nesse momento, a globalização torna-se mais evidente e o capital passa, assim, a adquirir “proporções propriamente universais” (p.19). Portanto, os acontecimentos que sucederam a queda do Muro de Berlim, apesar de terem representado uma enorme expansão de fronteiras e, como afirma Ianni (1997, p.20), “criado condições novas e muito favoráveis para o desenvolvimento extensivo e intensivo do capitalismo”, não significaram propriamente o momento de origem da globalização, mas foram o ponto culminante de um longo processo de expansão.

O desenvolvimento dos meios de comunicação, as chamadas “novas tecnologias” propiciadas pela eletrônica e pela informática, foi decisivo para a expansão do processo de globalização. De acordo com Ianni (1997), tal expansão tecnológica provocou processos de “desterritorialização” e reestruturações de “coisas, gentes e idéias” (p.11), não só em âmbito material e econômico, como também no cultural e simbólico. Nesse aspecto, Ianni analisa os efeitos da linguagem utilizada pela mídia, os *mas media*, sobre a percepção da realidade:

O mundo se povoa de imagens, mensagens, colagens, bricolagens, simulacros e virtualidades. Representam e elidem a realidade, a vivência, experiência. Povoam o imaginário de todo mundo. Elidem o real e simulam, conferindo ao imaginário a categoria da experiência. As imagens substituem as palavras, ao mesmo tempo em que as palavras revelam-se principalmente como imagens, signos plásticos de virtualidades e simulacros produzidos pela eletrônica e pela informática (1997, p.28).

A esse respeito, Horkheimer (2000), ao discutir sobre o processo de instrumentalização da razão, afirma que os conceitos se tornaram “invólucros formais”, ou seja:

Os conceitos foram “aerodinamizados”, racionalizados, tornaram-se instrumentos de economia de mão-de-obra. É como se o próprio pensamento tivesse se reduzido ao nível do processo industrial, submetido a um programa estrito, em suma, tivesse se tornado uma parte e uma parcela da produção (HORKHEIMER, 2000, p.30).

Os conceitos, a palavra, tornaram-se signos virtuais perdendo seu significado próprio, que é suplantado pela função no mundo das coisas, dos fatos. Segundo Horkheimer (2000), as palavras são usadas apenas em funções “operatórias” da realidade à medida que servem apenas para calcular probabilidades adequadas ou para propósitos práticos. A questão é que tal tendência funcionaliza o próprio pensamento. “Assim que um pensamento ou uma palavra se torna um instrumento, podemos-nos dispensar de ‘pensar’ realmente isso” (p.31). O processo de funcionalização dos conceitos e da própria linguagem é amplamente intensificado com a globalização.

A intensidade do processo de globalização expressa as características de uma sociedade em que a produção econômica se reveste de um processo de redimensionalização da padronização característica da produção seriada configurada na “sociedade de massas”. As transformações ocorridas denotam, segundo Ortiz (2000), na obra *Mundialização e cultura*, “uma mudança atual no campo da economia; já não seria mais a produção em massa que orientaria a estratégia comercial das grandes empresas, mas a exploração de mercados segmentados” (p.14).

Teoricamente, a orientação da produção segmentada visaria atender o “gosto” do consumidor, o que evoca a idéia, afirma Ortiz, de que a “desmassificação” do consumo redundaria em liberdade individual e democracia. Em verdade, a segmentação refere-se a uma “deslocalização” do processo produtivo, em razão de uma necessidade do capitalismo. É o que demonstra Ortiz: “A competição internacional faz com que as grandes empresas tenham interesse em diminuir o custo de seus produtos. A flexibilidade das tecnologias lhes permite descentralizar a produção e acelerar a produtividade” (2000, p.108). As mercadorias, dessa forma, transformam-se em objetos resultantes da combinação de fragmentos, não há como definir sua origem. A rigor, é uma produção efetivada pela fragmentação. Apenas uma série de referências simbólicas referendam a mercadoria.

Nesse sentido, segundo Severiano (2001), na obra *Narcisismo e publicidade*, na atual fase do capitalismo predominam os objetos em sua “forma sígnica”, ou seja, a demanda se estrutura por valores simbólicos diferenciados pelos ditames da moda. Nessa perspectiva, o objeto é sempre definido conforme as relações que promove. De acordo com essas relações, ele adquire um estatuto próprio de utensílio, de símbolo ou de signo. A peculiaridade do “objeto-

signo”, afirma Severiano (2001), é que ele sempre é referendado por sua relação com outros signos, pode-se dizer que essa é a essência da produção. A estética da mercadoria compõe uma marca que, de certo modo, se desvincula da mercadoria em si, de seu valor de uso e se fixa na propaganda, ou seja, na imagem da mercadoria, na abstração de sua materialidade. Dessa forma, o que está em questão não é mais a mercadoria em si, mas um valor independente dela, a marca. A propaganda utiliza a imagem da mercadoria e a ela associa qualidades humanas buscadas pelo homem em seu desejo de felicidade. As qualidades humanas são postas à venda nas mercadorias, o que subsume o desenvolvimento humano ao desenvolvimento econômico guiado pelo fetichismo.

O fenômeno dessa forma de produção, chamada “produção flexível”, exprime o espírito da época atual, assim como é expressão das transformações que sustentam a contemporaneidade. Nesse âmbito, não só os objetos, as mercadorias, se desenraízam, mas também as referências culturais que as compõem. As referências culturais se ajustam ao mundo em que o mercado, *locus* de cálculo por excelência, torna-se uma das principais forças reguladoras, orientando o que se pode chamar de um novo *ethos* capitalista, diferente do *ethos* que regeu os primórdios do capitalismo.²⁰ Nesse sentido:

A ética capitalista, que prescrevia ao indivíduo uma vida racional e laboriosa, começa a se desagregar. O reino da “inutilidade”, do supérfluo, deita sua sombra sobre os frutos do trabalho, honesto, árduo e frugal. A fugacidade da moda, o advento dos *grands-magazins*, dos utensílios domésticos são indícios de que as sociedades industrializadas [...] abrem-se para o universo do conforto promovendo valores contrastantes com o capitalismo clássico (ORTIZ, 2000, p.125).

É todo um modo de viver que muda, em que o tradicional perde o valor em prol da novidade, do efêmero. As mercadorias já não são mais procuradas por sua utilidade ou

²⁰ A análise do *ethos* correspondente aos primórdios do capitalismo pode ser encontrada em Max Weber, em *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (1997). Nesta obra Weber investiga a importância decisiva da ética protestante no engendramento das condições sociais e culturais que possibilitaram o desenvolvimento do capitalismo nascente. A ética protestante pregava a crença de que a produção incessante e o conseqüente êxito nos negócios, dissociada do consumo e gozo das riquezas geradas, seriam, para o homem da época, um forte indício da eleição divina. Tal crença ocasionou mudanças nas relações de produção de então, constituindo-se em importante elemento propulsor do “espírito capitalista”.

funcionalidade, mas pelo *status* que promovem. O caráter de efemeridade ultrapassa a esfera econômica e alcança todas as relações humanas. A totalidade da vida social passa a girar em torno da produção. Em virtude de a produção capitalista crescer indefinidamente, é preciso insuflar nos indivíduos o consumo ilimitado, por isso valores consumistas são naturalizados no processo de socialização humana via indústria cultural. Desse modo, as relações humanas se subordinam à produtividade, visando o lucro para o consumo – nisso o homem gasta a maior parte de seu tempo.

A produção é orientada de acordo com os padrões da moda. Nesse sentido, a produção segmentada é calcada explicitamente na ideologia da eficiência mercadológica, que se reorganiza para se adequar às mudanças sociais e, assim, otimizar os lucros.

A idéia de produção “desmassificada”, baseada em conceitos como flexibilidade, criatividade, “descentração”, evoca o sentido de que o mundo se encontra em nova fase, qual seja, numa fase de liberdade e emancipação humanas. Isso é ilusão, trata-se, decisivamente, de uma mudança quanto à forma de produção que diz respeito, antes de tudo, à relação do sujeito com o produto de sua necessidade (ou pseudo-necessidade).²¹

Segundo Severiano (2001), a fragmentação, de fato, diz respeito ao novo estágio do capitalismo: refere-se a uma estratégia de reestruturação do processo de produção. Ocorre, assim, uma reformulação na organização da divisão do trabalho que, ao adaptar-se às novas tecnologias, torna-se mais ágil e flexível possibilitando maiores lucros. É a flexibilidade que permite a adaptação rápida e eficiente às variações da demanda, é ela que possibilita a integração. Os processos de integração, de fragmentação e de flexibilidade não significam que a sociedade tenha se tornado mais democrática ou mais livre. Pelo contrário, como afirma Severiano (2001, p.83), o controle é mais intenso, pois cada fragmento (módulo de trabalho), apesar de trabalhar separadamente, está “sinergicamente” articulado aos demais, mediante um intenso fluxo de informações e um ideário comum ditado pelas megacorporações.

A respeito das transformações na produção, Ortiz afirma:

Antes, o que importava era produzir o maior volume de produtos para distribuí-los em massa. Resultava disso a necessidade da padronização dos bens de consumo, maneira de se baixar o custo de sua fabricação. O momento atual seria

²¹ O termo pseudo-necessidade é usado aqui no sentido dado por Marcuse (1973) para distinguir as necessidades básicas do indivíduo das necessidades criadas pela indústria cultural e pelo sistema capitalista como um todo.

distinto. Não é tanto a produção em massa que conta, mas a fabricação de produtos especializados a ser consumidos por mercados exigentes e segmentados. Daí a importância de se incorporar as novas tecnologias; elas permitiriam a rápida confecção de materiais bem acabados, fato essencial para seu barateamento. A passagem do fordismo para o capitalismo flexível determinaria assim uma mudança do consumo e da administração em escala mundial (ORTIZ, 2000, p.149).

É nessa produção “flexível”, de produtos “especializados”, que se baseia a idéia de “desmassificação”, ou seja, teoricamente, produtos personalizados ou diferenciados. Justamente o que induz a conclamação de “descentração” de controle e de maior liberdade. Nesse aspecto, segundo Ortiz: “Fragmentação, diversidade e descentramento não significam descontrole, muito menos democracia. Diante da vastidão do sistema-mundo, são necessárias estratégias globais”(2000, p.168). Assim, a segmentação se torna similar à homogeneização, pois se trata de promover a venda de mercadorias globalmente entre grupos específicos, o que, no limite, resulta em uma convergência dos hábitos culturais que são adequados às diferenças locais ou regionais. Segundo Ortiz (2000), a segmentação não nega a padronização, apenas se vincula a determinados segmentos sociais, em que os grandes oligopólios do mercado “globalizado” necessitam harmonizar a diversidade do mercado mundial.

Nesse âmbito de segmentação, as mercadorias, sob a forma de signos abstratos (a marca), forjam uma relação de alienação da subjetividade em nova dimensão, pois o fetichismo da mercadoria adquire um nível mais intenso de abstração. Como diz Severiano, trata-se, no limite, de “um tipo de ‘fetichismo da mercadoria’ ainda mais ‘cheio de sutilezas metafísicas e argúcias teológicas’ do que à época de Marx” (2001, p.48). O fetiche da mercadoria, na atualidade, é promovido pela indústria cultural por meio do incitamento dos desejos mais íntimos do indivíduo e sua identificação com o consumo. A busca de satisfação dos desejos e necessidades é inerente ao ser humano, todavia, tal busca é apropriada pelos interesses do capital, via indústria cultural, numa elevação da alienação ao alcance da cultura.

