

**JULIANA DE CASTRO CHAVES**

**A LIBERDADE E A FELICIDADE DO INDIVÍDUO  
NA RACIONALIDADE DO TRABALHO NO  
CAPITALISMO TARDIO:  
A (IM)POSSIBILIDADE ADMINISTRADA**

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Psicologia Social sob a orientação da Professora Doutora Bader Burihan Sawaia.

São Paulo

2007

**JULIANA DE CASTRO CHAVES**

**A LIBERDADE E A FELICIDADE DO INDIVÍDUO NA  
RACIONALIDADE DO TRABALHO NO CAPITALISMO TARDIO:  
A (IM)POSSIBILIDADE ADMINISTRADA**

Tese defendida no Curso de Doutorado em Psicologia Social da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, para obtenção do título de Doutora em Psicologia Social.

São Paulo, 28 de junho de 2007

**BANCA EXAMINADORA**

---

Profa. Dra. Bader Burihan Sawaia (PUC-SP)

---

Prof. Dr. José Leon Crochík (USP)

---

Profa. Dra. Anita Cristina Azevedo Resende (UFG, UCG)

---

Profa. Dra. Sylvia Leser de Mello (USP)

---

Prof. Dr. Odair Furtado (PUC-SP)

**Suplentes**

Profa. Dra. Maria do Carmo Guedes (PUC-SP)

Profa. Dra. Maria Regina Namura (UNITAU)

## **DEDICO ESTA OBRA**

À minha querida mãe, Julieta de Castro Chaves, por seu exemplo de coragem e de alegria de viver, e a meu pai, Alcides de Sousa Chaves, que infelizmente não está mais entre nós para compartilhar essa etapa da minha vida, mas sei que seria sua satisfação serena.

## AGRADEÇO

À minha mãe, aos meus irmãos Luciano e Alcides Júnior, e aos demais familiares, Karla, Tia Luda, Tia Mundinha, Tia Terezinha, Tereza Cristina, Nivaldo e sobrinhos, que pacientemente entenderam a minha falta de tempo para o encontro com a família.

À Profa Dra. Bader Sawaia, orientadora sensível, flexível e competente, por ter sabido, com paciência, me escutar e orientar nessa caminhada permeada por percalços.

Ao Prof. Dr. Leon Crochík, por ter me instigado com seu amor pelo saber e profundidade no conhecer. A ele todo o meu respeito e carinho.

À querida amiga e colega de trabalho, Anita Resende, por todos os momentos em que se debruçou em discussões e revisões teóricas.

À Rochane Torres, por me instigar a ter experiências de rupturas e de intensa criação que me deram coragem para enfrentar essa caminhada.

À Andréa, pelas longas correções, pela serenidade da sua certeza de que eu seria capaz de finalizar esse processo.

À Edileuza, minha amiga cearense, que sempre esteve de braços abertos para me receber.

À Branca, amiga e parceira de doutorado, companheira fiel dos desafios acadêmicos.

À Mônica pelas traduções de espanhol e pela abertura de espaço para discussões.

Aos amigos de Goiânia, Madalena, Rozi, Nilvani, Vitória, Celia, Giovane e Ana França que pacientemente me aturaram nessa caminhada.

Ao Pedro Fernando e a Rose, que tornaram meus dias em São Paulo mais intensos em sabores e cores.

À Leiliane, pela disponibilidade de juntar-se a mim no estudo sobre Kant.

À D. Terezinha, minha morada segura e agradável, harmonia necessária para os momentos turbulentos da produção da tese.

À Juliana Adorno, minha médica, que me recebeu no desespero de minhas crises renais com competência e acolhimento.

Aos professores do programa, que em muito ampliaram os meus conhecimentos.

À Kety Franciskatti, que compartilhou minhas primeiras inquietações teóricas em São Paulo e as grandes aquisições de obras em sebos.

À Anne Mary, por possibilitar meu pouso inicial em São Paulo.

À Margarida Barreto, Dionísia, Israel e demais “nexianos”, que viveram comigo as angústias do saber e ajudaram a tornar essa empreitada menos difícil.

À Marlene, secretária do programa, pela antecipação de resoluções e pela presteza no que diz respeito a dúvidas operacionais do doutorado.

Aos professores-examinadores da banca, por terem aceitado se debruçar sobre minha produção escrita, discutir e participar do aprimoramento deste trabalho.

Ao Pe. Pitombeira, pela disponibilidade de estar comigo tentando desvendar conceitos e textos filosóficos.

Aos meus amigos, Gilmar Chaves, Fernanda e Aninha, por tornar os meus longos dias de estudo em Limoeiro do Norte menos enfadonhos, mais leves e, por isso, mais produtivos.

À Suzana Oellers, que efetivou com bom humor um trabalho dedicado e profissional de revisão de texto e aperfeiçoamento da escrita.

À Darcy, por ter aceitado me auxiliar neste trabalho, mesmo estando com sua agenda completamente comprometida.

À UEG e à UCG, pela aprovação da liberação para o meu aperfeiçoamento.

Ao programa de Psicologia Social da PUC-SP, pela abertura que oferece para a diversidade do saber crítico e para o comprometido com o indivíduo emancipado.

À Capes e ao Cnpq, pelo incentivo financeiro.

## RESUMO

Este trabalho está estruturado em uma pesquisa teórica que procura analisar a possibilidade de liberdade e de felicidade na racionalidade do trabalho no capitalismo tardio. A base teórica que o sustenta é a Teoria Crítica da Sociedade, vinculada à Escola de Frankfurt e representada por Max Horkheimer, Theodor Adorno e Herbert Marcuse, em diálogo com outros referenciais teóricos que auxiliam a aprofundar o debate. Para os autores da Teoria Crítica, a liberdade e a felicidade só podem ser concebidas na vinculação do indivíduo com a sociedade. Por isso, nesta tese são problematizadas as contribuições de Marx e Freud, autores que levam em conta essa relação e indicam que o trabalho deve ser questionado como categoria central para a formação dos homens, por produzir o sofrimento, a dominação e a fragilidade do Ego. A partir da discussão das concepções de liberdade e de felicidade, em organizações diferenciadas, e de suas articulações com a racionalidade do trabalho, são desenvolvidas bases para a análise dessas duas dimensões na atualidade. Em seguida, discute-se a configuração da racionalidade do trabalho na sociedade contemporânea, que se alastra por vários âmbitos sociais, determinando modos educacionais e o tempo livre. Essa racionalidade é contraditória, pois enfatiza a formação de um trabalhador-cidadão portador de competências que enaltecem a individualidade e a potencialidade de ser autônomo e livre para buscar o bem-estar e a felicidade, mas que, no entanto apresenta uma heteronomia avassaladora. Paralelamente ao enaltecimento da emancipação, instala-se a apatia, a alegria fortuita, o sacrifício, o medo e a falta de prazer no indivíduo. A semiformação, ampliada pela indústria cultural, auxilia a propagação dessa lógica quando forma um indivíduo frágil, receptivo e funcionalmente reprodutor da racionalidade do trabalho que, embora apresente contradições mais agudas e claras, não são refletidas. A combinação de condições objetivas e subjetivas favorece a formação de uma subjetividade massificada, instrumental e reificada que não oferece resistência à ordem estabelecida e ainda é objeto de concordância, de propagação e de concretização de novos mecanismos de sujeição. A resistência envolve a análise dessa formação no interior das condições objetivas que a determinaram, o reconhecimento do que dificulta a realização da liberdade e da felicidade e a preparação do indivíduo para a reflexão.

**Palavras-chave:** liberdade, felicidade, capitalismo tardio, trabalho, formação e educação.

## **ABSTRACT**

### **FREEDOM AND HAPPINESS OF THE INDIVIDUAL IN THE RATIONALITY OF WORK IN LATE CAPITALISM: THE ADMINISTERED (IM)POSSIBILITY**

This paper is based on a theoretical research aiming to analyze the possibility of freedom and happiness in the rationality of work in late capitalism. The foundation of this study is the Critical Theory of Society, connected to the School of Frankfurt and represented by Max Horkheimer, Theodor Adorno and Herbert Marcuse, in dialog, discussion, and confront with other theoretical references in order to deepen the debate. To the authors of the Critical Theory, freedom and happiness can only be conceived in the attachment of the individual to society. Thus, this thesis brings to the discussion the contributions of Marx and Freud, authors that take into consideration this relationship and indicate that work must be questioned as a category fundamental for the formation of man, because it produces Ego suffering, domination, and fragility. The foundations to analyze freedom and happiness in the present are developed based on discussions about the concepts of these two dimensions in differentiated organizations, and their articulations with the rationality of work. After that, it is discussed the configuration of rationality of work in contemporary society, which is spread over several social spheres, determining educational modes and leisure time. This rationality is contradictory, because it emphasizes the formation of a worker-citizen possessing competences that enhance the individuality and the potential to be autonomous and free in order to search for welfare and happiness, although presenting an overwhelming heteronomy. Concomitantly with the emancipation enhancement, apathy, fortuitous happiness, sacrifice, fear and lack of pleasure are installed in the individual. Semiformation, amplified by the cultural industry, causes the individual to become fragile, thus making him receptive and functionally a reproducer of work rationality, which presents more acute subjective contradictions, although they are not reflected. The combination of objective and subjective conditions favors the formation of a massive, instrumental, and reified subjectivity that does not offer resistance to the established order and is also object of agreement, propagation, and concretization of new mechanisms of subjection. The resistance involves the analysis of this formation in the core of the objective conditions that determined it, the recognition of what makes difficult the realization of freedom and happiness, and the preparation of the individual for reflection.

