

# A natureza, o indivíduo humano e a educação no capitalismo tardio

## *Nature, human individual and the education in the tardy capitalism*

José Geraldo Pedrosa<sup>1</sup>

### RESUMO

O artigo busca estabelecer elos entre três conceitos importantes para o entendimento do telos da educação no capitalismo tardio: a natureza, o indivíduo humano e a sociedade. A referência básica para a análise são idéias de autores da Escola de Frankfurt: Adorno, Horkheimer e Marcuse. O artigo foi escrito a partir da lógica das contraposições, explorando a interlocução dos frankfurtianos com autores de diferentes épocas, tanto modernos quanto pré-modernos. A idéia é demonstrar como, desde os primórdios, a dominação tem marcado a relação entre a natureza, a cultura e o indivíduo. O texto caracteriza o homem como ser natural-histórico, para afirmar que a dominação da natureza é autodomação. Ao final, aborda-se a questão da revolta da natureza: não no sentido de uma revolta da natureza contra o homem, como se o homem não fosse ele próprio um ser natural, mas revolta de uma natureza reprimida por uma sociedade que só exige renúncia e sacrifício. É nesse ponto que se estabelecem pistas para o entendimento do telos da educação: acirrar as contradições entre o indivíduo e a totalidade funcional e manter acesas as possibilidades de resistência e de rebelião.

**Palavras-chave:** Educação; Filosofia; Sociedade; Natureza; Capitalismo; Características Humanas.

<sup>1</sup>Mestre em Educação, UFMG; Doutor em "Educação: História, Política, Sociedade" (PUC/SP); Professor no Mestrado em Educação Tecnológica do CEFET/MG.

### ABSTRACT

*The article seeks to set links among three important concepts for understanding the telos of education in the tardy capitalism: the nature, the human individual and the society. The basic references for the analysis are the ideas from the Frankfurt School authors: Adorno, Horkheimer and Marcuse. The article has been written starting from the counterpositions logic, exploring the Frankfurter interlocution with the authors from the different times, modern and pos-modern. The idea is to show how, since the origins, domination has marked the relation between the nature, the culture and the individual. The text characterizes the man as a natural-historic being, to state that the nature domination is self domination. In the end, the issue of the revolt of the nature is addressed: not in the sense of a revolt from nature against man, as though man himself wasn't a natural being, but the revolt from a subdued nature against a society that only requests renounce and sacrifice. And at this point the clues for the education telos understanding are set: to incite the contradictions between the individual and the functional whole and keep on with the possibilities of resistance and rebellion.*

*Key words:* Education; Philosophy; Society; Nature; Human Characteristics.

### INTRODUÇÃO

Em decorrência da divulgação cada vez mais constante de notícias sobre a condição atual da vida na Terra e talvez, mais ainda, da ampla e instantâ-

Endereço para correspondência:  
Rua Salinas, 206/904 – Bairro: Vila Cruzeiro  
Divinópolis – MG  
CEP 35500-020  
E-mail: jgpedrosa@dppg.cefetmg.br

nea difusão na rede mundial de computadores de prováveis cenários futuros - notadamente aqueles referentes à elevação do calor, à falta de água e à degradação do ar - uma estranha sensação começa a se tornar incômoda. Parece que, aos poucos, a humanidade vai sendo informada sobre alguns daqueles acontecimentos mais alarmantes que colocam em risco a vida ou, em melhor hipótese, vão impor renúncias, sacrifícios e penúrias cada vez mais intensos. A idéia de um futuro quente, inundado e com pouca água adequada ao consumo humano faz muita gente esclarecida pensar na tese de Fukuyama<sup>1</sup>: o fim da história, mas não mais só da história. É a estranha sensação de *beco sem saída*. A sensibilidade pragmática, mais uma vez indagará: que fazer? A pergunta pode ser tardia, mas, como na Psicanálise, a diagnose pode ser a terapia. Adorno<sup>2</sup> chama isso de auto-reflexão. Tudo isso nos remete de volta à educação. A educação é referência privilegiada para a compreensão do homem: o que o homem é depende de sua formação.

A educação é isso que foi pensado pelos gregos e reinventado pelo Iluminismo, em condições nas quais ainda se colocava em aberto a idéia de formação humana: não da educação como modelagem, mas no sentido do autodesenvolvimento, da liberdade, do autocontrole, da emancipação e do progresso. Um agravante contemporâneo é que esses ideais não se efetivaram, ou melhor, se efetivaram pelo avesso. O fato é que a tarefa contemporânea não é mais a de educar, mas de reeducar os homens: muito mais difícil. Há também muitas “forças” que deseducam, ou melhor, há uma deseducação em curso. Para compreender isso, é importante não confundir educação com socialização, com endoculturação ou com adaptação. Todas essas práticas são voltadas para o real, para o existente. É tarefa fácil. Pela endoculturação uma geração passa à outra a sua representação de mundo e de vida, seus valores e seus desvalores, seus sentimentos, suas crenças, seus medos, seus preconceitos. A endoculturação é tão antiga quanto a cultura e cultura sempre foi coercitiva para os indivíduos. Já a educação teria um sentido muito diferente: ela é voltada para a formação do que ainda não existe. Nesse sentido, toda educação é necessariamente utópica. É tarefa difícil. Diferente também é o tempo da educação: ela não é tão antiga quanto a cultura. O ideal de educação só se

tornou possível quando o homem deixou de ser só um fato histórico para ser um ato histórico. Para desvencilhar-se do passado e do presente e mirar-se no futuro foram necessárias muitas conquistas: somente a partir delas tornou-se possível fazer algo mais que adaptar: educar ou formar.