No artigo *Capitalismo tardio ou sociedade industrial*, Adorno (1993b) demonstra que as relações de alienação analisadas por Marx mantêm sua força na sociedade de massas, em que a imensa elevação do potencial técnico permitiu uma enorme flexibilização do capitalismo. A situação técnica favorável passa a integrar cada vez mais os indivíduos à visão de mundo da sociedade burguesa e suas relações coisificadas. Os indivíduos não percebem que são objetos e

não sujeitos do processo social, “processo que, no entanto, eles mantêm em andamento como sujeitos” (ADORNO, 1993b, p.66). Nesse aspecto, a vida social passa a difundir o fetichismo em todos os âmbitos, conformando a subjetividade a relações fetichizadas não mais apenas nas relações de trabalho, mas na vida em geral. O que é intensificado na contemporaneidade.

Segundo Adorno (1993b), “a dominação sobre os seres humanos continua a ser exercida através do processo econômico” (p.67), ou seja, a subjetividade humana ainda conforma-se ao fetichismo da mercadoria e à coisificação. O autor diz ainda:

Se a teoria da miséria crescente não foi demonstrada a *la lettre*, ela se confirmou, porém, no sentido não menos assustador de que a falta de liberdade, a dependência em relação a um instrumental que escapa à consciência daqueles que dele se utilizam, estende-se universalmente sobre os homens. A tão deplorada falta de maturidade das massas é apenas o reflexo do fato de que os homens continuam não sendo senhores autônomos de sua vida; tal como no mito, sua vida lhes ocorre como destino (ADORNO, 1993b, p.67).

Essa é a questão latente: a sociedade desenvolveu apenas as forças de produção, ou seja, modernizou os meios técnicos, criando, numa expressão de Adorno, um “véu tecnológico” sobre a sociedade e a ilusão de que uma sociedade emancipada já estaria realizada. Contudo, o cerne da questão é que o desenvolvimento das forças produtivas não se fez acompanhar do desenvolvimento das relações humanas de trabalho, contrariamente, as relações sociais se coisificaram numa progressiva desumanização, em que:

Os homens seguem sendo, o que, segundo a análise de Marx, eles eram por volta da metade do século do século XIX: apêndices da maquinaria, e não mais apenas literalmente trabalhadores, que têm de se conformar às características das máquinas a que servem, mas além deles, muitos mais, metaforicamente: obrigados até mesmo em suas mais íntimas emoções a se submeterem ao mecanismo social como portadores de papéis, tendo de se modelar sem reservas de acordo com ele (ADORNO, 1993b, p.68).

O fetiche da mercadoria alcança a cultura, as “mais íntimas emoções” do homem, não mais apenas na dimensão do trabalho, mas em todas as esferas da vida humana. A submissão à organização social é feita pela modelagem da subjetividade. Com a indústria cultural, a alienação

e o fetiche alcançam a dimensão de coisificação da subjetividade de forma intensa, seu *locus* passa a ser o consciente e o inconsciente. O aparelho econômico aparece como um mercado “global” e o indivíduo se conforma a este mercado, se ajusta e se produz subordinado pela forma mercadoria, sem se ater de que esta é uma produção baseada, *a priori*, no princípio de equivalência e no fetiche. E aí se molda, se forma e se conforma:

Não apenas são as qualidades dissolvidas no pensamento, mas os homens são forçados à real conformidade. O preço dessa vantagem, que é a indiferença do mercado pela origem das pessoas que nele vêm trocar suas mercadorias, é pago por elas mesmas ao deixarem que suas possibilidades inatas sejam modeladas pela produção de mercadorias que se podem comprar no mercado (HORKHEIMER e ADORNO, 1985, p.27).

A mesma racionalidade e *modus operandi* do sistema econômico incidem sobre o comportamento dos indivíduos. Os padrões de homogeneização e autoconservação que mediam o trabalho na sociedade burguesa formam no corpo um ajustamento ao processo técnico que invade a subjetividade. Nesse processo o indivíduo tende a ser anulado como sujeito histórico, uma vez que se funde a uma objetividade que exclui os antagonismos, a oposição e o conflito inerentes à humanidade. A dissolução do sujeito deve ser compreendida em articulação com a evolução capitalista, na qual o atual incremento e expansão globalizados de mercadorias é tanto um processo da relação de produção/consumo da economia, como responde a uma necessidade de reprodução ampliada do capital. Nesse sentido, segundo Severiano (2001), a atual etapa de intenso consumo não significa que a sociedade da produção foi suplantada, uma vez que é a própria produção quem fabrica a demanda e “cria necessidades” para que se venda o que foi produzido.

Produção e consumo, segundo Marx (1978), são partes complementares de uma mesma totalidade indissociável: o sistema capitalista. Do lado da produção, primeiro, ela fornece os materiais, o objeto para o consumo. Sem objeto não há consumo. É nesse sentido que a produção cria o consumo. Mas não é somente o objeto que a produção cria para o consumo:

Determina também seu caráter, dá-lhe seu acabamento (*finish*). Do mesmo modo que o consumo dava ao produto seu acabamento, agora é a produção que dá o acabamento do consumo. Em primeiro lugar, o objeto não é um objeto em geral, mas um objeto determinado, que deve ser consumido de uma certa maneira, esta por sua vez mediada pela própria produção. A fome é fome, mas a fome que se satisfaz com carne cozida, que se come com faca ou garfo, é uma fome muito distinta da que devora carne crua, com unhas e dentes. A produção não produz, pois unicamente o objeto de consumo, mas também o modo de consumo, ou seja, não só objetiva, como subjetivamente. Logo a produção cria o consumidor (MARX, 1978, p.110).

A produção fornece, além do objeto material, uma necessidade. O próprio consumo, como impulso, é mediado pelo objeto. A necessidade que sente desse objeto é criada pela “percepção” do objeto. “Portanto, a produção não cria somente um objeto para o sujeito, mas também um sujeito para o objeto” (MARX, 1978, p.110). Nessa medida, a produção engendra o consumo fornecendo-lhe o objeto, determinando o “modo” de consumo e gerando no consumidor a necessidade dos produtos. Produz, pois, o “impulso” do consumo. Igualmente, o consumo engendra a “disposição” do produtor solicitando-lhe a finalidade da produção sob a forma de uma necessidade determinada. Com efeito, a relação entre produção e consumo se exprime como dependência recíproca. “De fato, cada um não é imediatamente o outro, nem apenas intermediário do outro: cada um, ao realizar-se, cria o outro” (MARX, 1978, p.111). Nessa relação de reciprocidade, na contemporaneidade, a intensificação do consumo se apóia na inculcação de desejos no sujeito, via indústria cultural, e este se dissolve em meio às promessas de realização do objeto, o que mantém a finalidade da produção.

A questão é que os produtos tornaram-se fonte de referência de identidade demonstrando a atual expressão da fetichização que envolve a subjetividade. A forma de produção promove uma produtividade alienada, cujo fim não é a felicidade ou emancipação humanas, antes, ela encerra um fim em si mesma, a saber, a circulação de bens de consumo. O indivíduo sofre pressões em que as necessidades básicas e naturais vão sendo substituídas por necessidades criadas pela indústria da publicidade, fazendo com que o sujeito identifique os ideais de felicidade com a capacidade de consumir cada vez mais. Dessa forma, a estrutura simbólica evoca o prestígio e *status* do consumidor com base em suas carências de ordem psíquica, gerando uma subjetividade centrada no consumo.

Já na fase do consumo de massas, iniciou-se uma constante renovação dos objetos, denominada por Marcuse (1975) de “obsolescência planejada”, o qual se intensifica na atualidade. Assim, os produtos recebem sempre novos e mínimos detalhes, pretendendo estabelecer “diferenciações” e, com isso, um consumo sempre constante. Nesse sentido, para Severiano (2001, p.74), os produtos são consumidos de acordo com a imagem que incorporam – em função dos valores sócio-culturais e *design* – e regulados segundo a ordem do desejo. O consumo orientado pelo desejo, em seu caráter de insaciedade, atende a uma necessidade fundamental e racional do capital, da qual depende sua sobrevivência, qual seja, promover incessantemente a circulação de mercadorias por meio da aquisição de bens materiais. Isso promove a subordinação dos aspectos simbólicos e culturais à lógica do capital.

Severiano (2001) enfatiza ainda que a referência a uma “sociedade de consumo” diz respeito a uma produção vinculada à importância subjetiva dada aos aspectos simbólicos do consumo. A ênfase é na mudança de significação, a partir de determinada época, nas atitudes em relação ao consumo. Mudança ocasionada justamente por fatores relacionados ao mundo da produção: a produção de uma demanda que viabilizou e viabiliza a reprodução do capital.

Nesse aspecto, os termos personalização e diferenciação são termos originados face à complexificação crescente dos mercados em busca de novas estratégias para assegurar a lucratividade dos grandes oligopólios. A questão crucial é que tais termos extrapolam para a esfera da subjetividade humana, tornando-se ideologia e simulacro à medida que camuflam o fim: o lucro.

A subordinação subjetiva do indivíduo às tendências do modo de produção econômica se explicita no ocultamento de que a fetichização alcançou seu mais alto grau de sofisticação: ela agora se refere ao comportamento do sujeito para com o objeto e não mais ao objeto em si. Nesse aspecto, a cultura do consumo expressa a dimensão da coisificação contemporânea em que a constituição do sujeito é articulada ao consumo de produtos altamente fetichizados. Nesse âmbito, a fetichização está relacionada à sociedade cujo desenvolvimento econômico criou leis férreas sob as quais o indivíduo é subordinado às relações mercantis dominadas pelo fetiche da mercadoria. A força da indústria cultural é demonstrada na contemporaneidade à medida que ela ainda mantém o indivíduo como objeto de um processo do qual ele acredita ser sujeito.

3.2 - Desejo e identificação: adesão à indústria cultural

As aspirações de liberdade e de felicidade embutidas na tradição ideológica do Ocidente se perderam com a implantação da sociedade de massa, ao mesmo tempo em que, contraditoriamente, são utilizadas como *slogans* para o escamoteamento da falta de liberdade e de felicidade. Essas aspirações são recalçadas por meio de uma dissimulada e sofisticada regulamentação das atividades do pensamento em que a subjetividade sofre progressivo processo de uniformização. Nesse contexto, a cultura é administrada no sentido de propiciar essa uniformização.

Segundo Adorno (2003b), no artigo *Cultura e administração*, a cultura, configurada sob a ótica da indústria cultural, nega sua própria substância. Seus constituintes, como autonomia, espontaneidade e crítica, sofrem processo de degeneração:

Autonomia: porque o sujeito, em vez de tomar decisões conscientes, integra-se, por obrigação e gosto, no preexistente; porque o espírito, que segundo a idéia tradicional de cultura deve criar a sua própria lei, experimenta a todo instante a sua impotência perante as exigências avassaladoras do mero Ser. A espontaneidade retrai-se: porque o planeamento da totalidade subordina a emoção individual, pré-determina-a, rebaixa-a ao estatuto de aparência e deixa de tolerar aquele jogo de forças do qual se espera uma nova e livre totalidade. A crítica acaba por extinguir-se, uma vez que no decurso dessa actuação, modelo crescente inspirador da esfera cultural, o espírito crítico causa entraves como areia na engrenagem (ADORNO, 2003b, p.124).