**Key words:** freedom, happiness, late capitalism, work, formation and education.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	9
<b>CAPÍTULO I – CONCEITOS PARA A ANÁLISE DA CONSTITUIÇÃO DO INDIVÍDUO E SUA VINCULAÇÃO COM O TRABALHO</b> .....	14
1.1 A relação entre indivíduo, sociedade e cultura .....	15
1.2 A natureza humana e o trabalho: subjetividade e objetividade históricas .....	20
1.3 Trabalho e civilização: o sacrifício e a renúncia do prazer .....	34
<b>CAPÍTULO II – LIBERDADE E FELICIDADE COMO PRERROGATIVAS HUMANAS: PRODUTO E ANTÍTESE SOCIAIS</b> .....	46
2.1 A busca de subsídios que auxiliem a reflexão sobre a liberdade e a felicidade .....	49
2.2 A concretização e a promessa do ideário burguês de liberdade e de felicidade .....	69
2.3 A problemática sobre a existência ou não da liberdade e da felicidade .....	75
<b>CAPÍTULO III – A RACIONALIDADE DO TRABALHO E A MUTILAÇÃO DA LIBERDADE E DA FELICIDADE</b> .....	92
3.1 Trabalho como atividade inferior: lugar de resignação ao sofrimento e de subserviência .....	94
3.2 Elementos fundantes para a inversão do valor do trabalho à virtude: o espírito capitalista .....	103
3.3 O trabalho no capitalismo: rupturas e continuidades .....	111
3.3.1 A centralidade do trabalho no modelo industrial do capitalismo tardio e a sociedade unidimensional que enfraquece o indivíduo .....	116
3.3.2 Indústria cultural: manifestação e consolidação da racionalidade do trabalho ...	137
3.3.3 A lógica do trabalho e o condicionamento do tempo livre: integração social pela via da integração da consciência .....	144
3.4 Tendências que orientam a racionalidade do trabalho nas instâncias educacionais: ênfase na subjetividade reificada .....	149
3.5 Resistências à racionalidade do trabalho como formadora da impossibilidade da liberdade e da felicidade .....	159
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	169
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	174

## INTRODUÇÃO

O pertencimento subjetivo a uma classe exibe hoje uma mobilidade que faz esquecer a rigidez da própria ordem econômica: o que é rígido é, ao mesmo tempo, o que se pode sempre deslocar. Mesmo a impotência do indivíduo para calcular de antemão seu destino econômico dá sua contribuição a essa reconfortante mobilidade. O que decide da queda não é a incompetência, mas uma estrutura opaca, na qual ninguém – nem mesmo os que se encontram no topo – pode sentir-se seguro: é a democratização da ameaça.

Theodor Adorno

Independentemente da configuração, o trabalho está ligado a formas de organizações sociais, indicando que, em qualquer tempo, sua racionalidade funda a constituição objetiva e subjetiva dos homens, determinando, por conseguinte, modos de vida e concepções acerca do que sejam liberdade e felicidade. Na medida em que o trabalho foi se reestruturando, novas relações, novos modos de produção e novas exigências foram sendo estabelecidas. O trabalho já foi considerado atividade atribuída a pessoas inferiores, que deveriam se contentar com a inexistência ou limitação da liberdade e da felicidade, punição para os incapacitados ou modelo de formação humana, possibilidade do exercício de uma existência livre e feliz. Mesmo com essas diferenciações, constata-se que a racionalidade do trabalho tem imprimido desprazer, sofrimento, sujeição e dominação. É exatamente por isso que se deve questionar a centralidade do trabalho como formação do indivíduo.

O indivíduo racional na modernidade surge com a tentativa de livrar o homem da submissão vindoura e traz a reivindicação da liberdade e da felicidade como conquistas humanas ligadas a um sujeito autônomo que, por ação intencional, pode superar as condições existentes e buscar uma vida melhor. O ideário burguês sustenta que os homens, independentemente de sua origem ou posição social, são iguais e partilham todos os direitos, o que respalda uma nova exigência de felicidade. Cada sujeito deve tomar em suas próprias mãos o provimento da sua existência e a satisfação de suas exigências.

A reivindicação da liberdade e da felicidade vem inserida em um contexto no qual os modos de produção tornam necessária a existência de um indivíduo livre para que este se ofereça ao mercado como força de trabalho. Ao mesmo tempo em que o trabalho humano geral só pode ser compreendido em uma realidade na qual o trabalhador livre não seja submetido ao proprietário privado, o trabalhador termina alienando para um outro a sua força de trabalho. Dessa forma, não realiza a sua necessidade e não se conhece nos produtos que

ganham vida superior, ficando apenas na aparência o ideário burguês de liberdade. O dinamismo da sociedade burguesa obriga o indivíduo econômico a lutar por sua autoconservação e pelos interesses do lucro, em uma competição que envolve o sacrifício, o sofrimento e o interesse pelo sucesso, revelando uma vida danificada.

O capitalismo contemporâneo surge com uma racionalidade<sup>1</sup> que valoriza as potencialidades do indivíduo e, mais especificamente, a capacidade de pensar, de ter contato com os afetos e de ser autônomo. Esse resgate é apresentado como possibilidade de tornar o indivíduo mais apto a conquistar a liberdade e a felicidade. No entanto, será que isso vem se efetivando? Será que a racionalidade do trabalho oferece bases reais para a formação de um indivíduo menos submisso?

A tendência de valorização da subjetividade aparece em meio a uma produção flexível, em que o trabalho torna-se mais dependente do envolvimento do trabalhador e necessita um indivíduo arrojado, dinâmico, espontâneo, que tenha a capacidade de pensar e de executar ações diferenciadas em situações adversas. Defende-se que a espontaneidade do trabalhador está sendo resgatada quando ele é chamado a criar, responder e reverter com rapidez uma situação no trabalho. Desse modo, não se busca mais o desempenho a ser definido objetivamente em termos operacionais, mas a elevação de competências.

Essa racionalidade atinge âmbitos sociais inimagináveis, direcionando também modelos de formação. No âmbito educacional, essas exigências confluem para o fortalecimento da tese de “revalorização do trabalho”, que enfatiza a essencialidade da proximidade entre educação e trabalho, levando os meios educacionais a passar por reformas. Com o objetivo de preparar o cidadão-trabalhador, autônomo, busca-se desenvolver as potencialidades do protagonismo, do empoderamento e a articulação entre a atividade do mundo do trabalho e a participação social e política. As proposições envolvem o “aprender a conhecer”, o “aprender a ser e a conviver” e o “aprender a fazer”, ou seja, o “saber ser”. Assim, não se fala mais na preparação para um posto de trabalho, no executor de tarefas, mas na formação do trabalhador com habilidades de ser pensante, flexível e autônomo.

Então, o discurso não se baseia mais na preparação para o pleno emprego, mas na educação integral, que deve superar as práticas estritas de treinamento operacional, imediatista, segmentado e pragmático e desenvolver o empreendedorismo, o autoemprego, o

---

<sup>1</sup> O entendimento do que seja racionalidade do trabalho não pode ser limitado a uma dinâmica existente em um emprego ou em um espaço físico, mas a uma lógica pautada pela produção e pelo consumo que tem como base a dominação dos indivíduos, pois é permeada pelo fetiche e pela reificação da consciência.

cooperativismo, o associativismo e a comercialização de serviços. Disso resulta que os indivíduos tornem-se empreendedores, capazes de atuar sozinhos de modo a criar alternativas de renda.

Todos são convidados a ser sujeitos funcionais, consumidores e produtores. A sociedade administrada, “totalmente orquestrada”, se apresenta como única forma de existir e convida todos a participar dessa lógica. Ao indivíduo são atribuídas força e responsabilidade pelas escolhas, pela administração das emoções, pela superação das crises pessoais, sociais e do trabalho e pelas conseqüências dos seus atos, que são enfatizadas de maneira descolada das condições objetivas. Nesse sentido, destaca-se uma liberdade monadológica, encontrada apenas em termos mentais.

Entretanto, paradoxalmente, a sociedade que prega a liberdade é a mesma que imprime uma realidade ameaçadora que sustenta o medo, a impotência e o tédio. A competitividade faz com que os indivíduos se tornem indiferentes com o outro, mesmo que, muitas vezes, essa indiferença seja encoberta pela política de afetividade que enaltece o amor, a colaboração e a compaixão, encobrindo o ódio entre os competidores. As contradições do capitalismo tardio são cada vez mais agudas, pois, paralelamente à explosão da produtividade, a pobreza é ampliada e a autoconservação fica mais difícil; concomitantemente à acessibilidade dos bens culturais e à ampliação dos meios de comunicação, mais as informações são multiplicadas e esquecidas no indivíduo e mais a experiência e o encontro com o outro, com o diverso, são mutilados; cada vez mais há a instauração de leis que garantem a vida, enquanto a vida é danificada e, por isso, não-livre e não-feliz.