Outro agravante contemporâneo é referente ao âmago da educação: ela é inimiga da pressão temporal. Reeducação implica remover desvalores arraigados, sedimentados em um cotidiano apropriado e danificado. Isso demanda tempo e este é cada vez mais escasso, nos mais variados sentidos.

Mas a estranha sensação de *beco sem saída* nos traz também de volta o problema da crítica ou da associação entre educação e crítica, educação e resistência ou educação e mudança: é ela que pode provocar e revitalizar a esperança e tornar possível a fuga do “círculo que torna a fuga impossível”.<sup>3</sup> Mas quais seriam as referências para um olhar crítico do tempo presente? Quais seriam as referências para uma crítica alargada, capaz de compreender não apenas as relações entre os homens, mas as relações da cultura com a natureza? Como fazer a crítica para além dos parâmetros da sociocracia e do antropocentrismo? Por outro lado, que ferramentas conceituais podem ajudar a entender a tarefa da educação em tempos de recaída na barbárie? Essa é a questão que define o sentido deste texto. O que se busca não é uma análise da educação, mas uma reflexão sobre conceitos que podem ser referências importantes para compreendê-la. O texto focaliza as relações entre três entes: a natureza, a cultura ou a sociedade e o indivíduo humano. A idéia básica, formulada a partir da Teoria Crítica da Sociedade, é de que a relação entre estes três entes sempre foi de dominação: ora da natureza sobre o homem e a sociedade, ora da sociedade sobre os indivíduos e a natureza. A despeito de a dominação ter definido, desde os primeiros tempos, o sentido dessa relação, ela é histórica e pode ser superada. Nesse sentido, o texto busca pensar a dominação da natureza, a revolta da natureza e a “recaída na barbárie” como “coisas” que se relacionam. A educação que adapta os indivíduos à ideologia da dominação da natureza pode preparar também as condições da revolta dessa natureza. Essa seria a tarefa atual da educação: refletir sobre as condições em que ocorre a indiferença entre homens e coisas e homens e homens e, a

partir dela, a emergência disso que Horkheimer chamou de “revolta da natureza”.<sup>3</sup>

A hipótese é que a natureza é a referência que permite pensar o quanto é estreito o entendimento do homem na condição de único sujeito. Permite também pensar que o homem não pode ser entendido a partir da relação entre ele e suas coisas. É também uma idéia que remete o pensamento ao mais remoto dos preconceitos ou a esse preconceito modelo que é o antropocentrismo, isso que faz do homem um ser narcíseo desde o princípio. Ao mesmo tempo, é impossível definir o mundo contemporâneo sem a palavra-chave capitalismo. O conceito de capital é que evidencia o que é um traço marcante da vida contemporânea: a mercantilização. A mercantilização, por sua vez, é o que permite pensar no quanto o homem já não é mais a medida de todas as coisas.

## A NATUREZA, O INDIVÍDUO HUMANO E A SOCIEDADE

A relação entre indivíduo e sociedade é referência no repertório analítico da Escola de Frankfurt. Trata-se de um parâmetro para a crítica da socialização radical do indivíduo na sociedade unidimensional ou do mundo dominado pelo princípio da indiferença entre homens e coisas e homens e homens: isso que coaduna com a objetualização da natureza. É também a referência para a crítica das contradições da sociedade burguesa, que estimula o desenvolvimento do sujeito individual, mas contradiz-se, ao destroná-lo e dissolvê-lo num todo irracional que o indivíduo desconhece, embora seja dele intimamente dependente. Na abordagem frankfurtiana há uma superação das concepções que dicotomizam o indivíduo e a sociedade. Nesse universo, as referências mais relevantes parecem ser tanto a que entende a sociedade como soma de indivíduos singulares e que focaliza o indivíduo como antítese da socialização, como um ser concreto, fechado e auto-suficiente, quanto a concepção clássica da sociologia, “[...] que dirige as suas atenções [...] mais para a totalidade social e seu movimento do que para o indivíduo...”<sup>4:74</sup>