Semelhante degeneração tem como um dos elementos fundamentais a transformação da arte em negócio. Processo em que as mercadorias culturais da indústria se orientam segundo o princípio de comercialização e não segundo seu próprio conteúdo – em suma, as criações espirituais são motivadas pelo lucro. Essa é a grande distinção entre as obras de arte e os produtos da indústria cultural. Segundo Adorno (1993c), no artigo *A indústria cultural*, as obras de arte, a partir do momento em que asseguram a vida de seus produtores no mercado, sofrem a motivação do lucro. Entretanto, nesse caso, o lucro é desejado de forma mediata, visando à subsistência por meio do caráter autônomo da obra de arte. Contrariamente, as mercadorias culturais produzidas pela indústria cultural almejam o lucro de forma imediata e confessa, essa é sua única finalidade.

Para Adorno (1993c): “As produções do espírito no estilo da indústria cultural não são mais *também* mercadorias, mas o são integralmente” (p.94, grifo do autor).

Marcuse (1973) também aborda a questão da metamorfose sofrida pela arte sob a tutela da indústria cultural. Para este autor, se as comunicações em massa misturam harmoniosamente, e com frequência, arte, política, religião e filosofia com anúncios, levam essas esferas da cultura a seu denominador comum – a forma de mercadoria. Da arte é retirado o poder de subversão, a tensão entre o real e o possível. “Mas a arte tem esse poder mágico somente como poder de negação. Só pode usar sua própria linguagem enquanto são vivas as imagens que rejeitam e refutam a ordem estabelecida” (p.74). Entretanto, ao se tornar mercadoria, a dimensão de negação da arte é apropriada pela indústria cultural e transformada em poder de conciliação com o real.

Segundo Merquior (1969), o Iluminismo isola a arte por considerá-la herdeira da magia, promessa de participação na natureza, tanto externa quanto interna. Este autor analisa o significado da obra de arte para Adorno e afirma que:

[...] para Adorno, a verdadeira obra de arte é a que exhibe as feridas da luta sempre vã por alcançar a unidade. A arte autêntica mostra vivas e nítidas as contradições do real. O seu estilo não pode ser harmônico, porque a harmonia seria mentirosa; ele deve ultrapassar a cisão, impelir-se com toda a energia para além da fratura entre o atual e o possível e, não obstante, oferecer simultaneamente o próprio corpo da obra como reflexo da maldição, como imagem da dolorosa falha do mundo (MERQUIOR, 1969, p.53).

Justamente a dimensão de transcendência, ruptura e negação do real em que as contradições da vida são mostradas pela verdadeira arte, é anulada pela lógica da indústria cultural ao se apropriar da cultura. A cultura então perde sua essência de objetivação humanizadora e passa a servir como instrumento de administração e dominação, ao qual o sujeito adere. A adesão às mercadorias culturais é justificada pelo fato de serem motivadas pelas necessidades dos próprios consumidores. A esse respeito, Marcuse (1973) observa que no conflito entre as necessidades dadas e as possíveis, entre as satisfeitas e as insatisfeitas, reside um fator decisivo de aceitação da homogeneização da produção. Para o autor, as necessidades humanas são necessidades históricas e, em razão de a sociedade exigir o desenvolvimento

repressivo do indivíduo, as próprias necessidades individuais e o direito de o indivíduo satisfazê-las ficam sujeitos aos padrões sociais predominantes. Ele distingue as verdadeiras necessidades das necessidades “falsas”. Nas primeiras, as únicas que devem ser satisfeitas são as necessidades vitais – de alimento, roupa e teto no nível alcançável de cultura. Quanto às últimas, afirma:

A maioria das necessidades comuns de descansar, distrair-se, comportar-se e consumir de acordo com os anúncios, amar e odiar o que os outros amam e odeiam, pertence a essa categoria de falsas necessidades. Tais necessidades têm um conteúdo e uma função sociais determinadas por forças externas sobre as quais os indivíduos não têm controle algum; o desenvolvimento e a satisfação dessas necessidades são heterônomas. Independentemente do quanto tais necessidades se possam ter tornado do próprio indivíduo, reproduzidas e fortalecidas pelas condições de sua existência; independentemente do quanto ele se identifique com elas e se encontre em sua satisfação, elas continuam a ser o que eram de início – produtos de uma sociedade cujo interesse dominante exige repressão (MARCUSE, 1973, p.26).

As formas prevalecentes de controle social adquirem nova dimensão, se revestem de desejos e necessidades que o próprio indivíduo considera como condição de sua existência, pois os controles tecnológicos parecem personificar a própria razão. Para Horkheimer e Adorno (1985), “a racionalidade técnica hoje é a racionalidade da própria dominação. Ela é o caráter compulsivo da sociedade alienada de si mesma” (p.114).

As necessidades humanas sempre foram mediadas pela cultura, entretanto, a subordinação dessas à lógica capitalista agora é exacerbada e transformada em fim último do homem. É o que enfatiza Adorno:

O social em toda época serviu como mediador das necessidades; hoje, as necessidades são completamente externas a seus portadores, e satisfazê-las consiste em seguir as regras do jogo de anúncios. Substancialmente, a racionalidade de autoconservação de cada indivíduo está condenada à irracionalidade porque não conseguiu formar um sujeito social racional, a humanidade (1991, p.158).²²

²² “Lo social sirvió en toda época como mediador de las necesidades; hoy, las necesidades son completamente externas a sus portadores, y satisfacerlas viene a consistir en seguir las reglas del juego de los anuncios. En lo sustancial, la racionalidad de autoconservación de cada individuo está condenada a la irracionalidad, porque no se ha alcanzado a formar un sujeto social racional, la humanidad” (ADORNO, 1991, p.158).

Adorno relaciona, assim, a irracionalidade do consumo exacerbado a uma constituição debilitada da subjetividade, da qual é suprimida a humanização em prol do consumo inculcado pela publicidade, ou seja, pela indústria cultural. Pode-se inferir que, assim como na sociedade de massas analisada por Adorno, as necessidades na contemporaneidade são produzidas pelo sistema social e reguladas pelo “princípio de equivalência” sob o qual tudo e todos são intercambiáveis indiferentemente. Ao serem reguladas por tal princípio, as necessidades convertem-se em produtos que, necessariamente, devem ser consumidos. Nesse sentido é que Marx (1978) afirmava que a produção não produz somente bens, mas também produz homens para consumir, assim como produz as necessidades correspondentes.

A esse propósito, Adorno (1993b) trata da obliteração da consciência em relação a determinadas necessidades, principalmente aquelas referentes a questões de individualidade e liberdade, enquanto tende-se a gerar necessidades eminentemente centradas na conservação do sistema:

Para além de tudo o que à época de Marx era previsível, as necessidades, que já o eram potencialmente, acabaram se transformando completamente em função do aparelho de produção, e não vice-versa. São totalmente dirigidas. Nessa metamorfose as necessidades, fixadas e adequadas aos interesses do aparelho, convertem-se naquilo que o aparelho sempre pode invocar com alarde. Mas, o lado do valor de uso das mercadorias perdeu, entretantes, a sua última evidência “natural”. Não só as necessidades são atendidas apenas indiretamente, através do valor de troca, em setores economicamente relevantes, são primeiro geradas pelo próprio interesse do lucro, e com isso às custas de necessidades objetivas dos consumidores, como a necessidade de moradia suficientes [...] (ADORNO, 1993b, p.68).

Isso demonstra a tendência homogeneizadora desse modelo de sociedade, em que as necessidades são ligadas à produção do desperdício e ao consumo do supérfluo. Sociedade em que os indivíduos, cada vez mais intensamente, acreditam poder suprir suas carências e desejos por meio da aquisição, sempre crescente, de bens de consumo, levando a uma adesão crescente à indústria cultural e sua racionalidade.

A adesão à indústria cultural não é um processo passivo, essa é uma relação mais complexa, pois os consumidores reagem ao que lhes é oferecido de forma favorável e, pode-se

dizer que buscam tal consumo, como observaram Horkheimer e Adorno (1985): “A atitude do público que, pretensamente e de fato, favorece o sistema da indústria cultural é uma parte do sistema, não sua desculpa” (p.115).

A idéia de que o mundo quer ser enganado tornou-se mais verdadeira do que, sem dúvida, jamais pretendeu ser. Não somente os homens caem no logro, como se diz, desde que isso lhes dê uma satisfação por mais fugaz que seja, como também desejam essa impostura que eles próprios entrevêm; esforçam-se por fechar os olhos e aprovam, numa espécie de autodesprezo, aquilo que é fabricado. Sem o confessar, pressentem que suas vidas se lhes tornam intoleráveis tão logo não mais se agarrem a satisfações que, na realidade, não o são (ADORNO, 1993c, p.96).

Em grande medida, a adesão “voluntária” à indústria cultural é promovida pela ilusão de realização pessoal em que a subjetividade, alienada de sua essência e constituída de forma fragmentada, se conforma aos valores inculcados, pois não se diferencia da realidade imposta, antes, procura a ela se mesclar. Os processos de alienação e fragmentação da subjetividade são intensamente ampliados com a incorporação de novas tecnologias. A relação do indivíduo com as técnicas informáticas cria o suposto de que a cultura atual é baseada na diferença, e, teoricamente, propicia maior liberdade ao sujeito.

À época da chamada “cultura de massas”, momento da análise dos autores frankfurtianos, a indústria cultural agia por meio da massificação da produção em série, promovendo “a disseminação de bens padronizados para a satisfação de necessidades iguais” (HORKHEIMER e ADORNO, 1985, p.114). A indústria cultural hoje se promove exaltando a diferença. Todavia, tal exaltação é ideológica, pois vela que, em verdade, a diferença ainda é sacrificada.

A exaltação de uma cultura baseada nas “diferenças” se justifica pela atual fase da produção capitalista, a qual é baseada em produtos “personalizados”, o que evoca a idéia de “individualidade” e “autonomia” subjacentes a tal produção. Entretanto, Adorno (1993d), no artigo *Sobre música popular*, demonstrou que tal aclamação é uma falácia, pois, de fato, trata-se apenas de uma “estilização” dentro da produção:

A estilização [...] é apenas um aspecto da estandarização. Concentração e controle, em nossa cultura, escondem-se em sua própria manifestação. Não camuflados, eles provocariam resistências. Por isso, precisa ser mantida a ilusão e, em certa medida, até a realidade de uma realização individual (ADORNO, 1993d, p.123).

A indústria cultural, já nos primórdios da época moderna e agora mais intensamente, promove a ilusão de liberdade de escolha, de que vende produtos diferenciados para cada tipo de pessoa, e o indivíduo singular tem a impressão de que a mercadoria foi produzida tendo em vista sua própria necessidade. O engano é que, em verdade, são distinções ilusórias que fazem parte da organização e classificação efetuadas pelo “esquematismo” da indústria cultural, cuja função é prover a quantificação e proclamá-la como personificação e diferenciação. Nesse caso:

Para todos algo está previsto; para que ninguém escape, as distinções são acentuadas e difundidas. O fornecimento ao público de uma hierarquia de qualidades serve apenas para uma quantificação ainda mais completa. Cada qual deve se comportar, como que espontaneamente, em conformidade com seu *level*, previamente caracterizado por certos sinais, e escolher a categoria dos produtos de massa fabricada para seu tipo. [...] O esquematismo do procedimento mostra-se no fato de que os produtos mecanicamente diferenciados acabam por se revelar sempre como a mesma coisa (HORKHEIMER e ADORNO, 1985, p.116).