Essas contradições não são mais ocultadas, mas inseridas na racionalidade que justifica a vida possível. É por querer desvendar a lógica que enaltece o indivíduo, porém o destrona, que esta tese se dedica a compreender como se configura a racionalidade do trabalho na sociedade contemporânea e se ela possibilita a formação de indivíduos autônomos capazes de efetivar a liberdade e a felicidade. Se o indivíduo autônomo é capaz de conquistar essas duas dimensões, faz-se necessário entender como ele vem sendo formado para que se possa inferir sobre essa possibilidade. Este estudo, então, lança a seguinte pergunta: é possível falar de liberdade e de felicidade na sociedade contemporânea baseada na racionalidade do trabalho? Parte-se da hipótese de que as condições objetivas e subjetivas de o indivíduo ser livre e feliz estão mutiladas na sociedade contemporânea. O enaltecimento dessas duas prerrogativas humanas indica justamente a sua ausência na realidade.

Assim sendo, este trabalho persegue os seguintes objetivos: entender a racionalidade que permeia a sociedade contemporânea em suas contradições; identificar os elementos necessários para se pensar em liberdade e felicidade; analisar as bases principais da racionalidade do trabalho, como elas se vinculam à formação do indivíduo, e se o preparam para a autonomia necessária à realização da liberdade e da felicidade; analisar as condições objetivas da possibilidade da liberdade e da felicidade do indivíduo no capitalismo tardio; e indicar possíveis resistências aos mecanismos que impedem a concretização dessas duas dimensões. Esta discussão visa tematizar essas prerrogativas humanas que se encontram tão enaltecidas, mas tão esquecidas.

Esses questionamentos estão relacionados a pontos que foram abordados pela Dissertação de Mestrado da autora (CHAVES, 1999), que investigou as estratégias de apropriação dos afetos como política de monitoramento da subjetividade para a passividade, no campo das empresas multinacionais. Também estão vinculados a questões provenientes das discussões do Núcleo de Exclusão/Inclusão da PUC-SP (NEXIN), que auxiliaram a refletir sobre como os afetos podem participar da autodeterminação ou da heterodeterminação do indivíduo em uma sociedade marcada pela dialética inclusão/exclusão. O referencial da Teoria Crítica da Sociedade, ligada à Escola de Frankfurt, e representada mais especificamente pelos autores Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse e Walter Benjamin, oferece a base teórica para a análise crítica aqui elaborada, além de ter instigado as reflexões da própria autora.

Os capítulos que compõem esta tese estão estruturados na ordem descrita a seguir. No primeiro capítulo, desenvolvem-se alguns elementos para se pensar a vinculação entre homem e trabalho nas relações sociais concretas e, para isso, se estabelece a articulação entre homem, natureza, sociedade e cultura com o intuito de fornecer subsídios para a análise da formação do indivíduo na contemporaneidade e para avaliar a sua possibilidade de liberdade e de felicidade.

No segundo capítulo, discutem-se algumas concepções do que seria liberdade e felicidade, no sentido de delinear os dois conceitos. Nesse processo, tenta-se entender as vinculações entre essas duas dimensões, a sociedade e o indivíduo. Em seguida, problematiza-se o que é necessário para a efetivação da liberdade e da felicidade.

No terceiro capítulo, tenta-se compreender a racionalidade do trabalho na sociedade administrada que, embora apregoe a formação do indivíduo autônomo, evidencia uma heteronomia avassaladora. Para isso, realiza-se a reflexão sobre as contradições e

ambigüidades que a racionalidade do trabalho assumiu, em cada época, em relação à liberdade e à felicidade, e configura-se a racionalidade do trabalho no capitalismo tardio. O debate sobre o tempo livre e a indústria cultural, que propagam formas de vida social organizadas segundo o regime do lucro, também é realizado com a intenção de mostrar como possíveis espaços de resistência perpetuam a lógica da adaptação e encontram-se totalmente incorporados à racionalidade produtiva, a qual padroniza e empobrece os conteúdos da esfera cultural, exclui a mediação e dificulta a reflexão. As discussões mostram também como a racionalidade do trabalho no capitalismo tardio conduz e prepara a formação do indivíduo fragilizado e a sociedade unidimensional e como algumas tendências da racionalidade do trabalho são efetivadas em instâncias educacionais, apontando como é perigoso a sociedade ter o trabalho como modelo de formação do indivíduo. Em âmbitos educacionais, há o enaltecimento de bandeiras ligadas à emancipação do indivíduo, ao mesmo tempo em que mais o indivíduo se reduz ao social e se adapta à lógica da produção e do consumo.

Após essa discussão, delineiam-se algumas possíveis resistências à semiformação, que favorece a racionalidade do trabalho e dificulta a liberdade e a felicidade.

## CAPÍTULO I

### CONCEITOS PARA ANÁLISE DA CONSTITUIÇÃO DO INDIVÍDUO E SUA VINCULAÇÃO COM O TRABALHO

O indivíduo resistente se oporá a qualquer tentativa pragmática de conciliar as exigências da verdade e as irracionalidades da existência. Em vez de sacrificar a verdade pela conformidade com os padrões dominantes, ele insistirá em expressar em sua vida tanta verdade quanto possa, tanto na teoria quanto na prática.

Max Horkheimer

O presente capítulo oferece bases para apreender a vinculação entre homem e trabalho nas relações sociais concretas. O primeiro tópico estabelece articulações entre homem, natureza, sociedade e cultura, com o objetivo de compreender a constituição do indivíduo em seus entrelaçamentos. Esse tópico compõe-se de dois itens, os quais abordam como a constituição humana baseada na racionalidade do trabalho coopera para a reificação dos sujeitos e para o desprazer. Para tanto, foram desenvolvidas as contribuições de Marx e de Freud<sup>2</sup> incorporadas pela Teoria Crítica e, especialmente por Marcuse, autor que mais elaborou textos específicos sobre o trabalho.

Marcuse (1978) demonstra que, para Marx, a liberdade e a felicidade estão obstruídas na sociedade capitalista e que o sofrimento e a submissão têm suas raízes na própria história<sup>3</sup> da sociedade. O pensamento marxiano evidencia que a subjetividade depende das relações concretas de produção e que a emancipação do homem de um estado de minoridade exige alterações nas condições concretas de existência e crítica da formação direcionada pela lógica do trabalho.

Para Adorno (1986a), o grande legado freudiano, ainda que mereça críticas, já que seus limites e seu anacronismo são tratados com todo o rigor, foi o de reconhecer, ao estudar as profundezas da mente e da singularidade humana, a mutilação social dentro do próprio indivíduo, ou seja, as condições subjetivas da “irracionalidade” objetiva. Marcuse (1969a) confirma os pressupostos de Freud de que não existe uma pulsão inata do homem para o

---

<sup>2</sup> A escolha de determinadas obras e apreensões desses dois autores segue o caminho e a análise realizados pelos teóricos da Teoria Crítica da Sociedade, ligada à Escola de Frankfurt. Mesmo sabendo que, para Marx, a incompletude, a impossibilidade de liberdade e de felicidade é histórica e, para Freud, essa incompletude é humana, os dois teóricos são chamados ao debate visando tensionar essa possibilidade na constituição humana atual.

<sup>3</sup> Para Adorno (2003, p. 24), “o passado não é um ponto fixo do qual se deriva o presente. [...] Caberia conferir um sentido à história reelaborando a relação do passado ao presente, justamente para apreender o presente como sendo histórico, acessível a uma práxis transformadora”.

trabalho, o qual se vincula ao desprazer e à infelicidade. O trabalho exerce, portanto, uma função nociva para o homem e para a sociedade, pois, ao eliminar as possibilidades de prazer, enfraquece a pulsão de vida, aumenta o sofrimento e possibilita o livre fluxo da pulsão de morte (liberação e expressão dos aspectos destrutivos do homem).

Mesmo apresentando muitas diferenciações, Marx e Freud são importantes para a compreensão da subjetividade como instância mediadora na articulação entre indivíduo e sociedade. O primeiro, ao analisar e criticar a objetividade, defrontou-se com a subjetividade, e o segundo, ao debruçar-se sobre questões subjetivas, o fez de maneira tão profunda que acabou tratando da objetividade social. Nesse caso, investigar as profundezas do indivíduo possibilita a crítica à sociedade capitalista. Os dois teóricos, com a profundidade que imprimem à análise dos seus objetos, oferecem elementos para refletir acerca da heteronomia e da infelicidade na sociedade regida pela racionalidade do trabalho.

### **1.1 A relação entre indivíduo, sociedade e cultura**

Poder-se-ia objetar que a consideração sociológica tende, uma vez mais, a reduzir o homem a um mero ser genérico, se bem que um ser genérico de uma ordem bastante elevada, fazendo dele, nesse nível, um representante impotente da sociedade. Esta objeção é ponderável e deve ser levada em consideração; o conceito puro de sociedade é tão abstrato quanto o conceito puro de indivíduo, assim como o de uma eterna antítese entre ambos. Mas o certo e o errado de um e outro momento, a sua substância e a sua mera aparência, não se deixam determinar completamente ao nível dessas generalizações, tornando-se necessária a análise das relações sociais concretas e da configuração concreta que o indivíduo assume nessas relações.