No entendimento da relação do homem com a natureza, os frankfurtianos têm diálogos diversos, mas o que eles elaboram a partir daí contém mais negações do que continuidades. A primeira inter-

locução é com o pensamento de Aristóteles, cujo primado é a natureza social do homem, este “animal cívico, mais social do que as abelhas e outros animais que vivem juntos”<sup>5:04</sup>. Para o estagirita, a natureza, que é perfeita, não faz nada em vão: concedeu apenas ao homem o dom da palavra, algo que não se confunde com os sons da voz e que se constitui no “laço de toda sociedade doméstica e civil”. O homem, que não é um deus nem um bruto, é naturalmente convivência, precisa de outros homens e não pode deliberar por ficar sem a companhia deles: “o homem é, por sua natureza, [...] um animal feito para a sociedade civil. Assim, mesmo que não tivéssemos necessidade uns dos outros, não deixaríamos de viver juntos”.<sup>5:45</sup> Para Aristóteles, o fim último da sociedade civil é a felicidade pública, pois “não é apenas para viver juntos, mas sim para *bem viver juntos*” que a natureza deu ao homem o dom da palavra. Aliás, como sugere Duarte<sup>6</sup>, é a partir do pensamento grego, particularmente de Platão e Aristóteles, que o problema do domínio da natureza começa a ser formulado. Mas trata-se, antes de tudo, do “[...] domínio da natureza interna do humano, já que aos gregos faltam os pressupostos teóricos de uma concepção de domínio do mundo físico”.<sup>6:19</sup> Assim, não há uma natureza externa a ser dominada, já que no pensamento grego “[...] não há o reconhecimento da existência de uma natureza externa ao humano”.<sup>6:20</sup> É no sentido do domínio da natureza interna que Platão pensou no problema da educação, em seu projeto de uma sociedade perfeita, “A República”.<sup>7</sup> Mas é em Aristóteles que a concepção de domínio da natureza aparece de forma mais nítida. Isso se deve “[...] ao aparecimento, pela primeira vez na história da filosofia ocidental, de um conceito explícito de natureza”.<sup>6:25</sup> Nesta primeira vez em que o conceito é apresentado no Ocidente, a natureza aparece com dois valores: além de ser para-nós é algo em-e-para-si. O valor em-si da natureza se expressa no pensamento de Aristóteles de diferentes modos, sendo o mais relevante o entendimento de que “[...] ela é o princípio de movimento das coisas naturais”.<sup>6:25</sup> Foi talvez por esse reconhecimento do valor em-si da natureza que os gregos entenderam o trabalho como atividade inferior, inserido “[...] no lugar mais desprivilegiado entre todas as atividades humanas”.<sup>6:27</sup> Uma natureza assim, com tal valor-em-si, racionalmente ordenada e perfeita, só podia mesmo ser compreendida como sujeito

do entendimento e da contemplação e não como objeto da transformação pelo trabalho humano. Assim, o domínio da natureza tem tão somente o significado de domínio da natureza interior. Esse era o sentido da educação grega.

Os frankfurtianos parecem assimilar do pensamento de Aristóteles duas referências: uma delas é a condição de sujeito da natureza, de seu valor em-si. Outra referência é a idéia de que somente “na convivência com outros o homem é homem” e que, portanto, somente na sociedade o homem realiza-se. Mas se há assimilações aristotélicas nos frankfurtianos, há também diversas rupturas. A primeira é com a naturalização da sociedade e do homem. No pensamento de Aristóteles, homem e sociedade estão subsumidos na natureza, não são sujeitos de suas próprias existências: os três entes não estabelecem entre si uma relação dinâmica, mas perpetuadora, a-histórica. A segunda ruptura é com a ausência da noção de indivíduo. Em Aristóteles, o ser social é o homem genérico, que só se diferencia um do outro por determinação da natureza: o lugar de cada qual na cidade está nos desígnios da natureza. A noção de indivíduo é inseparável de liberdade e liberdade, em Aristóteles, é liberdade para que cada um se realize naquilo que é definido pela natureza: “[...] todos os que não têm nada para nos oferecer do que o uso de seus corpos [...] são condenados pela natureza à escravidão. Para eles é melhor servirem do que serem entregues a si mesmos”.<sup>5:13</sup> A terceira ruptura é com a a-historicidade do homem e da sociedade. No pensamento de Aristóteles o único sujeito é a natureza, à qual o homem e a sociedade devem se ajustar para atingirem a perfeição e a felicidade: “[...] todos os seres, desde o primeiro instante do nascimento, são [...] marcados pela natureza, uns para comandar, outros para obedecer”<sup>5:13</sup>. Em decorrência, “[...] pelas leis da natureza, há homens feitos para a liberdade e outros para a servidão, os quais, tanto por justiça quanto por interesse, convém que sirvam”.<sup>5:13-4</sup>