Assim, “gosto” e “livre escolha” são categorias que fazem parte do que Adorno denominou estilização, a qual nada mais é do que um aspecto da estandarização, isto é, a padronização. De fato, a estilização é um mecanismo para camuflar a estandarização e, ao mesmo tempo, ocultar que trata-se, como antes, de controlar e não permitir a resistência. Dessa forma, o que são proclamados como produtos individuais, visando à realização pessoal são, afinal, meramente mecanismos e estratégias da indústria cultural para ocultar, de forma sutil, a padronização. Referente a esse aspecto, na contemporaneidade há uma redimensionalização dessa produção dita “personalizada”, em função da sofisticação tecnológica. Apesar de Adorno, já à sua época, refletir e denunciar tal engodo: “Cada produto apresenta-se como individual; a individualidade mesma contribui para o fortalecimento da ideologia, na medida em que se desperta a ilusão de que o que é coisificado e mediatizado é um refúgio de imediatismo e de

vida” (ADORNO, 1993c, p.94). A exacerbação do consumo apela para o imaginário do consumidor prometendo a realização dos seus desejos de forma “personalizada”.

Tudo é feito para que o “negócio” seja visto como algo espontâneo e, principalmente, aceito dentro da cultura. A cultura, ao ser incorporada pela indústria, perde, como já colocado, seus elementos essenciais, o que lhe dá substância e finalidade, a saber, a espontaneidade, a crítica, a autonomia, ou seja, sua dimensão de resistência e negação. O universo cultural deveria ser o espaço do ócio, da contemplação, do não-trabalho, essa deveria ser sua finalidade. Entretanto, a indústria cultural e seus produtos atrofiam a imaginação e a espontaneidade, anulando a atividade crítica e a reflexão. Os indivíduos buscam repor suas energias por meio da indústria cultural, todavia, segundo Horkheimer e Adorno: “Cada qual [produto da indústria cultural] é um modelo da gigantesca maquinaria econômica que, desde o início, não dá folga a ninguém tanto no trabalho quanto no descanso, que tanto se assemelha ao trabalho”(1985, p.119). A alienação causada pelo trabalho ultrapassa esse âmbito e alcança o tempo de ócio do indivíduo, agora denominado tempo livre.

Segundo Adorno (1995b), no artigo *Tempo livre*, numa época de integração sem precedentes, a idéia de tempo livre foi inculcada à consciência das pessoas, tornando-se um prolongamento das formas de vida social organizadas segundo o lucro:

Simultaneamente, a distinção entre trabalho e tempo livre foi inculcada como norma à consciência e inconsciência das pessoas. Como, segundo a moral do trabalho vigente, o tempo em que se está livre do trabalho tem por função restaurar a força de trabalho, o tempo livre do trabalho – precisamente porque é um mero apêndice do trabalho – vem a ser separado deste com zelo puritano. Aqui nos deparamos com um esquema de conduta do caráter burguês. Por um lado, deve-se estar concentrado no trabalho, não se distrair, não cometer disparates; sobre essa base, repousou outrora o trabalho assalariado, e suas normas foram interiorizadas. Por outro lado deve o tempo livre, provavelmente para que depois se possa trabalhar melhor, não lembrar em nada o trabalho (ADORNO, 1995b, p.73).

Essa rígida divisão “racional” da existência humana em duas metades, no limite, enaltece a coisificação à medida que é o próprio sistema que organiza como o indivíduo deve ocupar seu tempo livre, segundo Adorno (1995b, p.74), “a liberdade organizada é coercitiva”. A questão candente é que tal coação não é apenas exterior, ela se relaciona às necessidades íntimas

das pessoas, assim o controle é internalizado sob a ordem do desejo. O controle sobre o indivíduo é efetuada pela ditadura de seus próprios desejos e necessidades. Essas necessidades são aproveitadas e funcionalizadas pela indústria do lazer. O desejo de liberdade, por exemplo, é organizado segundo os moldes da reprodução capitalista, sob os auspícios da indústria cultural:

Essa necessidade [de liberdade] foi aproveitada e institucionalizada pela indústria do ‘*camping*’ – ela não poderia obrigar as pessoas a comprar barracas e ‘*moter-homes*’, além de inúmeros utensílios auxiliares, se algo na pessoa 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).

Nesse processo, o caráter fetichista da mercadoria se apodera das pessoas em seus recônditos mais íntimos, “elas se transformam em fetiches para si mesmas”(ADORNO, 1995b, p.74). A indústria cultural ocupa todos os espaços do indivíduo para melhor controlá-lo, assim, para impedir que tenha um momento de reflexão, são ocupados todos os sentidos em suas experiências, restando apenas a adaptação. Em razão de se inserir tanto no âmbito do trabalho quanto do lazer, a indústria cultural consegue modelar as subjetividades de acordo com as necessidades adaptativas da maquinaria econômica.

Nem o trabalho nem o tempo livre são momentos de autonomia para o indivíduo. Fora do movimento mecânico de um dia de trabalho, o descanso torna-se momento de readaptação para a produção do dia seguinte. O ócio já foi o tempo no qual o indivíduo dispunha de horas para si, sem qualquer determinação produtiva. Era o momento de autonomia, poderia ser de simples relaxamento ou profundas reflexões, mas sempre de escolha para o homem. O ócio representava um momento qualitativamente diferente do que hoje se apresenta como tempo livre. Atualmente, o que existe é o prolongamento do tempo de trabalho, que mantém a idéia de produtividade da vida administrada, no mesmo ritmo das engrenagens que permanecem a funcionar. Ao homem é imposto o prolongamento do movimento da produção, ele preenche seu “tempo livre” em espaços que o remetem à mesma lógica da produção e do consumo.

O tempo livre, o atual lazer, oferece todas as opções para o homem esquecer-se do trabalho, mas sem perder o ritmo. Sua finalidade é a garantia de que o indivíduo será capaz de suportar o retorno ao trabalho no dia seguinte. A diversão é o embrutecimento dos sentidos, a fórmula para o sorriso fácil e o descompromisso com as questões relevantes da convivência entre os homens. É o prazer da vivência superficial e individualizante, cerceando a experiência de sentido humanizador.

Nessa medida, as atividades realizadas no tempo livre são socialmente integradas ao sistema. Essa é uma cultura da subsunção:

Ao subordinar da mesma maneira todos os setores da produção espiritual a este fim único: 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 e ADORNO, 1985, p.123).

A indústria cultural promove, assim, a submissão da subjetividade ao todo social, ocupando todos os sentidos do sujeito para melhor controlá-lo, num processo em que a produção capitalista, segundo Horkheimer e Adorno (1985), mantém “[os indivíduos] tão bem presos em corpo e alma que eles sucumbem sem resistência ao que lhes é oferecido”(p.125).

De acordo com Horkheimer e Adorno (1985), a indústria cultural é, acima de tudo, a indústria da diversão. “Seu controle sobre os consumidores é mediado pela diversão” (p.128), pois “a diversão favorece a resignação” (p.133). A realidade social produz necessidades nos indivíduos e é justamente dessa produção de desejos e necessidades que provém o poder da indústria cultural, pois ela se utiliza dessas necessidades e desejos em seu proveito. Assim, porque o trabalho é fatigante, ela promete a reposição da energia mediada pelo prazer da diversão. O processo de alienação do trabalho e o fetiche da mercadoria atingem níveis cada vez mais intensos, ocasionando a padronização até mesmo das horas de lazer do indivíduo, o que corrobora para uma constituição subjetiva subjugada à alienação e ao fetiche.

O indivíduo tem a ilusão de ser sujeito em suas atividades e opções, principalmente no lazer, mas, a rigor, é apenas “um eterno consumidor, um objeto da indústria cultural” (p.133). A indústria cultural é mais uma forma de alienação travestida de prazer, pois:

A diversão é o prolongamento do trabalho sob o capitalismo tardio. Ela é procurada por quem quer escapar ao processo de trabalho mecanizado, para se pôr de novo em condição de enfrentá-lo. Mas, ao mesmo tempo, a mecanização atingiu um tal poderio sobre a pessoa em seu lazer e sobre sua felicidade, ela determina tão profundamente a fabricação das mercadorias destinadas à diversão, que esta pessoa não pode mais perceber outra coisa senão as cópias que reproduzem o próprio processo de trabalho (HORKHEIMER e ADORNO, 1985, p.128).

Sobre a configuração do trabalho e da diversão sob a “sociedade administrada”, os autores afirmam ainda:

[...]; o que fica gravado é a seqüência automatizada de operações padronizadas. 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 prazer, não deve exigir esforço e, por isso, tem de se mover rigorosamente nos trilhos gastos das associações habituais. O espectador não deve ter necessidade de nenhum pensamento próprio, o produto prescreve toda reação: não por sua estrutura temática [...] mas através de sinais (HORKHEIMER e ADORNO, 1985, p.128).

A promessa é prazer, no entanto, esse é um prazer coercitivo, controlado, que visa à refutação da reflexão e da resistência. “A indústria cultural não cessa de lograr seus consumidores quanto àquilo que está continuamente a lhes prometer. A promissória sobre o prazer, emitida pelo enredo e pela encenação, é prorrogada indefinidamente” (HORKHEIMER e ADORNO, 1985, p.130), pois o consumidor não pode se desprender de suas malhas. Logo, todas as necessidades são apresentadas como podendo ser satisfeitas, no entanto, tais necessidades são organizadas de tal modo a nunca serem, de fato, satisfeitas, mantendo o consumidor preso à compra compulsiva. O próprio motor do sistema produtivo reside no consumo, assim nenhum objeto de consumo pode satisfazer, de fato, o desejo. Nessa articulação de promessa e frustração do desejo, reside a lógica da indústria cultural:

A lei suprema é que eles [consumidores] não devem a nenhum preço atingir seu alvo, e é exatamente com isso que eles devem, rindo, se satisfazer. Cada espetáculo da indústria cultural vem mais uma vez aplicar e demonstrar de maneira inequívoca a renúncia permanente que a civilização impõe às pessoas. Oferecer-lhes algo e ao mesmo tempo privá-las disso é a mesma coisa (HORKHEIMER e ADORNO, 1985, p.132).

Essa renúncia e frustração geram ansiedade no indivíduo. Vivendo sob os ditames do consumo e da satisfação ilusória, o indivíduo constrói sua existência baseada no ter, pois a indústria cultural, via publicidade, se apropria dos sonhos mais primitivos e, sobretudo, inatingíveis do ser humano para, assim, agrilhoá-lo ao consumo. Nesse aspecto, segundo Mezan (2002), um dos sonhos mais antigos da humanidade – o da eterna juventude – assume, nos dias de hoje, a feição de um imperativo: “manter-se jovem”. Este imperativo é veiculado pelos meios de comunicação de massa pela ênfase sobre uma aparente espontaneidade, “seja você mesmo”, que nada mais é do que o total conformismo com os padrões estabelecidos como ideais pelo mercado e pela publicidade. Estes oferecem modelos identificatórios sistematicamente apresentados como exemplos de autonomia, quando, na verdade, são o oposto disso: o fenômeno da moda e da incitação a aderir cegamente a ela. O indivíduo, por seu anseio de integração aos demais, é especialmente suscetível a esses apelos, como bem sabem a indústria e o comércio.

Deve-se ressaltar que o logro não reside em a indústria cultural propor diversão, sonho e prazer, mas que, essencialmente, essa diversão, sonho e prazer sejam permeados pelos interesses capitalistas, sem dar ao indivíduo chance de resistência ou evasão. A necessidade de diversão foi, em larga medida, produzida pela indústria e ditada às massas.