Max Horkheimer e Theodor Adorno

A análise da dialética entre indivíduo e sociedade é referência básica para a crítica à socialização radical do indivíduo na sociedade unidimensional<sup>4</sup>, à dominação da natureza, à reificação da consciência humana e à sociedade burguesa que estimula o desenvolvimento do indivíduo, porém, cada vez mais, o destrona, dissolvendo-o em uma totalidade “irracional” da qual ele fica intimamente dependente. Essa relação não é linear; ao contrário, apresenta um componente de tensão entre vida coletiva e vida individual, entre o que é subjetivo e o que é objetivo. Entretanto, não se pode dizer que esse conflito impeça a criação e a recriação de ambos, pois, realizando a articulação desse elo, é possível perceber as contradições.

---

<sup>4</sup> Sociedade que aparece como uma totalidade que atinge a todos sem exceção. Essa percepção é fruto da relação de troca e da abstração objetiva a que a vida social obedece.

Para realizar a discussão entre indivíduo e sociedade, Horkheimer, Adorno e Marcuse dialogam com interlocutores que deixaram um legado a ser resgatado, negado ou superado. A concepção de indivíduo está vinculada às leis de socialização e ao contexto histórico. O indivíduo não é um universal no qual o particular se dissolve, nem um ente ontológico, nem uma categorização puramente lógica sem relação com a pessoa humana concreta. O indivíduo não é um ser fechado em si mesmo, auto-suficiente e extra-social, mas, de acordo com Comte, é uma categoria da sociedade e, por isso, extrapola a natureza biológica (HORKHEIMER; ADORNO, 1973). Assim, o indivíduo só encontra sua natureza verdadeiramente humana quando mediado pela sociedade e pela cultura.

Segundo Horkheimer e Adorno (1985), o protótipo da supervalorização do indivíduo solitário deve ser criticado. Esse protótipo está personificado em dois heróis: Ulisses, o navegante do mundo, e Robinson Crusóe, o fabricante solitário. Nos dois, encontra-se a solidão do indivíduo burguês criada por um processo de socialização que enfatiza seu isolamento em detrimento de sua correspondência com a sociedade. Eles personificam traços da coletividade, mesmo os omitindo, e funcionam como justificção ideológica da supremacia social da economia capitalista quando, em nome da impotência em face da natureza, realizam a dominação, enaltecendo-se como descobridores corajosos orientados por uma *ratio* soberana. Assim definidos, esses aventureiros representam a ilusão dos que consideram que, por serem senhores, estão ilesos do controle, da opressão e da própria submissão:

Ulisses e Robinson têm ambos a ver com a totalidade: aquele a percorre, este a produz. Ambos só se realizam em total separação de todos os demais homens. Estes só vêm ao encontro dos dois em feição alienada, como inimigos ou como pontos de apoio, sempre como instrumentos, como coisas (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 66-67).

A concepção de que o indivíduo é constituído por si mesmo é ideológica e encobre as condições objetivas da sociedade quando ignora que “normal” ou “anormal” não é natural nem eterno, mas aquilo que os homens se interessam em valorizar ou não.

O indivíduo também não pode ser reduzido a um mero exemplar do gênero, atribuindo-se a ele, portanto, uma importância subalterna. Essa idéia é criticada por favorecer o combate ferrenho da liberdade individual e a defesa de indivíduos que se conformem cegamente aos coletivos sociais, isto é, que tenham idolatria pela comunidade social e abram mão de sua felicidade para a realização plena da sociedade:

Comte pediu, como precursor do que viria ser a palavra de ordem do fascismo, que os interesses egoístas se subordinassem aos “sociais” [...]. Sempre que se ouviu os sociólogos clamando contra o egoísmo, tratava-se, de fato, de querer convencer os homens de que não deviam empenhar-se na busca da felicidade (HORKHEIMER; ADORNO, 1973, p. 51).

Assim, a liberdade social não devia ser conquistada com base na subsunção do indivíduo. Nesse caso, a liberdade é o direito a essa dissonância. A conquista da humanidade não devia sacrificar o indivíduo, embora seja isso que esteja acontecendo na atualidade quando, em nome do progresso, cabe a ele a privação necessária, quando o capitalismo obriga o indivíduo econômico a lutar implacavelmente pelos interesses do lucro, esquecendo o próprio ideário liberal que afirmava sua autonomia.

De um lado, se somente pela sociedade o indivíduo se liberta, isto é, a liberdade só se torna realidade por meio da sociedade, as últimas conseqüências dessa assertiva permitem dizer que só é possível pensar em um indivíduo autônomo e livre em uma sociedade justa e humana. De outro, se o particular é determinado pelo universal, o universal só existe por meio dos particulares e quanto “mais o indivíduo é reforçado, mais cresce a força da sociedade, graças à relação de troca em que o indivíduo se forma” (HORKHEIMER; ADORNO, 1973, p. 53). Essa discussão torna possível indicar que a liberdade e a felicidade estão excluídas do sujeito em uma sociedade marcada pela dominação.

Mesmo que indivíduo e sociedade estejam imbricados, cada vez mais a cisão entre eles vem se tornando real, uma vez que não há o reconhecimento dos indivíduos na sociedade da qual fazem parte, e ela, por sua vez, impõe suas forças aos indivíduos, negando-lhes condições e oportunidades de diferenciação. Mesmo que os indivíduos não se constituam fora da sociedade, e que ela não exista sem indivíduos, como mediação da formação<sup>5</sup> de indivíduos, a sociedade desenvolve cada vez mais a consciência, como se fosse uma mônada.

Todavia, sob pena de perder o que é essencial na análise, essas duas instâncias não podem ser separadas ou reduzidas. Apesar de ser um conceito posterior à sociedade, portanto categoria social, o indivíduo, ao incorporar o social como sua substância, é também o seu contrário, pois, ao realizar a reflexão sobre a sociedade, pode modificá-la. A liberdade individual só se faz no momento em que o indivíduo, compreendendo-se como ser social, se diferencia, ou seja, o direito do homem à liberdade não se baseia na união do homem com outro homem, mas, pelo contrário, na separação do homem em relação a seu semelhante (MARX, 2004). Dessa maneira,

---

<sup>5</sup> Segundo Adorno (1996, p. 389), “a formação nada mais é que a cultura pelo lado de sua apropriação subjetiva”.

a mera existência natural do indivíduo já está mediatizada pelo gênero humano e, por conseguinte, pela sociedade; [...] o indivíduo surge quando estabelece o seu eu e eleva o seu ser-para-si, a sua unidade, à categoria de verdadeira determinação (HORKHEIMER; ADORNO, 1973, p. 51-52).

Nesse sentido, “as diferenças específicas dos indivíduos são tanto estigmas da pressão social como cifras da liberdade humana” (ADORNO, 1986a, p. 43). Antes de ser indivíduo e de chegar à autodeterminação, o homem é um dos semelhantes.

O homem só encontra sua natureza humana quando mediado pela sociedade e pela cultura<sup>6</sup> e é função dessas converter a natureza biológica em natureza humana. A própria “cultura já é expressão da natureza humana” (CROCHÍK, 1995, p. 60), remete à sociedade e medeia a formação do indivíduo; por isso, pode facilitar ou dificultar a autonomia e, por conseguinte, a liberdade e a felicidade:

Como o indivíduo só pode se diferenciar pela introjeção da cultura e essa é contraditória por envolver, em um mesmo movimento, tendências regressivas e emancipatórias, ele só pode se desenvolver mediado por essa contradição (CROCHÍK, 2001, p. 20).

O desenvolvimento do indivíduo não é, porém, equivalente ao desenvolvimento da sociedade ou da cultura nela existente: “a lógica do indivíduo não é a mesma da sociedade, mas é mediada por ela” (CROCHÍK, 2001, p. 20). Para Adorno (1996), a cultura funda a subjetividade. Assim, para haver individualização, é necessário introjetar a cultura. O indivíduo só se constitui interiorizando a cultura, porém, em sua singularidade, ele tem de se distinguir dela. Quando se identifica em demasia com a cultura, ou somente se contrapõe a ela, nela não se reconhecendo, o indivíduo não é autônomo, pois não há reflexão sobre os seus próprios determinantes. No primeiro caso, o indivíduo torna-se reprodutor da cultura sem

---

<sup>6</sup> De acordo com Adorno (1996), o conceito de cultura não pode ser imediatamente tratado como algo da liberdade ou como aquilo que existe no concreto da vida dos homens. De um lado, o conceito de cultura como liberdade revestiu-a de certo tabu e a converteu em um valor, um fim em si mesmo que foi muito danoso, pois a separação dos bens culturais tidos como de valor das coisas humanas possibilitou, no nacional-socialismo, a práxis assassina, a dissociação da consciência e o próprio desmentido do conteúdo de seus bens culturais. A cultura não pode ser sagrada nem enaltecida de forma metafísica, pois isso terminaria obscurecendo a sua conexão com o real. Essa elevação já traz, ao mesmo tempo, virtualmente confirmadas, sua impotência e sua desvinculação da vida dos homens que ficam entregues a relações existentes. A formação que se esquece disso descansa em si mesma e se absolutiza. De outro lado, nos casos em que ela é entendida como acomodação à vida existente, a cultura destaca o momento da adaptação e impede que os homens se eduquem uns aos outros, o que reforça uma precária socialização. Nesse caso, a cultura possibilita pouca diferenciação entre indivíduo e sociedade, é entendida como conformação à vida concreta e destaca unilateralmente a integração social sem precedentes. Quando se quer suplantar a ilusão subjetiva pelo poder dos fatos, a objetividade da verdade acaba tornando falsa a sua própria essência. O indivíduo tem de se submeter, mostrar uma autolimitação diante do existente e, nesse caso, a adaptação imediata não ultrapassa a sociedade que se mantém cega. Dessa forma, os dois momentos devem ser tensionados, a fim de não permitir a hegemonia de apenas um lado, o que prejudica o elevar-se, por decisão individual, acima do positivo ou do dado.

representar ou expressar críticas que permitam modificá-la e, no segundo, ele coloca a própria possibilidade da cultura e da existência livre em risco.