É possível pensar também que outra importante referência utilizada na elaboração frankfurtiana do conceito de indivíduo, em relação com a sociedade e a natureza, são os pensadores positivistas, notadamente Comte e Durkheim. No pensamento de Comte a natureza também aparece com um valor-em-si, mas, no pensamento de Durkheim, ela aparece claramente formulada como objeto do

domínio humano, pela sociedade, ou dessa força coletiva capaz de fazer frente às forças amorais da natureza. No caso de Comte, trata-se, ao modo aristotélico, de ajustar a vida social e individual aos imperativos da natureza. No caso de Durkheim trata-se de dominar a natureza: de dominar as leis físicas que coagem o homem e animalizam-no. Nesse sentido, a perspectiva de Durkheim, diferentemente da de Comte, aparece claramente marcada pelo pensamento moderno que se constitui a partir do século XVI, com Bacon, para o qual o conhecimento da natureza não pode mais ter um sentido apenas contemplativo, mas utilitário: “o conhecimento da natureza deve, incondicionalmente, render frutos”.<sup>6:32</sup> Além disso, para Bacon, toda natureza pode ser derrotada pelo sofrimento; em Durkheim, esse sofrimento adquire especificidade, é o trabalho, particularmente a divisão do trabalho social, o fator capaz de garantir a coesão das sociedades complexas.

Comte combate resolutamente o “dogma da liberdade individual”. Para ele, o homem é naturalmente gregário e o “indivíduo somente pode ser compreendido e explicado pela sociedade, sendo em si mesmo uma abstração”.<sup>8:25</sup> Em Comte, as categorias de indivíduo, liberdade e historicidade, representam dogmas do pensamento moderno e constituem aquilo que deve ser abolido em função da verdadeira natureza social do homem. Desse diálogo com Comte, os frankfurtianos identificam algo que deve ser abolido: o convite à adesão cega aos coletivos sociais e a tentativa de convencer os indivíduos a abrirem mão de sua felicidade em função da realização plena da sociedade.

Já no pensamento de Durkheim, a relação entre indivíduo e liberdade, por um lado, e entre a sociedade e natureza, por outro, representa uma inversão das idéias de Aristóteles e de Comte. Por vias diferentes, mas leal ao positivismo e ao primado da sociedade sobre o indivíduo, Durkheim sustenta que é somente pela sociedade que o homem se liberta das forças não inteligentes da natureza, diferenciando-se, assim, dos demais animais e tornando-se homem.

Na perspectiva de Durkheim, o contratualista Rousseau pôde demonstrar que o homem tem direito à liberdade. Mas, para o sociólogo francês, qualquer que seja o valor das demonstrações de Rousseau, “o certo é que esta liberdade só se torna uma realidade por meio da sociedade”.<sup>9:363</sup> A

liberdade que existe em Durkheim é a liberdade humana em relação às forças da natureza. É da natureza que o homem deve se libertar para conquistar a sua humanidade, mas, para conquistar esta liberdade, o indivíduo é sacrificado, pois a liberdade individual inviabiliza a força coletiva. Essa é, pois, a meta da educação, segundo Durkheim: seu *telos* é criar o ser social e é neste sentido que ela é domínio da natureza, literalmente, atividade coercitiva, que acrescenta ao homem o ser social que ele não é por natureza.

Assim, pode-se pensar que os frankfurtianos assimilam de Durkheim a idéia da separação entre sociedade e natureza, negando a forma de conquistar essa liberdade social: subsumir o indivíduo numa socialização funcional, de tipo orgânico, isso que se articula com a crescente divisão do trabalho social.

Para os frankfurtianos, o que assegura a submissão dos indivíduos à ideologia da produtividade, num contexto em que a autoconservação já está assegurada, é o mito já presente na conduta de *Ulisses*, o herói homérico, e que se fortalece com o Protestantismo: para o Protestantismo, “quem se abandona à vida sem relação racional com a autoconservação regride à pré-história”; para a ideologia do progresso, está amaldiçoado “aquele que, esquecido de si, se abandona tanto ao pensamento quanto ao prazer”.

Para a Teoria Crítica, a realização plena do indivíduo pressupõe uma sociedade emancipada e um dos parâmetros dessa sociedade é a superação da indiferença entre homens e coisas e homens e homens. Para isso, é fundamental que a relação entre o indivíduo, a sociedade e a natureza seja desmistificada: a natureza tem um valor-em-si e perde este valor quando é dominada em função do lucro. Para a crítica, há erro em subsumir a sociedade na natureza, há erro em subsumir o indivíduo na sociedade, mas há erro, também, em subsumir a natureza aos interesses de uma sociedade que cada vez mais tem seus interesses descolados dos interesses individuais. Não se trata de naturalizar a existência social do indivíduo nem de socializar a natureza: “[...] não existe uma fórmula que assinala, para sempre, as relações entre o indivíduo, a sociedade e a natureza”.<sup>4:49</sup>

Nessa tentativa de compreender a relação entre indivíduo, sociedade e natureza, outra interlocução realizada pelos frankfurtianos é com aborda-

gens sociológicas que lidam com o par categorial comunidade e sociedade e que identificam como principal traço das sociedades complexas a emergência do sujeito individual. Os representantes mais expressivos dessa abordagem da individualização são Ferdinand Tönnies e Durkheim, mas o próprio Weber, de alguma forma, compartilha desse princípio. Na perspectiva de Tönnies, o que distingue a vida em comunidade da vida em sociedade é que a sociedade se define por ser um:

*[...] grupo de pessoas que, vivendo e morando, como acontece na comunidade, de maneira pacífica, umas ao lado das outras, não se acham organicamente ligadas, mas organicamente separadas. Ao passo que na comunidade, permanecem ligadas, apesar de toda a separação, na sociedade vivem separadas, apesar de toda a ligação.*<sup>10: 110</sup>

A conseqüência que daí emerge é que, nas comunidades, “[...] na medida em que são produzidas pelo indivíduo, exprimem nele a vontade e o espírito dessa unidade; portanto, se realizam pelos que lhe são associados [...]”. Na sociedade, ao contrário, “cada um é para si e se acha em estado de tensão diante de todos os mais”.<sup>10: 110</sup>

Na perspectiva de Durkheim, o indivíduo é pensado a partir da diferenciação entre dois tipos de sociedade, as simples e as complexas, sendo que a especificação fundamental está no tipo de relação que nelas se estabelece entre o indivíduo e a coletividade ou, para utilizar termos do próprio autor, entre a “consciência coletiva” e as “consciências individuais”. Neste estatuto teórico, sociedades simples são microsociedades, são comunidades ou pequenas coletividades sociais que se diferenciam pela natureza do vínculo recíproco, ou seja, de solidariedade que prevalece entre seus integrantes. Nas sociedades simples, que são também as sociedades pré-modernas, o fundamento da solidariedade ou do vínculo recíproco é a semelhança entre os integrantes do coletivo social. Nessas coletividades a consciência coletiva prepondera sobre as consciências individuais e, por isso, a solidariedade é mecânica. De forma enfática, Durkheim sustenta que, nessas sociedades simples, a consciência coletiva é simultaneamente anterior e posterior, exterior e interior às consciências individuais. Neste caso, a consciência individual

é apenas depositária da consciência coletiva, da tradição e dos costumes.

No estatuto teórico de Weber, a distinção entre comunidade e sociedade não tem o sentido de explicar o processo de individuação. O sociólogo alemão chama de comunidades os grupos sociais fundados em valores ou sobre o sentimento subjetivo (tradicional ou afetivo) dos participantes. Por outro lado, uma sociedade se caracteriza “[...] *en la medida en que la actitud en la acción social se inspira en una compensación de intereses por motivos racionales (de fines o de valores) o también en una unión de intereses con igual motivación*”.<sup>11:33</sup>

Com o apoio dos frankfurtianos, pode-se discordar da lógica dessas tipologias, principalmente da idéia de que as sociedades de “compromisso e interesse” ou as “sociedades complexas” se diferenciam pela forte presença do sujeito individual. É vulnerável a idéia de que “[...] a perda do apoio que a religião objetiva fornecia, a dissolução dos últimos resíduos pré-capitalistas, a diferenciação técnica e social e a extrema especialização levaram a um caos cultural”.<sup>12:113</sup> Quanto mais a sociedade burguesa se desenvolve, mais se aprimoram os mecanismos de socialização do indivíduo. Não se sustenta, ao modo “pós-modernista”, que na “comunidade” de Tönnies ou na “sociedade simples” de Durkheim o indivíduo se encontrasse em um ambiente mais favorável ao exercício de sua liberdade. Naquelas coletividades sociais não existiam mecanismos de coerção funcional, mas o próprio indivíduo ainda não havia se identificado como ser social, ainda não se encontrava desenvolvido o sujeito capaz de exercer sua individualidade, cuja potencialização, posteriormente fragilizada, só ocorreria no Ocidente por volta do século XVI. Ao contrário, na sociedade burguesa, ambiente no qual o indivíduo se constituiria como sujeito, aperfeiçoam-se os mecanismos de coerção funcional. Horkheimer e Adorno sustentam que o aumento da socialização do indivíduo nas sociedades atuais é simultaneamente qualitativo e quantitativo. “Por um lado, a ‘socialização’ de mais indivíduos, grupos humanos, povos arrasta-os para o contexto funcional da sociedade”.<sup>4:59</sup> Afinal, é inerente à lógica da sociedade regida pelos princípios da produção e do consumo a permanente expansão: o capital entra em crise quando perde a capacidade de se expandir. Por outro lado, “[...] em virtude do progresso dos meios de transporte e das técnicas de comunicação, da

descentralização industrial e tecnológica previsível, entre outras coisas, a socialização da humanidade está se aproximando de um ponto culminante[...]”<sup>74:39</sup> Esse é o aspecto qualitativo do aumento da socialização. É por isso que “temos cada vez mais ‘sociedade’”: “A rede de relações sociais entre os indivíduos tende a ser cada vez mais densa; é cada vez mais reduzido o âmbito em que o homem pode subsistir sem elas”.<sup>4:40</sup> É perda de tempo pôr-se a verificar se o poder de coerção social sobre o indivíduo, na sociedade regida pela lógica da produção e do consumo, “levada às últimas conseqüências”, é maior ou menor que nas sociedades escravocratas. A “socialização total” no capitalismo tardio “[...] afeta o ‘homem’ como pretensa individualidade exclusivamente biológica, não tanto desde fora, mas, sobretudo, na medida em que envolve o indivíduo em sua própria interioridade e faz dele uma mônada da totalidade social”.<sup>4:40</sup>