A afinidade original entre os negócios e a diversão gira em torno da necessidade de apologia ao modelo de sociedade estabelecida. É preciso promover a ofuscação dos problemas sociais para que sejam suportados e aceitos sem maiores resistências. Isso porque, segundo Adorno (1993c), o espírito da indústria cultural é a ideologia. É ideologia à medida que enaltece o conformismo e refuta o confronto com a ordem válida. “As idéias de ordem que ela inculca são sempre a do *status quo*. Elas são aceitas sem objeção, sem análise, renunciando à dialética, mesmo quando elas não pertencem substancialmente a nenhum daqueles que estão sob sua influência” (p.97). Isso porque, inversamente ao imperativo categórico kantiano,²³ o qual é

²³ O imperativo categórico kantiano pressupõe a ação “como necessária numa vontade em si conforme a razão como princípio dessa vontade” (KANT, 1999b, p.219).

fundado na liberdade, o imperativo categórico da indústria cultural enuncia: “Tu deves submeter-te” sem reflexão ou criticidade. Daí resulta a necessidade de diversão:

Divertir significa sempre: não ter que pensar nisso, esquecer o sofrimento até mesmo onde ele é mostrado. A impotência é a sua própria base. É na verdade uma fuga, mas não, como afirma, uma fuga da realidade ruim, mas da última idéia de resistência que essa realidade ainda deixa subsistir. A liberação prometida pela diversão é a liberação do pensamento como negação (HORKHEIMER e ADORNO, 1985, p.135).

A diversão como apologia da sociedade não é algo novo, existiu muito antes da emergência do conceito de indústria cultural, todavia, a diferença é que agora essa situação é mais camuflada e travestida em condição de liberdade. Nesse sentido, Marcuse (1973) afirma que: “Tendo o progresso técnico por instrumento, a falta de liberdade – significando a sujeição do homem ao seu aparato produtivo – é perpetuada e intensificada sob a forma de muitas liberdades e comodidades” (p.49). A liberdade é vista como a aquisição de mais mercadorias. No consumo, o sujeito identifica seu referencial de identidade, assim, de acordo com o que adquire, o indivíduo se percebe como livre, independente ou forte. A grande questão é esta, a identificação dos indivíduos com as mercadorias e com o ideário subjacente a elas. Nesse âmbito, a subjetividade se molda aos interesses e à ideologia dos dominantes, pois o sujeito acredita na promessa implícita do sistema de que um dia, de acordo com sua atitude, fará parte da classe dominante. Dessa forma, o sujeito se adapta ao ritmo da produção da vida na sociedade burguesa confiante de que o “sucesso” e a “independência” um dia se realizarão, aderindo à lógica do sistema social estabelecido. Assim, a indústria cultural serve como artifício do capital para retirar da subjetividade qualquer dimensão de resistência.

Marcuse (1973) analisa que a identificação com as mercadorias ocorre de forma imediata e automática porque a dimensão da mente na qual a oposição ao *status quo* (o pensamento negativo) poderia se desenvolver é silenciada e reconciliada. A identificação constitui uma etapa mais progressiva de alienação. O indivíduo se identifica com as mercadorias e com o todo social, pois não se diferencia do exterior, da realidade. Em sua indiferenciação ele percebe, na mercadoria e na realidade, a força e a autoridade que lhe servem de referência e substância. A identificação com os valores, atitudes e hábitos prescritos pelos produtos da

indústria cultural é mediada pelo fato de o indivíduo sofrer um processo de individuação que se metamorfoseia em indiferenciação, no qual ele não nega, critica ou rompe com a realidade posta, antes, a afirma como única possibilidade de existência.

Os produtos da indústria cultural doutrina e manipulam a consciência do indivíduo à medida que trazem consigo atitudes e hábitos prescritos, certas reações intelectuais e emocionais que prendem os consumidores mais ou menos agradavelmente aos produtos e, por meio desses, ao todo social. A identificação com as mercadorias adquire uma dimensão quase absoluta na vida dos indivíduos, em que:

As criaturas se reconhecem em suas mercadorias; encontram sua alma em seu automóvel, *hi-fi*, casa em patamares, utensílios de cozinha. O próprio mecanismo que ata o indivíduo à sua sociedade mudou, e o controle social está ancorado nas novas necessidades que ela produziu (MARCUSE, 1973, p.30).

Todavia, esse é um falso reconhecimento, pois de fato o que ocorre é uma cega identificação, mediada pelo fetiche, com as qualidades humanas incorporadas pela imagem do produto. O suposto reconhecimento em mercadorias expressa a racionalidade de uma sociedade baseada na aparência. O falso reconhecimento é expressão de uma pseudoliberalidade, pois independentemente do quanto o indivíduo se encontre na satisfação de necessidades produzidas pela indústria, o que é fortalecido pelas condições de sua existência, esses são produtos de uma sociedade cujo objetivo é o controle social. É o falso reconhecimento e a pseudoliberalidade que impulsionam a indústria cultural. Seu caráter sedutor fetichista está justamente na ilusão em associar modelos de juventude, de beleza e de saúde aos objetos de consumo, como se tais atributos pertencessem “naturalmente” aos objetos dando a ilusão da aquisição de tais atributos (ideais) por ocasião da compra. Essa intensa estimulação dos ideais provoca a identificação/reconhecimento por parte dos consumidores que passam a consumir o que a mercadoria encerra como ideal.

Entretanto, a indústria cultural os deixa sempre em estado de eterna insatisfação, justamente o que o mercado precisa, pois assim as pessoas sempre estão adquirindo mais e mais mercadorias. Essa compulsão pelo consumo é a lógica a que serve a indústria cultural, a lógica do capital, dos grupos economicamente mais poderosos, como asseveram Horkheimer e Adorno:

O que não se diz é que o terreno no qual a técnica conquista seu poder sobre a sociedade é o poder que os economicamente mais fortes exercem sobre a sociedade. A racionalidade técnica é a racionalidade da própria dominação. Ela é o caráter compulsivo da sociedade alienada de si mesma (1985, p.114).

Os valores e comportamentos insuflados pela indústria cultural passam a se tornar formas de agir consideradas “naturais”, pois são repetidas com tanta firmeza que são aceitos como tais, e isso, afirmam Horkheimer e Adorno (1985), passa a ser o natural: “A voz de eunuco do *crooner* a cantar no rádio, o galã bonitão que, ao cortejar a herdeira, cai dentro da piscina vestido de *smoking*, são modelos para pessoas que devem se transformar naquilo que o sistema, triturando-as, força-as a ser” (p.144). Sobressai que a indústria cultural fomenta a produção e reprodução de uma cultura caracterizada pela integração ao idêntico, ao não diferente, o que incide diretamente sobre a constituição subjetiva do indivíduo. O espírito de identificação molda a consciência a se adaptar ao homogêneo, ao que é socialmente reconhecido e que, portanto, não precisa de uma subjetividade crítica para defender, pois o homogêneo já está cristalizado socialmente. Neste contexto cultural, é evocada a idéia de que a sociedade serve integralmente ao indivíduo, não havendo nenhuma cisão, antes, essa oferece amplas oportunidades de felicidade e o indivíduo só precisa se identificar com ela.

Por meio da ideologia da indústria cultural, o conformismo substitui a consciência, jamais a ordem por ela transmitida é confrontada com os interesses realmente humanos. O conformismo é possível graças, sobremaneira, à exploração da “fraqueza do eu”, num processo em que a consciência sofre transformações regressivas. Assim, o indivíduo não percebe que não é sujeito nem mesmo em sua atividade de lazer, em seu tempo livre.

Na medida em que nesse processo a indústria cultural inegavelmente especula sobre o estado de consciência e inconsciência de milhões de pessoas às quais ela se dirige, as massas não são, então, o fator primeiro, mas um elemento secundário, um elemento de cálculo; acessório da maquinaria. O consumidor não é rei, como a indústria cultural gostaria de fazer crer, ele não é o sujeito dessa indústria, mas seu objeto (ADORNO, 1993c, p.93).

Dessa forma, a indústria cultural transforma o sujeito em seu objeto mediante o enfraquecimento do eu à medida que promove o empobrecimento da dimensão crítico-reflexivo da subjetividade, num processo que transcende a consciência.

3.3 – Administração do inconsciente

Segundo Marcuse (1975), os processos de regressão sofridos pelo indivíduo, já à época da “sociedade de massa”, são motivados pelo nível de desenvolvimento capitalista, que, cada vez mais, depende de uma produção ininterrupta e do consumo de produtos supérfluos, das novas e obsoletas invenções técnicas, assim como os meios de destruição. Por seu lado, o indivíduo “precisa” se adaptar a esses requisitos de um modo cada vez mais sutil. A adaptação e aceitação de tal expansão capitalista dependem de uma forma mais refinada de manipulação, ultrapassando a consciência e chegando ao inconsciente do indivíduo, na administração de sua energia vital, a libido:²⁴ “A administração científica das necessidades instintivas converteu-se, desde há muito, em fator vital na reprodução do sistema: a mercadoria que tem que ser comprada e usada traduz-se em objetos da libido” (MARCUSE, 1975, p.14).

Segundo a análise marcuseana, a administração da libido, ou seja, dos desejos mais primitivos do homem, é possível graças ao enfraquecimento do ego que, expropriado de sua dimensão crítico-reflexiva, adere de forma mimética ao todo social.

Desde cedo os indivíduos são submetidos a mecanismos de socialização que os levam, de um lado, à aceitação e, de outro lado, excluem qualquer resistência. O sistema social exige do indivíduo, para sua integração e pertencimento, o total abandono ao poder coletivo.

As massas desmoralizadas por uma vida submetida à coerção do sistema, e cujo único sinal de civilização são comportamentos inculcados à força e deixando transparecer sempre sua fúria e rebeldia latentes, devem ser compelidas à ordem

²⁴ Segundo Freud (1996d): “Libido é expressão extraída da teoria das emoções. Damos esse nome à energia, considerada como uma magnitude quantitativa (embora na realidade não seja presentemente mensurável), daqueles instintos que têm a ver com tudo o que pode ser abrangido sob a palavra ‘amor’. O núcleo do que queremos significar por amor consiste naturalmente (e é isso que comumente é chamado de amor e que os poetas cantam) no amor sexual, com a união sexual como objetivo. Mas não isolamos disso – que, em qualquer caso, tem sua parte no nome ‘amor’ -, por um lado, o amor próprio, e, por outro, o amor pelos pais e pelos filhos, a amizade e o amor pela humanidade em geral, bem como *a devoção a objetos concretos e a idéias abstratas*” (p.101, grifos meus). Assim, o indivíduo tende a transferir sua energia vital, a força que move sua vida, para as mercadorias e ideais encerrados nas mercadorias.

pelo espetáculo de uma vida inexorável e da conduta exemplar das pessoas concernidas. [...] A postura que todos são forçados a assumir, para comprovar continuamente sua aptidão moral a integrar essa sociedade, faz lembrar aqueles rapazinhos que, ao serem recebidos na tribo sob as pancadas dos sacerdotes, movem-se em círculos com um sorriso estereotipado nos lábios. A vida no capitalismo tardio é um contínuo rito de iniciação. Todos têm que mostrar que se identificam integralmente com o poder de quem não cessam de receber pancadas (HORKHEIMER e ADORNO, 1985, p.143-144).

O debilitamento do ego ocorre, sobretudo, em razão de dois fatores: primeiramente, o indivíduo sofre um processo de socialização predominantemente extrafamiliar mediado, sobremaneira, pelos meios de comunicação e sua racionalidade instrumental; em segundo lugar, o trabalho, elemento diferenciador e singularizador do ser humano, se transforma em fator de alienação, massificação e abstração. Assim, o indivíduo não constrói um ego forte, pois os elementos formadores da dimensão de negação, tragicidade, medo, dor, enfim, os constituintes da condição humana com seus embates e contradições, se perdem na identificação com a falsa harmonia da realidade. Com essa fragilização do ego, o indivíduo passa a ser profundamente “invadido e debastado pela realidade tecnológica” (MARCUSE, 1973, p.30). O que resulta, assim, numa redução fundamental no poder de arbítrio do ego, havendo a substituição dos processos reflexivos de discussão e julgamento por reações “automáticas”. O ego, assim fragilizado, fica à mercê da autoridade externa.