A apropriação da cultura permite criar traços distintos daquilo que a compõe e possibilita ao homem uma consciência sobre os aspectos externos e internos que o constituem. Se a cultura não oferece objetos diferenciados para que a pulsão se realize, o homem pode cair na compulsão<sup>7</sup>. Se a cultura forma o indivíduo de acordo com os preceitos da dominação, negando a diferenciação, a qual constitui o seu fundamento, ela forma deformando.

A contraposição entre indivíduo e sociedade permite a singularidade. Esse processo, porém, não está ocorrendo, pois há apenas uma aparência de singularidade. Nessa sociedade, a identidade, por representar a integração a uma sociedade injusta, é ideologia e mantém o mito. A lógica da identidade leva os homens à compulsão de serem sempre os mesmos, negando-lhes a diferenciação e a própria característica humana de ser diverso no genérico, de ser indivíduo.

Nessa realidade, para entender o entrelaçamento “entre indivíduo–sociedade não basta apelar para a dialética, antes é necessário apontar que no contexto da sociedade administrada<sup>8</sup> essa relação está: marcada pela supremacia da sociedade sobre o indivíduo” (CROCHÍCK, 1996, p. 56-57). Em consequência, é possível tecer duas considerações: os componentes “irracionais” que habitam o interior dos indivíduos têm sua origem na “irracionalidade” da própria realidade; e a singularidade está transformando-se em ideal porque as condições dadas pela sociedade cada vez mais impedem a sua realização.

Para compreender melhor como a articulação entre indivíduo e sociedade forma a subjetividade e como ela medeia processos de liberdade ou de escravidão e de felicidade ou de infelicidade, são desenvolvidos os dois tópicos que se seguem.

---

<sup>7</sup> Segundo Horkheimer e Adorno (1985), a compulsão acontece quando a pulsão não tem objeto ou tem objetos semelhantes. A pulsão é do indivíduo, mas quem oferece os objetos é a cultura. Quanto mais rica a cultura, mais o indivíduo pode escolher o objeto. Como a cultura não possibilita inicialmente o conhecimento do objeto, não acontece o seu reconhecimento posteriormente, fazendo com que a experiência se repita sem sentido, pelo próprio movimento. Assim, o homem torna-se tão repetitivo quanto a natureza que tenta controlar.

<sup>8</sup> Para Horkheimer e Adorno (1985), a sociedade administrada é uma sociedade total, marcada pela socialização radical do indivíduo que só se identifica consigo mesma e que engloba todas as relações e emoções. Assim, ela se volta contra o princípio do Eu, transformando todos os homens em seres genéricos, iguais uns aos outros.

## 1.2 A natureza humana e o trabalho: subjetividade e objetividade históricas

A libertação do trabalho obrigatório, da maldição bíblica, não deveria logicamente levar a viver o tempo de maneira mais livre, com uma disposição para respirar, para sentir-se vivo, para atravessar emoções sem ser tão comandado, tão explorado, tão dependente, sem ter que suportar também tanto cansaço.

Viviane Forrester

Para Marcuse (1981), os intérpretes do sentido marxiano de trabalho não devem separar filosofia, economia e prática revolucionária, isto é, separar a obra de Marx em fases, e nem devem desconhecer o verdadeiro sentido do acerto de contas que esse teórico fez com a base da problemática filosófica de Hegel<sup>9</sup>. Essa atitude pode gerar uma interpretação enviesada de certas categorias enfatizadas nas obras posteriores de Marx e Engels, cooperar para a hipostasia<sup>10</sup> do trabalho, para a dominação de si, do outro e da natureza e para a perpetuação de uma vida danificada, que se reduz a meio de vida.

Na interpretação de Marcuse (1981), Marx aponta as contradições da sociedade capitalista que impediram o surgimento do indivíduo autônomo, feliz e sujeito de sua própria história. Para realizar essa tarefa, o pensamento marxiano analisa a relação homem–natureza–sociedade e associa o trabalho à base material de toda e qualquer sociedade – as relações entre os próprios homens –, oferecendo subsídios para o entendimento de como a liberdade e a felicidade são dimensões da natureza histórica. Como o centro da análise da sociedade é o indivíduo, o trabalho é o meio pelo qual o homem satisfaz suas necessidades e garante a sua sobrevivência e a da espécie. Por meio do trabalho, o homem transforma as condições naturais em condições sociais e, ao mesmo tempo, modifica a natureza e é por ela modificado. Por intermédio do trabalho, o homem objetiva-se. Cabe, então, analisar como se dá essa objetivação.

O trabalho é uma atividade na qual se relacionam homem e natureza. A natureza não deve ser compreendida como uma região totalmente separada do ser, somente como matéria-prima a ser transformada ou uma essência abstrata positiva que se desenvolve na ordem do

<sup>9</sup> Conforme Marcuse (1981), a dialética marxiana reconhece o valor de Hegel por compreender a importância do trabalho na “autoprodução do homem como processo” (MARX, 2004, p. 123). No entanto, ela realiza a crítica e a superação de Hegel por este analisar apenas o lado positivo do trabalho. Assim, “o trabalho que Hegel unicamente reconhece é o abstratamente espiritual” (MARX, 2004, p. 124), que não leva em conta a base material do trabalho na relação do homem consigo mesmo na natureza.

<sup>10</sup> Na linguagem moderna, hipostasia indica a transformação falaz e sub-reptícia de uma palavra ou um conceito em substância, ou seja, em uma coisa ou em um ente que cristaliza a realidade, favorecendo a eliminação das contradições e dificultando a capacidade de reflexão (ABBAGNANO, 2003). A hipostasia acontece quando o sujeito abandona a visão evidenciada empiricamente na realidade, quando os conceitos retiram do fenômeno as condições objetivas, tentando juntar coisas distintas por meio do conhecimento e transformando o objeto em um simples para si, pensado e conceituado pelo sujeito como algo meramente designativo.

tempo e do devir, indiferente a toda história concreta, e que condiciona o homem da mesma maneira que os outros seres, mas algo que se determina na história. A essencialidade do homem na natureza é histórica<sup>11</sup>, significando que

a natureza que vem a ser na história humana – no ato de surgimento da história humana – é a natureza efetiva do homem, por isso a natureza, assim como vem a ser por intermédio da indústria, ainda que em figura estranha, é a natureza antropológica verdadeira (MARX, 2004, p.112).

Essa perspectiva abre espaço para a avaliação da objetivação verdadeira do homem. Diante da relação entre natureza e história, é possível conceber a constituição do homem ao longo do tempo e, ainda, estabelecer a crítica para romper com o modo como o homem vem se constituindo. Esse caminho foi realizado por Marx (2004) quando ele refletiu sobre como a natureza se transforma em natureza humana e mostrou que a natureza determina três momentos do trabalho: a atividade transformadora, a matéria transformada e os meios dessa transformação. O homem é imediatamente um ser natural ativo, um ser atuante e, por isso, está munido de forças naturais e vitais que existem como disposições e capacidades que se realizam em objetos externos. No processo de trabalho, a atividade põe em movimento as forças naturais pertencentes à corporeidade – braços, pernas, cabeça e mãos – a fim de apropriar-se da matéria natural. As próprias ferramentas, a maquinaria e a tecnologia provêm da natureza, e o trabalhador nada pode criar sem a natureza, sem o mundo externo sensível, que é o material em que se realiza o trabalho, no qual ele é ativo e com o qual e por meio do qual ele produz coisas. Assim, o trabalho é o encontro da natureza interna de cada membro particular da espécie humana com a natureza externa comum a todos.