No pensamento social pós-século XVI, o conceito de indivíduo é pensado, como antítese da socialização, a partir de três referências: liberdade, autonomia e historicidade. Mas ao analisar as conseqüências do esclarecimento na esfera societal, os frankfurtianos advertem que, na sociedade capitalista, a “[...] história regida pela lógica da produção e do consumo é tão somente ‘história natural’, um destino cego”.<sup>13:95</sup> A sociedade capitalista torna-se uma sociedade unidimensional e sem oposição, uma sociedade total, que só se identifica consigo mesma, marcada pela socialização radical do indivíduo.

A crítica frankfurtiana aos autores da Sociologia que distinguem a sociedade moderna pelo afrouxamento da coerção moral e pela fragilização da força coletiva, decorrente da emergência do sujeito individual, resulta de claras interlocuções com o legado de Freud. Um desses legados que fomenta a crítica à concepção sociológica de comunidade é a premissa freudiana de que a “[...] liberdade do indivíduo não constitui um dom da civilização. Ela foi maior antes da existência de qualquer civilização, muito embora, é verdade, [...] não possuísse [...] valor, já que [...] o indivíduo não se achava em posição de defendê-la”.<sup>14:116</sup>

Mas é no entendimento da relação entre o indivíduo, a natureza e a cultura que os frankfurtianos estabelecem uma relação mais direta com Freud. Nessa relação, o que se pensa é sobre a idéia de coerção funcional ou de civilização repressiva: segundo Marcuse, uma “civilização mais repressiva”.

Ao buscar identificar as causas do “mal-estar na civilização”, o psicanalista estabelece uma pergunta básica: o que os homens pedem da vida e o que desejam nela realizar? A resposta de Freud é que os homens “esforçam-se para obter a felicidade; querem ser felizes e assim permanecer”, sendo que a busca da felicidade tem dois sentidos: “por um lado, visa à ausência de sofrimento e de desprazer; por outro, a experiência de intensos sentimentos de prazer”.<sup>14:94</sup> Mas é em função da busca do prazer, portanto, da meta positiva, que o indivíduo define o sentido da vida e se coloca em movimento. É neste ponto que Freud repõe sua pergunta: “por que é tão difícil para o homem ser feliz?”. A resposta a esta questão conduziu o psicanalista à identificação de três fontes de sofrimento ou de três tipos de obstáculos com os quais o indivíduo se depara para realizar o princípio do prazer: “[...] o poder superior da natureza, a fragilidade de nossos próprios corpos e a inadequação das regras que procuram ajustar os relacionamentos mútuos dos seres humanos na família, no Estado e na sociedade”.<sup>14:105</sup> A primeira dessas fontes é a natureza interna e se manifesta no próprio corpo do indivíduo, que é “condenado à decadência e à dissolução”: “nunca dominaremos completamente a natureza e o nosso organismo corporal, ele mesmo parte dessa natureza, permanecerá sempre como uma estrutura passageira, com limitada capacidade de adaptação e realização”.<sup>14:105</sup> A segunda fonte provém da natureza externa, “que pode voltar-se contra nós com forças de destruição esmagadoras e impiedosas”, e a terceira é proveniente da relação que o indivíduo estabelece com outros indivíduos na sociedade, sendo este sofrimento o mais penoso de todos, pois “tendemos a encará-lo como uma espécie de acréscimo gratuito”.

É nesse ponto que Freud estabelece uma posição que o aproxima de Max Weber: trata-se da relação entre o progresso da ciência e da técnica e a principal consequência que daí emerge, o desencantamento do mundo. Segundo Freud, os homens modernos têm muito orgulho dos feitos da ciência e dos progressos da civilização. No entanto, os próprios indivíduos “[...] parecem ter observado que o poder recentemente adquirido sobre o espaço e o tempo, a subjugação da natureza, [...] não aumentou a quantidade de satisfação prazerosa que poderiam esperar da vida e não os tornou mais felizes”.<sup>14:107</sup>

É por força dessa terceira fonte de sofrimento que Freud assinala que a causa fundamental do mal-estar do indivíduo é a própria civilização e que, por isso, “seríamos muito mais felizes se a abandonássemos”; assinala, também, criticando os sociocratas, que “[...] a criação de uma grande comunidade humana seria bem mais sucedida se não tivesse de prestar atenção à felicidade do indivíduo”.<sup>14:165</sup>