Entretanto, segundo Marcuse (1973), tal debilitamento é possível porque as “pulsões libidinais” são redirecionadas conforme a lógica produtiva do sistema, o qual se utiliza do desejo humano de “gratificação”, quer dizer, da busca de satisfação imediata não completamente extinta do “princípio do prazer”, ou seja, os desejos inconscientes do homem são utilizados pelo sistema capitalista.

Segundo Freud (1996a), em *O mal-estar da civilização*, o homem nasce com instintos ou pulsões sexuais e agressivas que, independente da realidade, buscam satisfação imediata. O que possibilita a vida em sociedade, ou seja, a civilização, a cultura, é a renúncia a tais instintos ou pulsões. O desenvolvimento social está, assim, condicionado às restrições a que o indivíduo se submete. Nessas restrições aos impulsos, o indivíduo é levado à sublimação, ou seja, “a deslocar as condições de sua satisfação, a conduzi-la para outros caminhos” (FREUD, 1996a, p.103) que possibilitem a cultura (como atividades psíquicas superiores, científicas, artísticas ou ideológicas). Mediante a sublimação, o indivíduo é levado a abdicar de sua motivação inicial de

obter prazer imediato, momento esse que expressa sua subsunção ao “princípio do prazer” (FREUD, 1996b). Sob esse princípio, o prazer deve ser alcançado de forma imediata sem considerar a realidade externa, ao mesmo tempo em que o prazer é buscado, o desprazer deve ser afastado. No decorrer do seu desenvolvimento, o indivíduo adquire progressivamente a capacidade de adiar a “gratificação”, ou seja, a satisfação, até momentos e circunstâncias mais adequados. Em tal capacidade de adiamento, sob a influência dos instintos de autopreservação, fundamenta-se, segundo Freud (1996c), a substituição do “princípio de prazer” pelo “princípio de realidade”, o que demonstra o amadurecimento e diferenciação do ego.

Contudo, o “princípio do prazer” não abandona a intenção de fundamentalmente obter prazer. A busca por prazer persiste como uma tendência, pois, como afirmou Freud, é ele “que decide o propósito da vida”, é este princípio que “domina o funcionamento do aparelho psíquico” (1996a, p.84).

Dessa forma, segundo a perspectiva freudiana, há um permanente conflito entre demandas instintivas ou pulsionais e as regulações da cultura sobre os homens, uma vez que o perigo da agressividade deve ser constantemente restringido. O antagonismo entre a constituição do indivíduo e da cultura é recriado cada vez que uma pessoa se insere na sociedade. Assim, o indivíduo se desenvolve confrontando-se em sua vida cotidiana com o dilema da impossibilidade da satisfação pulsional. Ao longo da sua vida, o indivíduo persegue o objetivo de alcançar a felicidade, apesar de a completude, ou seja, a satisfação total, não lhe ser possível, o que gera o sentimento de mal-estar oriundo da restrição da pulsão ou instinto. Portanto, o sujeito possui uma tendência a buscar a gratificação, a satisfação direta e imediata de suas necessidades e desejos – esse dilema é justamente o elemento subjetivo utilizado pela indústria cultural para aprisionar os consumidores nas malhas do consumo.

A promessa de realização dos desejos humanos por meio da aquisição crescente de bens e serviços oferecidos pela indústria cultural e a “liberação” dos controles societários em relação ao sexo concorrem, inequivocadamente, para a anulação do conflito que tente subverter essa ordem tão “confortável”. Sob esse contexto, segundo Marcuse (1973), a gratificação assume a forma de “dessublimação”. Nesta, inversamente à sublimação, a satisfação mediada é substituída por satisfação imediata. Nessa situação o “princípio do prazer” absorve o “princípio da realidade”, numa nova reorientação das “pulsões libidinais”. Nesse contexto, a realidade tecnológica limita o alcance da sublimação e também reduz sua necessidade. Assim, segundo

Marcuse, o indivíduo deve se adaptar a um mundo que parece não exigir a negação de suas necessidades mais íntimas – um mundo que não parece essencialmente hostil. “O organismo está sendo assim condicionado para a aceitação espontânea do que é oferecido” (MARCUSE, 1973, p.84). De modo que é proclamada maior liberdade, mas, na verdade, ocorre uma contração da liberdade, pois enaltece-se o desenvolvimento das necessidades “instintivas”.

A “liberdade” sexual conquistada pelas sociedades modernas, no limite, converteu o sexo em mercadoria altamente comercializável. Assim, a integração do sexo no trabalho e nas relações sociais, tornando-se mais suscetível de satisfação, significa uma satisfação, ao mesmo tempo, controlada e desenfreada. Desenfreada, pois é uma satisfação dissociada da moral, mas controlada pelos interesses da indústria do capital. Dessa forma, ocorre uma mobilização e, ao mesmo tempo, uma administração da libido, causando a adesão ao *status quo* pelo inconsciente:

Essa mobilização e administração da libido pode ser a responsável por muito da submissão voluntária, da ausência de terror, da harmonia preestabelecida entre necessidades individuais e desejos, propósitos e aspirações socialmente necessários. A conquista tecnológica e política dos fatores transcendentais da existência humana, tão característica da civilização industrial desenvolvida, afirma-se aqui na esfera instintiva: satisfação de um modo que gera submissão e enfraquece a racionalidade do protesto (MARCUSE, 1973, p.85).

Gera-se, assim, uma “dessublimação ajustada”, que enaltece e promove um prazer controlado. Marcuse (1973) acredita que a sublimação exige um alto grau de autonomia, uma vez que preserva a consciência das renúncias que a sociedade lhe infligiu, preservando a necessidade de liberação. Em síntese, a sublimação reorienta a satisfação para formas aceitáveis socialmente, mas mantém na consciência a necessidade de satisfação, ou seja, preserva o pensamento negativo em relação à sociedade estabelecida. Por sua vez, a “dessublimação” favorece a produção de uma “consciência feliz”, ou seja, uma consciência que aceita acriticamente as mistificações da realidade, na qual o real e o racional são, no limite, identificados.

Assim como essa sociedade tende a reduzir e até a absorver a oposição (a diferença qualitativa!) no âmbito da política e da cultura superior, também tende a fazê-lo na esfera instintiva. O resultado é a atrofia dos órgãos mentais, impedindo-os de perceber as contradições e alternativas e, na única dimensão

restante da racionalidade tecnológica, prevalece a *Consciência Feliz* (MARCUSE, 1973, p.88).

Segundo Marcuse, tal consciência “reflete o novo conformismo, que é uma faceta da racionalidade tecnológica traduzida em comportamento social” (1973, p.92). Pode-se inferir que é dessa forma que a indústria cultural reorienta as massas, quase não permitindo a evasão e impondo sem cessar os esquemas de seu comportamento, fazendo com que as pessoas aceitem o mundo tal como ele é preparado por ela. Desse modo, é promovida a constituição de uma subjetividade cristalizada pela aceitação e, concomitantemente, pelo combate ao negativo, ao diferente, ou seja, uma subjetividade debilitada em sua autonomia. Justamente essa é a finalidade última da indústria cultural, a saber, tentar manter os sujeitos como escravos de seus ditames.

3.4 – Indústria cultural e pseudo-indivuação

A escravização ao consumo obstrui o desvelamento da realidade como ilusão e domínio sobre o sujeito. De acordo com Adorno (1993c), a dependência e a servidão à indústria cultural impedem, substancialmente, a formação da autonomia humana:

A satisfação compensatória que a indústria cultural oferece às pessoas ao despertar nelas a sensação confortável de que o mundo está em ordem, frustra-as na própria felicidade que ela ilusoriamente lhes propicia. O efeito de conjunto da indústria cultural é o de uma antidesmistificação, a de um antiluminismo (*anti-Aufklärung*); nela como Horkheimer e eu dissemos, a desmistificação, a *Aufklärung*, a saber, a dominação técnica progressiva, se transforma em engodo das massas, isto é, em meio de tolher a sua consciência. Ela impede a formação de indivíduos autônomos, independentes, capazes de julgar e de decidir conscientemente (ADORNO, 1993c, p.99).

Ao tolher a consciência crítica, a indústria cultural empobrece o processo de individuação humana e, assim, constitui uma subjetividade não-emancipada. A individuação é entendida como processo de socialização dos valores, crenças e comportamentos que permitirão a construção da individualidade do homem – mediante a transmissão, elaboração, significação, negação e criação da cultura - e, conseqüentemente, sua constituição como sujeito social. Essa é a

crítica mais contundente de Adorno e Horkheimer, a saber, a dissolução do particular (o indivíduo) no universal (a realidade social), ou seja, a completa identidade entre sujeito e objeto. Com esse processo, o indivíduo perde a sua essência de negação do exterior, do outro social que lhe constitui e se indiferencia, restringindo-se a transmitir valores e comportamentos prescritos pela sociedade do consumo, limitando sua individualidade à afirmação do que está posto. “Na indústria, o indivíduo é ilusório não apenas por causa da padronização do modo de produção. Ele só é tolerado na medida em que sua identidade incondicional com o universal está fora de questão” (1985, p.144).

Nesse sentido, o processo de individuação do sujeito converte-se em uma pseudo-individuação, a qual tem por base a padronização do comportamento humano, ou seja, a indiferenciação em relação à realidade social. A essência de tal processo reside em que a subjetividade é dissolvida em sua dimensão crítica, restando apenas a adaptação ao real. No artigo *Sobre música popular*, Adorno (1993d) afirma:

Por pseudo-individuação entendemos o envolvimento da produção cultural de massa com a auréola da livre-escolha ou do mercado aberto, na base da própria estandarização. [...] a pseudo-individuação, por sua vez, os mantém enquadrados [consumidores] fazendo-os esquecer que o que eles escutam já é sempre escutado por eles, “pré-digerido” (p.123).

Dessa forma, o que está na base da pseudo-individuação é uma suposta diferenciação do indivíduo tendo em vista a escolha pretensamente “livre” de objetos de consumo, a qual já está previamente “digerida”, isto é, está de antemão estandarizada, padronizada. A pseudo-individuação transcende a padronização, se expressa numa identificação com o universal, com o poder social que o determina, cujo fundamento reside na constituição de subjetividades direcionadas à integração, à adaptação e ao consumo exacerbado, segundo as necessidades do sistema econômico. O indivíduo constitui-se num processo de pseudo-individuação porque não se diferencia nesse universo, antes se homogeneíza. Nesse sentido:

As particularidades do eu são mercadorias monopolizadas e socialmente condicionadas, que se fazem passar por algo de natural. Elas se reduzem ao bigode, ao sotaque francês, [...] são como impressões digitais em cédulas de

identidade que, não fosse por elas, seriam rigorosamente iguais e nas quais a vida e a fisionomia de todos os indivíduos [...] se transformam, em face do poderio universal (HORKHEIMER e ADORNO, 1985, p.145).