Além de ser capaz de transformar os objetos, o homem também possui em seu estado da natureza a capacidade de ser transformado. Ele só realiza suas necessidades em objetos exteriores a si, pois como “ser corpóreo, objetivo, ele é um ser que sofre, dependente e limitado, assim como o animal e a planta, isto é, os objetos de suas pulsões existem fora dele,

---

<sup>11</sup> Se a vida é produzida segundo a natureza, não há sentido em considerar que história e natureza são coisas separadas, como se “o homem não se achasse sempre em face de uma natureza que é histórica ou de uma história que é natural” (MARX, 2004, p. 128). Nesse caso, “o vir a ser da natureza para o homem tem assim a prova evidente, irrefutável de seu nascimento de si mesmo, de seu processo de origem” (MARX; ENGELS, 2002, p. 44). Como pode ser conhecida, a história contém tanto a unidade e a diversidade do original quanto a possibilidade de sua eliminação, conservação e superação. Matos (1998, p. 74-75) declara que “a inconclusão do processo histórico é, a um só tempo, uma abertura e uma forma de engajamento corajoso, porque não se sabe exatamente o seu desfecho”. No entanto, a história não pode assumir o lugar mágico de alguma realização, o lugar de um perpétuo recomeço, no qual, na verdade, cada vez mais o homem só se arruína. A crença na existência de uma racionalidade imanente na concepção de processo histórico, de um finalismo que, orientado pela ação do proletariado, converteria a sociedade capitalista em sociedade comunista, é ingênua. Para os autores da Teoria Crítica, a história constitui lugar de perambulação, de aventura do espírito. Portanto, não existem leis que regem a história, nem um curso preestabelecido e esperado de acontecimentos.

como objetos independentes dele” (MARX, 2004, p. 127). A sensibilidade humana é a “afetabilidade” e, como ser sensível, o homem é passivo, receptivo e dispõe de sentidos afetados por objetos que lhes são estabelecidos pela sociedade. Os objetos são indispensáveis à atuação das forças essenciais, já que eles não são dados à contemplação ou apenas relacionados a carências físicas, mas provêm das necessidades:

Cada uma de suas relações com o mundo, ver, ouvir, cheirar, degustar, sentir, pensar, perceber, experimentar, querer, atuar, em uma palavra, todos os órgãos de sua individualidade [...] são, em seu relacionamento objetivo ou em seu relacionamento com o objeto, apropriação desse objeto (MARCUSE, 1981, p. 40).

Conforme Marcuse (1981), Marx, contrário ao idealismo absoluto, ressaltou que as necessidades dos homens são históricas e se modificam de acordo com as condições oferecidas pela natureza e, mais tarde, pelas condições sociais e materiais de existência. Assim, “a penúria e as necessidades que aparecem na sensibilidade não são apenas cognitivas” (MARCUSE, 1981, p. 28) e, somente “através dos sentidos é que realmente um objeto é dado, e não através do pensamento para si mesmo” (p. 26). Na natureza humana,

nem os objetos humanos são os objetos naturais assim como estes se oferecem imediatamente, nem o sentido humano, tal como é imediata e objetivamente, é sensibilidade humana, objetividade humana. A natureza não está, nem objetivamente nem subjetivamente, imediatamente disponível ao ser humano de modo adequado (MARX, 2004, p. 128).

O mundo objetivo é compreendido como social, como realidade objetiva da sociedade humana; portanto, ele é determinado como realidade histórica. Assim, na perspectiva marxiana, a chamada história universal nada mais é do que a produção do homem pelo trabalho humano. Esse é o sentido do materialismo histórico. O mundo que se apresenta para o homem é a realidade de uma vida humana ocorrida.

O olho se tornou olho *humano*, da mesma forma como o objeto se tornou um objeto social, *humano*, proveniente do homem para o homem. [...] Relacionam-se com a coisa por querer a coisa, mas a coisa mesma é um comportamento *humano objetivo* consigo própria e com o homem, e vice-versa. Eu só posso, em termos práticos, relacionar-me humanamente com a coisa se a coisa se relaciona humanamente com o homem. A carência ou a fruição perderam, assim, a sua natureza *egoísta* e a natureza a sua mera *utilidade*, na medida em que a utilidade se tornou utilidade *humana* (MARX, 2004, p. 109).

Os órgãos imediatos, rudes, não-humanos, transformam-se em órgãos sociais, na forma da sociedade, isto é, a atividade em imediata associação com outras atividades humanas se torna apropriação da vida humana:

A música desperta primeiramente o sentido musical do homem, assim como para o ouvido não musical a mais bela música não tem nenhum sentido, é nenhum objeto, porque o meu objeto só pode ser a confirmação de uma das minhas forças essenciais, portanto só pode ser para mim da maneira como a minha força essencial é para si como capacidade subjetiva, porque o sentido de um objeto para mim (só tem sentido para um sentido que lhe corresponda) vai precisamente tão longe quanto vai o meu sentido, por causa disso é que os sentidos do homem social são sentidos outros que não os do não social (MARX, 2004, p.110).

A objetivação é social, pois a atividade realiza-se com, para e contra os outros. Para Marcuse (1981, p. 41), “o homem só não se perde em seu objeto quando este se torna para ele objeto humano ou homem objetivado”, o que só é possível quando o objeto se torna, para ele, objeto social, da mesma maneira que a “sociedade se torna ser para ele nesse objeto”. Nesse contexto, os homens mostram-se uns aos outros. Ser é algo em que não somente o eu participa, como também os outros e, acima de tudo, o próprio objeto. O homem relaciona-se com o mundo objetivo dado e, nessa relação, ele reconhece as suas penúrias e as torna objeto. Para que o homem possa entender e transformar o que é estabelecido para ele, é necessário transformar a sua existência em objeto de análise. Ele produz objetos apenas porque é constituído por objetos e, por sua vez, ele mesmo é objeto para um terceiro ser.

As transformações do homem e do objeto acontecem porque, na apropriação da exterioridade, o homem impregna os objetos com a forma do seu ser. O trabalho transforma não somente a natureza interna, mas igualmente a natureza externa. O material da natureza transformada, que serve a um determinado fim, é denominado produto por Marx (2003). O homem transforma a natureza, atuando como natureza, em produtos que satisfazem as necessidades (do estômago ou da fantasia) da vida. Pode-se afirmar que o animal também produz coisas úteis, pois “constrói para si um ninho, habitações, como a abelha, castor, formiga etc.” (MARX, 2003, p. 85). Entretanto, os animais produzem apenas para si ou sua cria, movidos pela “carência física imediata”, ao passo que o homem, “como ser lúcido, produz mesmo livre da carência física imediata, produz a medida de qualquer espécie, produz segundo leis da beleza e da liberdade, produz a sua própria vida” (MARX, 2003, p. 85).

No entanto, a ênfase na transformação da natureza pelo trabalho como condição *sine qua non*, de forma descontextualizada, pode levar o homem a tratar a natureza como algo a ser dominado e também realiza a hipostasia do trabalho (MARCUSE, 1981). O enaltecimento da transformação da natureza, tanto externa quanto interna, oferece caráter de desqualificação da natureza, isto é, um desconhecimento do valor em si da natureza, e gera o entendimento de ser ela apenas uma fonte de matéria-prima, um para si. O trabalho, como modificação da natureza, representa uma violência. Mesmo que a natureza humana seja marcada pelo

rompimento do desígnio da natureza, quando o homem a transforma em um meio e não em outro, em um objeto de exploração, em uma relação de expropriação, esquecendo a natureza que lhe é própria, a natureza se vingará, fazendo com que o homem entre no ciclo da dominação e, por isso, não exerça a liberdade.

Nesse processo, a própria natureza interna do homem é dominada por uma razão calculista que toma posse dos sentimentos humanos, tratando-os como inferiores. Essa maneira de perceber a subjetividade tem feito o homem acreditar que a liberdade e a felicidade são conquistas monitoradas internamente, sem vinculação com as condições objetivas e sem relação com o outro, a sociedade. Mesmo atribuindo, aparentemente, uma força exemplar à razão humana, essa idéia priva o homem do verdadeiro entendimento dos seus sentimentos, o que o deixa mais fragilizado e, conseqüentemente, mais incapaz de ser autônomo.

Marcuse (1981) aponta que o próprio Marx revelou preocupação com os efeitos perversos da dominação da natureza pelo trabalho, tanto ao discutir o caráter nocivo do progresso da agricultura capitalista para o trabalhador e para o solo, quanto ao verificar que a expansão da indústria moderna e a subsunção do indivíduo à lógica do lucro são processos de destruição do homem e da natureza. Assim, deve-se resgatar a relação de comunicação e não de dominação entre homem e natureza, pois

o homem não está *na* natureza, a natureza não é seu *mundo exterior*, ao qual ele teria que dirigir-se a partir de sua interiorização, e sim o homem *é* natureza; a natureza é sua “exteriorização”, sua obra e sua realidade (MARCUSE, 1981, p. 24).

É a relação com a natureza, e não a própria natureza, que deve ser transformada. A origem do homem está na natureza e, por isso, ele deve retornar a ela para ser diferente. Desse modo, a naturalidade pertence à essência humana e, portanto, não pode ser negligenciada. Para um convívio pacífico da natureza com o homem, é necessário que esse também se submeta a ela e, assim, será possível a paz entre homem e natureza, entre sujeito e objeto. Para Adorno (1995, p. 184), a liberdade pressupõe o estado de paz, “um estado de diferenciação sem dominação, no qual o diferente é compartilhado”. A afirmação e a comprovação do homem, que consiste na apropriação de uma exterioridade que está colocada diante dele e em um transferir-se para a exterioridade, exige, como já explicado anteriormente, a dimensão da natureza: “o homem não é apenas ser natural, mas ser natural humano, isto é, ser existente para si mesmo, por isso ser genérico, que, enquanto tal, tem de atuar e confirmar-se tanto em seu ser quanto em seu saber” (MARX, 2004, p. 128).