Esta parece ser uma relação significativa entre a Teoria Crítica e Freud; e é tendo esse diálogo como uma das referências que esses frankfurtianos elaboram um pensamento crítico em relação à posição do indivíduo no capitalismo tardio. Para Freud, toda renúncia do indivíduo ao princípio do prazer torna-se uma fonte dinâmica de consciência; “e cada nova renúncia aumenta a severidade e a intollerância” da própria consciência. Isso significa que “[...] a consciência surge através da repressão de um impulso agressivo, sendo subseqüentemente reforçada por novas repressões do mesmo tipo”.<sup>14:153</sup>

Para os frankfurtianos, a contradição da socialização radical é que ela gera “o potencial de sua própria destruição”.<sup>4:41</sup>

Destaca-se, a partir desta referência, que as análises frankfurtianas sobre a sociedade da produção e do consumo não caracterizam um pessimismo imobilista nem os conduzem a um “círculo que torna a fuga impossível”. Pessimista é a “crítica paralisada”, é o pensamento não referido ao mundo vivido pelos homens, que não capta a vida em suas contradições. Ao contrário, os frankfurtianos, ao permitirem a reflexão sobre as condições atuais da dominação – algo que faz “perguntar até que ponto ainda se justifica toda a distinção psicanalítica entre o consciente e o inconsciente” –, são realistas, dada a sua natureza de convite à resistência, à emancipação e não ao conformismo e à adaptação. O pensamento frankfurtiano pode também ser considerado realista ao revelar o caráter de falsidade das relações na sociedade da produção e do consumo, o caráter agudo de suas contradições e a sustentação ideológica da dominação. Nas palavras de Adorno, “[...] a mentira ostensiva, na qual ninguém efetivamente acredita, está cada vez mais substituindo as ‘ideologias’ de ontem, que tinham o poder de convencer aqueles que acreditavam nelas”.<sup>15:146</sup>

O que legitima esse tipo de compreensão da crítica frankfurtiana são passagens que se fazem presentes em diferentes obras. Uma das idéias que

revelam um realismo no pensamento desses autores quanto ao futuro histórico do indivíduo em uma sociedade justa é expressa na “Teoria da Semicultura”.<sup>16</sup> Nesse texto de Adorno, a “semiformação é entendida como o espírito conquistado pelo caráter de fetiche da mercadoria”: é o pressuposto da socialização radical, o “espírito que prega o conformismo” e que fragiliza o indivíduo para a coerção funcional, é a “contraparte subjetiva da indústria cultural”. Na sociedade de massas, a pseudoformação é o que fertiliza o campo para a intervenção do demagogo; afinal, o “[...] triunfo ou o fracasso do demagogo não depende apenas da técnica de domínio [...] mas também da possibilidade e capacidade para integrar as massas aos objetivos do mais forte. [...] os demagogos semeiam em terreno já cultivado”.<sup>4:86-7</sup> Mas se a ideologia é harmonizadora, a sociedade permanece contraditória: não pode subsumir, de forma absoluta, todos os homens e todas as camadas sociais na lógica da pseudoformação; não consegue, por isso, deformar todas as consciências - o pressuposto da socialização radical.

Num outro ensaio intitulado “Sobre a música popular”, Adorno e Simpson enfatizam que a análise da “coisificação da consciência” não pode ser reduzida à afirmação de que:

*[...] a espontaneidade foi substituída pela cega aceitação do material imposto. [...] A fim de se tornar um jitterbug ou simplesmente gostar de música popular, não basta, de modo algum, desistir de si mesmo e ficar passivamente alinhado. Para ser transformado em um inseto, o homem precisa daquela energia que eventualmente poderia efetuar a sua transformação em homem.*<sup>17: 137</sup>

No ensaio “Sobre o tempo livre”, Adorno também relativiza a capacidade da indústria cultural em anular o “tempo livre” da vida dos homens. Para ele, “[...] as pessoas aceitam e consomem o que a indústria cultural lhes oferece para o tempo livre, mas com um tipo de reserva, de forma semelhante à maneira como os mais ingênuos não consideram reais os episódios oferecidos pelo teatro e pelo cinema”.<sup>2:81</sup>

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se o diálogo com Marx leva Adorno a atribuir primazia às contradições sociais, o diálogo com

Freud suscita outro aspecto: as contradições entre a coerção e as crescentes renúncias que esta impõe aos princípios do prazer e da felicidade. Os frankfurtianos vêm na sociedade mercantil, “levada às últimas conseqüências”, a quase completa anulação do sujeito individual, mas não derivam dessa situação histórica uma fórmula definitiva para as relações entre o indivíduo e a sociedade. Ao contrário, esta lógica é histórica e por isso pode ser superada.