Assim, o processo de individuação não se realiza, antes é substituído pela mimese, pela imitação: os indivíduos seguem modelos confeccionados pela indústria cultural, via publicidade. O cerne da crítica frankfurtiana reside justamente nessa adesão acrítica dos sujeitos à lógica mercadológica, caracterizando em nova dimensão a administração da cultura e da sociedade. O vínculo entre os seres humanos tende a ocorrer tendo em vista interesses exteriores, meros “contatos sociais”. Nesse âmbito, a proclamada autonomia do indivíduo se revela como indiferenciação, uma vez que os indivíduos não se diferenciam do social, apenas o repetem. Nesse processo, a subjetividade figura como subsunção aos modelos de comportamento insuflados pela indústria cultural, em que as mais íntimas reações do indivíduo são reificadas:

As mais íntimas reações das pessoas estão tão completamente reificadas para elas próprias que a idéia de algo peculiar a elas só perdura na mais extrema abstração: *personality* significa para elas pouco mais do que possuir dentes deslumbrantemente brancos e estar livres do suor nas axilas e das emoções. Eis aí o triunfo da publicidade na indústria cultural, a mimese compulsiva dos consumidores, pela qual *se identificam às mercadorias culturais* que eles, ao mesmo tempo, decifram muito bem (HORKHEIMER e ADORNO, 1985, p.156, grifos meus).

A identificação com o produto ocorre pela elevação de seu suporte simbólico à medida que “as imagens” criadas no indivíduo o levam a identificar-se, não com o produto em sua materialidade, mas com o ideal de felicidade e de *status* ali implícitos. Em última instância, o objeto, a mercadoria, passa a ser, para o indivíduo, a fonte de referência e identidade. A partir da perspectiva de Adorno e Horkheimer, evidencia-se no “mundo administrado” que a identificação é utilizada como instrumento de pseudo-individuação, na qual a subjetividade tende à dissolução à medida que se produz uma falsa conciliação entre sujeito e objeto. A individuação assim forjada se constitui em uma pseudo-individuação porque não visa à diferenciação entre indivíduo e sociedade, mas sim à mimese, ou seja, à conciliação. Esta conciliação é feita justamente graças ao enfraquecimento da subjetividade, que é expropriada de sua dimensão de diferenciação crítica,

de negação do real e, assim, adere de forma mimética ao sistema social e suas promessas de diferenciação e autonomia.

A dissolução do potencial crítico da subjetividade está vinculada, em grande medida, ao progresso técnico e suas promessas de bem-estar e felicidade à medida que estas, segundo Marcuse (1973), ocasionam “uma falta de liberdade confortável, suave, razoável e democrática” (p.23). A crença numa falsa transparência do real, própria das sociedades de consumo, sob as quais imperam signos e imagens, inscreve as relações humanas numa dimensão imediatista e positiva do presente, numa dimensão “unidimensional”, promovendo uma “consciência feliz”, como analisou Marcuse (1973). Entretanto, essa é uma felicidade baseada no engodo. Basicamente, a indústria cultural é fundada no entretenimento, seu objetivo é provocar o riso, o prazer, o sonho, mas tal contentamento e prazer são utilizados para promover valores e normas de conduta que velam a dominação e o controle exercidos sobre o indivíduo. Valores pouco relacionados à humanização e ao esclarecimento do sujeito, antes o desumanizam, suprimem o pensamento reflexivo promovendo o conformismo, a dependência e a menoridade.

A dissolução do indivíduo, de sua subjetividade, centra-se na debilidade de suas faculdades críticas, imperando, sobretudo, o conformismo. O que, de fato, sobressai é que os indivíduos são enredados pela indústria cultural e, nesse aspecto, a sofisticação da produção reafirma a submissão ao sistema e a adesão ao consumo que atualmente conta com o encantamento pelas novas tecnologias informatizadas. Esse universo tende a enclausurar o homem numa ordem de controle totalitário, inviabilizando-o de agir e pensar em prol de sua maioria, expressando autonomia e diferenciação. Essa possibilidade é suprimida pela adesão a esse presente confortável. O sujeito adere totalmente confiante que o progresso científico e tecnológico legitimado pela ciência lhe possibilita total segurança e realização.

Ao fim e ao cabo, a subjetividade instituída sob a indústria cultural é, em grande medida, extremamente submissa ao aparato técnico e ao poder do capital, e resistente a encarar os problemas e conflitos sociais de forma crítica. Uma subjetividade que tende à adaptação e aceitação da realidade, sendo, cada vez com maior intensidade, controlada pelo sistema social. Sua identificação com o real instituído paralisa sua capacidade de reflexão, julgamento e crítica.

Assim, a subjetividade tende a dissolver-se numa falsa identidade entre indivíduo e sociedade, numa relação indiferenciada que dificulta a oposição ao poder social. A contradição e

o antagonismo inerentes à constituição da subjetividade tornam-se elementos que devem ser excluídos e negados no processo de individuação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em face do contexto atual, momento de tantas transformações no devir humano devido ao acirramento do sistema capitalista, procurou-se refletir sobre as metamorfoses que ocorreram na constituição subjetiva do homem, a (con)formação que este sofreu historicamente.

Segundo Horkheimer e Adorno (1973), a vida humana é essencialmente convivência, o homem é para os outros o que são seus semelhantes para ele, o que significa e justifica a definição aristotélica do homem como *zoón politikón*, pois o homem só se constitui em sua correlação vital com outras pessoas, o que lhe infunde o caráter social e político. Entretanto, com a difusão do princípio capitalista de concorrência e a revolução técnica, a sociedade burguesa transformou o *zoón politikón* em *homo oeconomicus*, ao qual é exigida a luta por seus interesses de lucro, o que elimina a preocupação com o bem comum. A definição do homem como ser social e coletivo, entretanto, não pode incorrer em seu extremo, o coletivismo. Tal perigo leva esses autores a advertirem veementemente sobre os dois extremos: a aderência cega às massas e o individualismo exacerbado.

A socialização historicamente constituída na sociedade burguesa capitalista degrada-se, e o processo de individuação converte-se em indiferenciação com o mundo social em que o indivíduo está inserido. Segundo Horkheimer e Adorno (1973,) o indivíduo torna-se cada vez mais um átomo social, uma existência que, apesar de viver na multidão, se isola em seus interesses. Esse processo é, em grande medida, promovido pelo progresso da racionalidade técnica, a qual paulatinamente perde sua característica original. A finalidade primeva era o progresso da humanidade via conhecimento, entretanto, segundo Horkheimer e Adorno (1985), a ciência perde sua memória, raiz e sentido, rendendo-se à instrumentalização, isto é, tornou-se presa do processo global de produção. No limite, o pensamento tende a perder o elemento crítico e se insere num processo de conciliação com o existente. “O pensar reifica-se num processo automático”. Nesse processo, a individualidade humana sofre regressões.

De acordo com Horkheimer (2000), a individualidade é prejudicada quando cada um se isola em seus próprios problemas e interesses. “À medida que o homem comum se retira da participação política a sociedade tende a regredir à lei da selva, que esmaga todos os vestígios da individualidade” (p.137). Porque, de fato, o indivíduo se constitui na relação dialética entre

homem e mundo. A questão a que se dedicam os frankfurtianos é que esta relação foi adquirindo um teor totalitário com o desenvolvimento da sociedade burguesa e sua racionalidade instrumental que passa a invadir todas as dimensões humanas, sobretudo a cultura. A preocupação é que o indivíduo não se subsuma à identidade do outro, ou seja, que o indivíduo não se indiferencie. A indiferenciação é o grande perigo na constituição da subjetividade. O indivíduo deve construir sua individualidade inserindo-se conscientemente, isto é, de forma crítica, na sociedade.

O desenvolvimento histórico da sociedade, segundo Horkheimer e Adorno (1985), é permeado pela subordinação do homem à técnica, demonstrando a inversão dos fins em meros meios. A consequência do domínio da técnica sobre o humano na dimensão cultural – sem perder de vista que é por meio da cultura que o humano adquire significado – leva a uma cultura que passa a ser caracterizada pela reprodutibilidade e pela homogeneização. A cultura perde a dimensão ampla de educação humana e passa a ser uma mercadoria como outra qualquer, e como tal, submetida às leis de oferta e procura do mercado. É preciso enfatizar que a educação e a cultura são faces de um mesmo processo, o processo da formação humana. “A educação [...] é um ato profundamente significativo e importante para a humanidade, a sociedade e as pessoas, e indissociável dos processos de compreensão e de transformação do mundo e da sociedade, de criação de direitos, de produção do real como outro, diferente do que existe” (COELHO, 2003b, p.48).

Entretanto, nas últimas décadas, afirma Coelho (2003b), tornou-se comum a redução da educação à escola e dessa a “espaço de transmissão e socialização do saber sistematizado, de apropriação do saber acumulado pela humanidade, de preparação para a continuidade dos estudos e para o mundo do trabalho, de profissionalização das pessoas” (p.48). Em última instância, a cultura é metamorfoseada em *negotium*. A cultura passa a ter fins mercadológicos realizados mediante uma sistemática e esquematizada exploração de bens considerados culturais sob os auspícios da indústria cultural, a qual traz em seu bojo toda a ortodoxia do capitalismo e nele exerce o papel específico de produtora e reprodutora da ideologia dominante.

Aliada à ideologia capitalista, a qual justifica o todo do sistema capitalista, a indústria cultural intensifica, de forma eficaz, a falsificação das relações entre os homens e destes com a natureza. É necessário sublinhar que o Iluminismo objetivava justamente o progresso da relação homem-homem e homem-natureza, via ciência, de maneira harmônica. Todavia, tal progresso

transformou-se em instrumento utilizado pela indústria cultural para conter o desenvolvimento da consciência das massas. (ADORNO, 1993c). Assim, mediante a ideologia, o conformismo substituiu a consciência, o elemento de reflexão e crítica do ser humano. Nesse processo, a consciência sofre transformações regressivas, aderindo ao poder da mecanização o qual outorga ao trabalho, ao lazer e à vida em geral, características de operações reguladas e automáticas, num regresso às mistificações que o Iluminismo visava negar. A questão é que esse regresso aparece sob a forma de verdade e consciência, caracterizando a pseudoconsciência, ou seja, a consciência coisificada. Tolhendo a consciência das massas, a indústria cultural cria condições favoráveis à implantação e manutenção do *status quo*. Nesse sentido, a indústria cultural veicula, enfaticamente, ilusões de uma sociedade justa, democrática e livre, ao mesmo tempo em que as possibilidades de realização desses ideais são suprimidos pela negação das condições sociais que geram a opressão e a injustiça. A defesa da democracia, liberdade e cidadania, de maneira ideologizada bem como sua veiculação a aspectos econômicos, não permite que a consciência do indivíduo perceba que esta não é a liberdade, democracia e cidadania ideais.

O segredo da indústria cultural, segundo Horkheimer e Adorno (1985), consiste em que ela promete o que está sempre a negar: a verdadeira felicidade. Promessas rompidas devido ao investimento em satisfações de necessidades imediatas, isto é, prazer ilusório, é seu instrumento. Assim, a indústria cultural “cria” necessidades no consumidor gerando uma busca de satisfação compulsiva, enganosamente vendida nas mercadorias culturais produzidas pelo capitalismo. O indivíduo sofre cotidianamente e de maneira variada um processo de sedução que o cativa a ter, a comprar sempre mais. A felicidade é representada como a aquisição sempre crescente de mercadorias. O universo social configura-se como um universo de coisas. As mercadorias são aceitas sem resistência graças ao fato de a indústria cultural criar a ilusão que são originárias das necessidades dos próprios consumidores.