Na elaboração do mundo objetivo, o homem deve se confirmar como ser genérico<sup>12</sup>, tornar-se objetivo e se contemplar e, nesse sentido, a atividade humana pode ser livre. A edificação de um mundo objetivo é a ratificação do homem como ser genérico lúcido, o que só se evidencia na atividade consciente livre. O homem é capaz de avaliar a espécie como seu próprio ser e se sentir como ser genérico na medida em que as relações objetivas se tornam relações humanas, isto é, sociais, e em que essas relações são apreendidas conscientemente, de modo a saber como e por meio do que ele e seu mundo objetivo se fazem reconhecer em sua situação histórico-social.

Entretanto, essa situação não vem acontecendo. Marcuse (1981, p. 33) afirma que Marx apontou a facticidade histórica, a inversão e o “ocultamento” que a humanidade assumiu no capitalismo com base na exteriorização<sup>13</sup> e na alienação<sup>14</sup>, ao afirmar que “o trabalho não é ‘atividade livre’, auto-realização universal e livre do homem, e sim sua escravidão e desrealização; o trabalho não é o homem na totalidade de suas manifestações vitais”. Para Marx (2004, p. 83), “o trabalho externo, o trabalho no qual o homem se exterioriza, é um trabalho de auto-sacrifício, de mortificação”. Assim, o trabalho estranhado inverte a relação, uma vez que o homem, como ser lúcido, transforma a sua atividade vital, o seu ser, em simples meio de sua existência. Quando o que se manifesta, o que se exterioriza é estranho ao próprio homem, a produção que se exprime é a alienação, significando que o homem se transforma em objeto estranho para si mesmo, uma exteriorização.

[A] exteriorização do trabalhador em seu produto tem o significado não somente que seu trabalho se torna objeto, uma existência externa, mas que se torna uma existência que existe fora dele, independente dele e estranha a ele, tornando-se uma potência autônoma diante dele, que a vida que ele concedeu ao objeto se lhe defronta hostil e estranha (MARX, 2004, p. 81).

---

<sup>12</sup> O trabalho como “atividade vital” especialmente humana baseia-se no “ser genérico” do homem: “o trabalho pressupõe o poder relacionar-se com o ‘universal’ dos objetos e com a possibilidade neles imanentes” (MARCUSE, 1981, p. 22-23). Dessa forma, a vinculação entre trabalho e liberdade só tem sentido quando a auto-realização, a “autoprodução” do homem acontece. Entretanto, como a relação do indivíduo com o trabalho é algo objetivo que se dá em uma ação conjunta com base na apropriação da realidade, a universalidade não vem se realizando, nem muito menos o trabalho livre. O próprio Marx (2004, p. 128) já afirmava: “um ser não-objetivo é ser não efetivo, não sensível, apenas pensado, isto é, apenas imaginado, um ser da abstração”. Se ele é assim, “é um não-ser”, e o trabalho, conseqüentemente, uma natural servidão. O trabalho é o vir-a-ser para si do homem no interior da “exteriorização ou como homem exteriorizado” (MARX, 2004, p. 124).

<sup>13</sup> O sentido dessa exteriorização está ligado à escravidão do trabalhador ante o objeto. Nela acontece o estranhamento, que pode levar à alienação.

<sup>14</sup> “A alienação é desumanização, desvio, realização desvirtuada da objetivação humana que só se efetiva sob determinadas condições”, afirma Resende (2001, p. 516). Ela rompe definitivamente a relação do sujeito com o objeto, dando a primazia do segundo sobre o primeiro, e compreende quatro aspectos: “o homem se aliena dos produtos de seu trabalho, do processo de seu trabalho, de seu próprio ser e dos outros homens convertendo o trabalho em pura exteriorização” (RESENDE, 2001, p. 517).

Assim, existe uma objetivação exteriorizada, um trabalho expropriado, no qual o gênero humano não está presente no produto e o produto não é reconhecido pelo seu produtor. Nesse caso, o homem aliena-se dos produtos de seu trabalho, de seu próprio ser e dos outros homens, não confirmando o princípio da vida livre. A exteriorização é heteronomia, pois caso não se reconheça em sua manifestação, o indivíduo é apropriado naquilo que produz, o que transforma o produto e ele próprio em coisa alheia que pertence a alguém, pois “se sua atividade lhe é martírio, então ela tem que ser fruição para um e alegria de viver para outro” (MARX, 2004, p. 86).

No trabalho alienado, essência e existência separam-se uma da outra, e “a existência do homem não mais se transforma em meio de sua auto-realização, mas, ao contrário, o si mesmo do homem se torna em meio de sua própria existência” (MARCUSE, 1981, p. 33-34) e a “sua essência é um meio para sua simples existência física” (p. 34). A imposição de ter de trabalhar ou morrer à míngua traduz-se em labuta, em insegurança e em temor para a maioria das pessoas e não pode ser denominada autonomia nem liberdade. Se o trabalho é simplesmente uma atividade para suprir a necessidade imediata de fome, moradia, entre outras e se ao trabalhador não são dadas e nem sequer cogitadas as possibilidades de reconhecimento da sua humanidade, reduzem-se as carências do “trabalhador à mais necessária e mais miserável subsistência da vida física e sua atividade ao movimento mecânico mais abstrato” (MARX, 2004, p. 141). Significa dizer que ele “não tem carência de outra atividade e nem de fruição” (MARX, 2004, p. 141), quiçá de felicidade. O trabalho alienado aliena a natureza do homem, degenera a atividade livre e transforma a vida genérica em meio de vida individual.

Se comer, beber, procriar, habitar e outras são atividades separadas da esfera restante da atividade humana, ou seja, se são finalidades últimas e exclusivas, elas se transformam em funções meramente animais. Como resultado, o trabalhador só se sente “livre” em suas funções animais, as quais, na atual conjuntura, já se tornam difíceis de ser realizadas com plenitude, e se sente animal em suas funções propriamente humanas. Desse modo, “todas as paixões e toda atividade têm, portanto, de naufragar na cobiça” (MARX, 2004, p. 142) e são consideradas luxo.

Nesse processo, o abandono do indivíduo torna-se o elemento vital: “nenhum de seus sentidos existe mais, não apenas em seu modo humano, mas também não num modo não humano, por isso mesmo sequer num modo animal” (MARX, 2004, p. 140), o que significa que o indivíduo “deixa de ter quaisquer carências humanas, [mas que] mesmo as carências

animais desaparecem [...] o selvagem, o animal, ainda tem a carência da caça, do movimento etc., da socialidade” (p. 140-141).

Na sociedade capitalista, o produto do trabalho é uma mercadoria<sup>15</sup> que, por suas propriedades, satisfaz as necessidades humanas diretamente, como meio de subsistência, objeto de consumo, ou indiretamente, como meio de produção e não como realização da liberdade e da felicidade. As mercadorias adquirem um caráter de equivalência quando precisam ser trocadas no mercado. No valor de troca, permuta-se uma mercadoria por outra, ocorrendo a homogeneização da força de trabalho utilizada, o que significa que o comerciante – comprador de matérias-primas e de força de trabalho – e o produtor – vendedor de produtos – têm a qualidade de comprador e vendedor e são abstraídos de qualquer outra particularidade social (GOLDMANN, 1979). A correspondência incluída no valor de troca e na abstração obscurece a natureza social do trabalho e é fundamental para a instalação da lógica desigual que embasa a dominação. Somente em uma sociedade em que as diferenças entre os tipos de trabalho são consideradas secundárias é que os indivíduos podem passar de um trabalho a outro.

[A] “indiferenciação” que iguala os trabalhos individuais apresentando diferentes trabalhos concretos somente como momentos articulados do trabalho geral abstrato e, como tais, redutíveis à mesma unidade, só é possível numa sociedade na qual toda organização, coesão e unidade social é obtida pela troca dos produtos do trabalho, pelo intercâmbio de mercadorias (RESENDE, 2001, p. 518).

Interessa, nessa negociação, o tempo gasto e quantificado para realizar o produto, o trabalho abstrato, que é ligado a formas sociais específicas, pois

ao desaparecer o caráter útil dos produtos do trabalho, também desaparece o caráter útil dos trabalhos neles incorporados; desvanecem-se, portanto, as diferentes formas de trabalho concreto, elas não mais se distinguem umas das outras, mas reduzem-se, todas, a uma única espécie de trabalho, o trabalho humano abstrato (MARX, 2003, p. 60).

A mercadoria encobre as características sociais do próprio trabalho dos homens e torna os homens anônimos. Ela oculta a vida que se inscreve no objeto, o passado, as objetivações humanas e as subjetividades que nela se encontram (RESENDE, 2001). Nesse sentido, a

---

<sup>15</sup>A mercadoria carrega o valor de uso e o valor de troca. O valor de uso refere-se à utilidade de uma dada mercadoria para satisfazer as necessidades humanas. Seu caráter é “determinado pelas propriedades materialmente inerentes à mercadoria”, portanto, “não depende da quantidade de trabalho empregado para obter suas qualidades úteis” (MARX, 2003, p. 58). O valor de troca “revela-se, de início, na relação quantitativa entre valores de uso de espécies diferentes, na proporção em que trocam, relação que muda constantemente no tempo e no espaço” (MARX, 2003, p. 58); por isso, ele parece casual e puramente relativo. Cada mercadoria demanda trabalhos concretos diferenciados, determinadas forças de trabalho para confecção e um processo técnico-material de produção.

mercadoria faz com que as características humanas apareçam como características materiais e propriedades sociais inerentes aos produtos do trabalho.