Para os frankfurtianos, a socialização radical do indivíduo na totalidade funcional revela um processo oposto ao das “comunidades”: o que acontecia de “fora para dentro” agora afeta também o íntimo dos indivíduos. A racionalização progressiva promove uma “socialização interna”, padroniza os homens, mas, ao mesmo tempo, “faz-se acompanhar de uma regressão igualmente progressiva” e “[...] como as renúncias cada vez maiores não encontram uma saída equivalente nas compensações, [...] os instintos assim reprimidos não têm outro caminho a não ser a rebelião”.<sup>4: 41</sup>

Lafargue<sup>18</sup>, em seu provocativo “Direito à Preguiça”, após constatar a expansão do trabalho na vida das pessoas e as conseqüências negativas aí originadas – a degeneração intelectual e a deformação orgânica –, colocou em pauta o seguinte problema: como “[...] pedir a um proletariado corrompido pela moral capitalista uma resolução viril”<sup>19:45</sup>, ou seja, a abolição do trabalho? Talvez visando a explorar o potencial pedagógico da ironia, já que seus textos foram escritos para os próprios trabalhadores e destinavam-se à crítica da “religião do trabalho” ou da preguiça como “pecado capital”; talvez como desespero, considerada a força que a ideologia do trabalho, esse “dogma desastroso” ou essa “estranha loucura” adquirira junto às “classes operárias das nações onde impera a civilização capitalista”<sup>18:63</sup>; talvez mesmo por um certo desencantamento com a força de expansão da lógica da produção e do consumo, Lafargue apela para a reza e “[...] numa última inversão de valores [...] passa de Deus à Deusa”<sup>19:45</sup>, e ora: “Preguiça, tenha piedade de nossa longa miséria! Preguiça, mãe das artes e das virtudes nobres, seja o bálsamo das angústias humanas”.<sup>19:46</sup>

Adorno aponta para outra perspectiva. Trata-se de criar condições para que o indivíduo reificado recupere a sua capacidade de refletir sobre as condições de sua reificação: formação pela via da autorreflexão. Esta é a tarefa da educação: “[...] a única



possibilidade que resta [...] é a auto-reflexão crítica sobre a semiformação[...].<sup>16,410</sup> Vale lembrar que, no caso do indivíduo, auto-reflexão significa reflexão sobre sua condição social. A auto-reflexão, a reflexão sobre as condições em que ocorre a indiferença entre homens e coisas e homens e homens, é o que se impõe para a educação como forma de acirrar as contradições entre o indivíduo e a totalidade funcional e manter acesa a chama da rebelião. Afinal, “[...] a toda poderosa ordem das coisas continua a ser, ao mesmo tempo, a sua própria ideologia, virtualmente impotente. Por mais insuperável que seja o feitiço, é apenas feitiço”.<sup>2:74-5</sup>.

## REFERÊNCIAS

1. Fukuyama F. O fim da história e o último homem. Rio de Janeiro: Rocco; 1992.
2. Adorno TW. Tempo livre. In: Adorno TW. Palavras e sinais: modelos críticos. 2ª ed. Petrópolis: Vozes; 1995. p.70-82.
3. Horkheimer M. Eclípsa da razão. São Paulo: Centauro; 2000.
4. Horkheimer M, Adorno T, organizador. Temas básicos da sociologia. São Paulo: Cultrix; 1973.
5. Aristóteles. A Política. São Paulo: Martins Fontes; 1991.
6. Duarte RAP. Mimeses e racionalidade: a concepção de domínio da natureza. São Paulo: Loyola; 1993.
7. Platão. A República. São Paulo: Martin Claret; 2001.
8. Moraes Filho E, organizador. Comte. 2ª ed. São Paulo: Ática; 1983. Coleção Grandes Cientistas Sociais, nº 7.
9. Aron R. As etapas do pensamento sociológico. São Paulo: Martins Fontes; 1990.
10. Birnbaum P, Chazel F. Teoria sociológica. São Paulo: Hucitec/Edusp; 1997.
11. Weber M. Conceitos básicos de Sociologia. São Paulo: Editora Moraes; 1987.
12. Horkheimer M, Adorno TW. Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar; 1985.
13. Matos OCFA. Escola de Frankfurt: luzes e sombras do Iluminismo. São Paulo: Moderna; 1993.
14. Freud S. O mal-estar na civilização. São Paulo: Imago; 1997.
15. Adorno TW. Capitalismo tardio ou sociedade industrial? In: Cohn G, organizador. Theodor Adorno. 2ª ed. São Paulo: Ática; 1994. p.62-75. Coleção Grandes Cientistas Sociais nº 54.
16. Adorno TW. Teoria da semicultura. Educ Soc. 1996 dez; 17(56):388-411.
17. Adorno TW, Simpson G. Sobre a música popular. In: Cohn G, organizador. Theodor Adorno. 2ª ed. São Paulo: Ática; 1994. p.115-46. Coleção Grandes Cientistas Sociais, 54.
18. Lafargue P. O direito à preguiça. São Paulo: Hucitec; 1999.
19. Chauí M. Introdução. In: Lafargue P. O direito à preguiça. São Paulo: Hucitec; 1999.