Ao requisitar o indivíduo por inteiro, a indústria cultural realiza a massificação dos homens, em que a individuação é substituída pela imitação imposta pela sociedade administrada (HORKHEIMER e ADORNO, 1985). Na imitação, na mimese, dos personagens fornecidos pela indústria cultural, ocorre a repetição da vida social transformada em aparelho eficiente da ideologia. Nessa metamorfose, as reações humanas são baseadas em impulsos instintivos, expressando a fragilização da constituição subjetiva do indivíduo, que se torna, segundo Horkheimer (2000), um “ego encolhido, cativo do presente evanescente” (p.142). As

reações do indivíduo tendem a primar pela irreflexão e pelo automatismo, uma vez que os processos conscientes são substituídos por reações imediatas, subsidiando a conversão da subjetividade em subjetivismo abstrato, no qual tende a ocorrer uma identificação irracional de integração dos indivíduos ao sistema social. Essa identificação se baseia numa homogeneização em que cada eu individual tende a se equalizar, mesmo em suas particularidades. Segundo Horkheimer e Adorno (1985), a homogeneização causada pela indústria cultural hipostasia os indivíduos, que já não são mais indivíduos, “mas sim meras encruzilhadas das tendências do universal”(p.145). Solidifica-se uma pseudo-individuação, uma individuação baseada no condicionamento, na mimese, uma individualidade caracterizada, fundamentalmente, pela elevação do individualismo à posição *per se*.

Para o indivíduo hipostasiado, a realidade converte-se em aparência e a aparência em realidade. As pessoas aceitam modelos antecipadamente preparados e fornecidos pelas agências de cultura de massa, como se fossem naturais. Em consequência, o indivíduo, em seu processo de socialização, adapta-se aos grupos no poder de forma alienada e irrefletida tornando-se simplesmente mais um membro do sistema, mas sem o questionar. Como membro do sistema, o indivíduo é reivindicado por inteiro, o resultado é mais que o ajustamento ao existente, mas uma identificação imediata com “sua” sociedade. Há o silenciamento e a conciliação entre indivíduo e sociedade, sujeito e objeto, o que se torna a base estrutural da racionalidade da sociedade administrada e, por isso, totalitária.

Com o acirramento do individualismo na sociedade contemporânea, o indivíduo se volta cada vez mais para si mesmo, “seus” problemas, “suas” coisas, em grande medida, com o único objetivo de comprar mercadorias, essa parece ser a grande finalidade da vida humana: a obtenção de lucro para o consumismo. A posse aparentemente garante a felicidade almejada pelo homem. A questão aqui tratada é que semelhante forma de vida tende a subsidiar a perda dos valores humanos constituindo um indivíduo indiferente ao outro. A subjetividade, processo que se efetiva pela semelhança e pela diferença do outro, do externo, nesse contexto, se faz apenas como conciliação com o idêntico. A diferença é totalitariamente excluída ao mesmo tempo em que a sociedade contemporânea utiliza o discurso das “diferenças”. Entretanto, como demonstraram Horkheimer e Adorno (1985), a diferença exaltada não passa de uma falácia ideológica para camuflar, mais uma vez, a adesão acrítica do indivíduo ao sempre-igual.

Em última instância, a subjetividade instituída no atual estágio da sociedade capitalista é intensamente permeada pela adesão ao existente, em que os conflitos e os embates são encarados como anomalias que devem ser excluídos da sociedade, mas não pensados, refletidos nem questionados. Nesse processo, a subjetividade tende a se afastar cada vez mais da possibilidade de emancipação e autonomia, sonho antigo da humanidade.

O estudo realizado tentou oferecer alguns elementos, à luz da teoria crítica da Escola de Frankfurt, para a compreensão dos mecanismos e dos processos que subsidiam a fetichização da subjetividade levando-a a aderir à racionalidade da estrutura dominante sem contestação. A partir das reflexões de Horkheimer e Adorno (1985;1973), conclui-se que a fetichização da subjetividade é um fenômeno político-econômico e cultural mantido pela mediação dos mecanismos psicológicos. A mediação subjetiva constitui a unidade do sistema objetivo social. A sociedade produz sujeitos com conscientes coisificados, pois estes correspondem às exigências da forma de produção, mas, ao mesmo tempo, estes indivíduos constituem o fator que gera a persistência das condições que assim os constituíram. Essa é a tendência da sociedade contemporânea, uma sociedade administrada pela dominação do capital. Tal conformação não retira a dialética contraditória que permeia e constitui a vida social. A dominação e a manipulação têm seus limites. O predomínio do sistema sobre o indivíduo não retira a existência das conexões concretas, e por isso vivas, mutáveis, entre o sistema e aqueles que o mantêm.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W. Razão e revelação. In: ____. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Trad. Maria Helena Ruschel. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1995a, p. 26-36.
- ____. Tempo livre. In: _____. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. trad. Maria Helena Ruschel. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1995b, p. 70-82.
- ____. Sobre sujeito e objeto. In: _____. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Trad. Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Rio de Janeiro: Vozes, 1995c, p.181-201.
- ____. *Educação e emancipação*, 3.ed. Trad. Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Paz e Terra, 2006.
- ____. O esquema da cultura de massa. In: _____. *Sobre a indústria da cultura*. Trad. Maria Antónia Amarante. Coimbra: Angelus Novus, 2003a, p.57-95.
- ____. Cultura e administração. In: _____. *Sobre a indústria da cultura*. Trad. Maria Antónia Amarante. Coimbra: Angelus Novus, 2003b, p.107-132.
- ____. Educação após Auschwitz. In: COHN, Gabriel (org.). *Sociologia*. São Paulo: Ática, 1993a, p.33-45.
- ____. Capitalismo tardio ou sociedade industrial. In: COHN, Gabriel (org.). *Sociologia*. São Paulo: Ática, 1993b, p.62-75.
- ____. A indústria cultural. In: COHN, Gabriel (org.). *Sociologia*. São Paulo: Ática, 1993c, p.92-99.
- ____. Sobre música popular. In: COHN, Gabriel (org.). *Sociologia*. São Paulo, 1993d, p.115-146.
- ____. De la relación entre sociología y psicología. In: _____. *Actualidad de la filosofía*, Barcelona: México: Ediciones Paidós, 1991, p.135-204.
- ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Mário da Gama Kury. 3.ed. Brasília: Editora UnB, 1997.
- COMTE, Auguste. Curso de filosofia positiva. In: _____. *Os pensadores*. Trad. José Artur Giannotti. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p.7-46.
- COÊLHO, Ildeu Moreira. Repensando a formação de professores. *Nuances: estudos sobre educação*, Presidente Prudente, v. 09, n. 9/10, p.47-63, jan./jun. jul./dez., 2003a.
- ____. A educação, a cultura e a invenção de uma outra escola. In: ENCONTRO DE PESQUISA EM EDUCAÇÃO DO CENTRO-OESTE, 4, 2003b, Campo Grande. Anais. Campo Grande: UCDB; UFMS, 2003b. p.1-10.

- DESCARTES. O discurso do método. In: _____. *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1962.
- DEWEY, John. *Experiência e educação*. Trad. Anísio Teixeira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971.
- FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização. In: _____. *Obras psicológicas*. Rio de Janeiro: Imago, vol.XXI, 1996a, p.73-148.
- _____. Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental. In: _____. *Obras psicológicas*. Rio de Janeiro: Imago, vol.XII, 1996b.
- _____. Além do princípio do prazer. In: _____. *Obras psicológicas*. Rio de Janeiro: Imago, vol.XVIII, 1996c, p.17-80.
- _____. Psicologia de grupo e análise do ego. In: _____. *Obras psicológicas*. Rio de Janeiro: Imago, vol.XVIII, 1996d, p.81-154.
- HOBBSAWM, Eric. *A era das revoluções*. São Paulo: Paz e Terra, 2004a.
- _____. *A era do capital*. São Paulo: Paz e Terra, 2004b.
- HORKHEIMER, Max. *Eclipse da razão*. São Paulo: Centauro, 2000.
- _____. *Teoria crítica: uma documentação*. Tomo I. Trad. Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva: Edusp, 1990.
- HORKHEIMER, M. e ADORNO, T. W. O conceito de sociologia. In: _____. *Temas básicos da sociologia*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix: Edusp, 1973a, p.11-24.
- _____. Indivíduo. In: _____. *Temas básicos da sociologia*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix: Edusp, 1973b, p.45-60.
- _____. Cultura e civilização. In: _____. *Temas básicos da sociologia*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix: Edusp, 1973c, p.93-104.
- _____. Preconceito. In: _____. *Temas básicos de sociologia*. Trad. Álvaro cabral. São Paulo: Cultrix: Edusp, 1973d, p.172-183.
- _____. Ideologia. In: _____. *Temas básicos da sociologia*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix: Edusp, 1973e, p.184-205.
- _____. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.
- IANNI, Octavio. *A era do globalismo*. 3.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.

____. A política mudou de lugar. In: DOWBOR; IANNI; RESENDE (orgs.). *Desafios da globalização*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1998, p.17-27.

____. O cidadão do mundo. In:____. *Capitalismo, violência e terrorismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004, p.103-114.

JAMES, J. Pragmatismo. In: _____. *Os pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: que é o iluminismo? In: _____. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2004, p.11-20.

____. Crítica da razão pura. In: _____. *Crítica da razão pura e outros textos filosóficos*. Trad. Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1999a (Os pensadores).

____. Fundamentação da metafísica dos costumes. In: _____. *Crítica da razão pura e outros textos filosóficos*. Trad. Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1999b (Os pensadores).

MAAR, Wolfgang Leo. À guisa de introdução: Adorno e a experiência formativa. In: *Educação e emancipação*. 3.ed. Trad. Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Paz e Terra, 2006, p.11-28.

MARCUSE, Herbert. *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*, 1975.

____. *A ideologia da sociedade industrial: o homem unidimensional*. Trad. Giasone Rebuá. 4.ed. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1973.

MARX, Karl. *Manuscritos econômicos- filosóficos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989a.

____. A questão judaica. In: _____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989b, p.33-73.

____. O capital: crítica da economia política. Livro I, vol. I. Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Khote. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Os pensadores).

____. Para a crítica da economia política. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Os pensadores) .

____. *Trabalho assalariado e capital*. São Paulo: Global Ed., s/d.

____. Teses sobre Feuerbach. In: ____; ENGELS. *A ideologia alemã*. Trad. José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Grijalbo, 1977, p.11-14.

____ e ENGELS. *O manifesto do partido comunista*. São Paulo: Global, 1988 (Coleção Universidade Popular).

____. *A ideologia alemã*. Trad. José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Grijalbo, 1977.

MERQUIOR, José Guilherme. *Arte e sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamin: ensaio crítico sobre a escola neohegeliana de Frankfurt*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.

MEZAN, Renato. Subjetividades contemporâneas. In: _____. *Interfaces da psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p.257-272.

ORTIZ, Renato. *Mundialização e cultura*. São Paulo: brasiliense, 2000.

PALANGANA, Isilda Campaner. *Individualidade: afirmação e negação na sociedade capitalista*. São Paulo: Plexus Editora, 1998.

SEVERIANO, Maria de Fátima Vieira. *Narcisismo e publicidade: uma análise psicossocial dos ideais de consumo na contemporaneidade*. São Paulo: Annablume, 2001.

SILVEIRA, Paulo. Da alienação ao fetichismo – formas de subjetivação e de objetivação. In: SILVEIRA, P. e DORAY, B. (orgs.). *Elementos para uma teoria marxista da subjetividade*. São Paulo: Vértice, 1989, p.41-76.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Trad. M. Irene de Q. Szmrecsányi e Tomás J. M. Szmrecsányi. 12.ed. São Paulo: Pioneira, 1997.