Se o valor de troca torna-se modelo para as relações e ocupa com exclusividade a consciência humana, o valor de uso só adquire valor em relação ao valor de troca. O fabricante não quer saber se os seus produtos são bons, se são da ordem da necessidade, mas se são vendáveis. Às vezes, as pessoas compram algo não por ser bonito ou bom, nem porque têm necessidade dele, mas porque é vantajoso e está abaixo do preço usual. Nesse caso, a satisfação dos desejos e a liberdade são determinadas pelo valor da mercadoria que cada um traz e, assim, o trabalho, forma específica de existência humana, nega o desenvolvimento do ser, pois deixa de ser satisfação de uma necessidade interna para ser meio de satisfação de necessidades exteriores.

No processo de trabalho, quanto mais os trabalhadores vendem a sua força de trabalho em um “mercado livre”, mais se tornam empobrecidos, pois produzem riqueza sem ter condições de adquirir os produtos do seu próprio trabalho, ficando sujeitos às piores condições de trabalho e de salário. Quanto maior é o número de bens que produz, mais o trabalhador se torna uma mercadoria mais barata. O resultado desse processo é a acumulação do capital<sup>16</sup> em poucas mãos, é a divisão em duas classes: os possuidores de propriedade e os trabalhadores sem propriedade, de tal forma que “o trabalhador produz o capital, o capital produz o trabalhador. Desse modo, ele se produz a si mesmo, e o homem como trabalhador, as suas qualidades humanas, existem apenas para o capital, que é estranho para ele” (MARX; ENGELS, 2002, p. 123-124).

É possível afirmar que a dinâmica da mercadoria guarda uma contradição, pois o trabalho humano geral só pode ser compreendido em uma realidade em que o “trabalhador livre” não é submetido ao proprietário privado, tem mobilidade para oferecer sua força de trabalho e pode vender-se no mercado como “mercadoria livre” (RESENDE, 2001). No entanto, o trabalhador termina alienando para um outro a sua força de trabalho que, ao ser vendida e comprada, se torna uma mercadoria que não realiza a necessidade e nem a capacidade humana e que produz produtos em que os trabalhadores não se reconhecem, produtos que parecem existir como coisas prontas e que cumprem as exigências impostas pelo

---

<sup>16</sup> Pode-se dizer que o capital apresenta a própria contradição em processo porque impõe a redução do tempo de trabalho a um mínimo, enquanto dispõe do tempo de trabalho como fonte de riqueza. De um lado, ele convoca todo o conhecimento para tornar a produção da riqueza independente do tempo de trabalho aplicado e, de outro lado, mede, pelo tempo de trabalho, as forças sociais para contê-las nos limites necessários para conservar o valor já criado.

capital. Pode-se dizer que “se o indivíduo não mais fosse compelido a se demonstrar no mercado como um sujeito econômico livre, o desaparecimento desse tipo de liberdade seria uma das maiores conquistas da civilização” (MARCUSE, 1973, p. 24).

Quanto mais o trabalho esgota o indivíduo, mais poderoso se torna o mundo dos objetos que ele cria diante de si e mais pobre fica a sua vida, ou seja, ele se torna menos pertencente a si próprio. Nesse caso, o trabalhador não utiliza as condições de trabalho, mas são as condições de trabalho que o utilizam. Não só o produto, mas também os meios do trabalho, a peça, a máquina entram no raio de ação do operário, independentemente de sua vontade, exigindo a conformação dos seus movimentos e sentimentos, isto é, a redução da experiência.

Como o molde dado à propriedade burguesa é submetido à lógica do lucro que comporta as dimensões de posse e de uso, a propriedade não traz segurança nem gratificação,

a propriedade privada nos fez tão cretinos e unilaterais que um objeto só é nosso [objeto] se o temos, portanto, quando existe para nós como capital, ou é por nós imediatamente possuído, consumido, bebido, trazido em nosso corpo, habitado por nós etc., enfim, usado (MARX, 2004, p. 108).

A “situação coisal” deve ser dominada e consumida. O capitalista não foge a essa regra, pois não possui sua propriedade como auto-realização e afirmação livre, mas como capital. Assim, ter, no sentido egoísta de ter para si ou de ter de forma privada, torna-se mais importante do que ser. Nesse caso, a propriedade privada não dá ao indivíduo a capacidade de ser próprio, de apropriar-se de si mesmo e, ao mesmo tempo, não assume a condição de representante externa do indivíduo, pois não expressa a base material que concretiza a sua objetivação do mundo.

Resulta que a visão de si e do outro, como de suas características mais abstratas, é vista como mercadorias a serem vendidas, trocadas. O lema é: “produzir o que é considerado útil, aquilo que pode gerar riqueza”. Assim, “tens que fazer venal, ou seja, útil tudo o que é teu” (MARX, 2004, p. 142), com a ilusão da busca da felicidade em forma de produtos que possam ser consumidos. Até as próprias características dos indivíduos são tidas como objetos interiores, invólucros ligeiros e vazios que devem ser vendidos, posto que “sob o *a priori* da comercialização, o vivente enquanto tal transformou-se a si mesmo em coisa, em equipamento” (ADORNO, 1993, p. 202). Nesse contexto, não há realização da liberdade e nem realização do prazer, pois ele não vai além da dimensão econômica e os objetos são

obtidos para gozo imediato. A felicidade que é coisificada perde-se do próprio homem e, portanto, não manifesta profunda humanidade.

A necessidade de ser proprietário, estimulada pelo capitalismo, instaura uma lógica que combina não apenas a carência da experiência, mas também a oferta diversa de objetos que apresentem sentidos, os quais serão consumidos, pois “ao trabalhador só é permitido ter tanto para que queira viver, e só é permitido viver para ter” (MARX, 2004, p. 142). Como o capitalismo não é pautado apenas pela poupança, mas também pelo consumo, e como essa lógica paradoxal tem como princípio o aumento do capital e a necessidade de ser proprietário, provoca novas carências no trabalhador.

A riqueza das carências humanas é submetida à economia, a qual leva a novas carências a fim de forçar o indivíduo a um novo sacrifício, a uma nova sujeição e induzi-lo a novas formas de fruição. O homem torna-se cada vez mais pobre com a expansão dos produtos: “com a massa dos objetos cresce, por isso, o império do ser estranho ao qual o homem está submetido e cada novo produto é uma nova potência da recíproca fraude e da recíproca pilhagem” (MARX, 2004, p. 139). O homem fica submetido à diversidade de objetos que, muitas vezes, não consegue acessar e, quando o consegue, é por meio de sua própria adaptação e subserviência. Dessa forma, “a expansão dos produtos e das carências o torna escravo inventivo e calculista” (MARX, 2004, p. 139).

Goethe (citado por MARX, 2004, p. 112) descreve esse comportamento em sua obra *Fausto* quando o demônio promete a fruição que Fausto almeja em troca da venda de sua alma: “dileto amigo, dou-te aquilo de que precisas, mas tu conheces a *conditio sine qua non*; sabes com qual tinta tens de enganar-te ao escrever para mim; trapaceio-te na mesma medida em que te proporciono uma fruição”. O objetivo consiste em espreitar cada fraqueza do indivíduo, estimular apetites e exigir o adiantamento pago em dinheiro, gerando um terrível paradoxo, o que mostra que a ampliação dos produtos leva o indivíduo à degradação brutal, à completa simplicidade rude e abstrata da carência que o subtrai e o exclui quando ele não pode pagar.

A ligação entre trabalho e liberdade fazia sentido quando a escassez era uma realidade a ser superada. O trabalho e a dominação foram importantes para a criação de condições objetivas de “libertação”; porém, depois que essas instâncias cumpriram o seu objetivo, não deveriam ter se tornado estruturas fixas, já que foi a história que gerou a estrutura e não a estrutura que gerou a história (HORKHEIMER; ADORNO, 1985).

Para Marcuse (1981), Marx indica a tendência à coisificação do trabalho fundamentado na própria “essência humana”. O fato de, a cada instante, a propriedade do produto ser separada de seus produtores contribui para tornar a coisa, o produto, preponderante em relação à atividade transformadora do homem. Não só a atividade encontra-se isolada dos seus produtos, mas ela própria está integrada às coisas. Na medida em que a força de trabalho se torna uma mercadoria que tem um valor e um preço próprios, o trabalhador passa a ser explorado em sua força de trabalho e a ser dominado pelo mercado e pelo capital.

Segundo Marx (2003), a relação estabelecida entre os homens assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas, como se os produtos do cérebro humano fossem dotados de vida própria, figuras autônomas que mantêm relações entre si e com os seres humanos, sem depender deles.

Como durante o processo de produção os produtores não entram em correlação, é somente pelo valor dos produtos trocados que o caráter social de seu trabalho se manifesta. O valor dos produtos trocados parece ser dado pela própria troca. Aquilo que é trocado, porque incorpora trabalho humano, parece trocável pelas características da própria coisa (RESENDE, 2001, p. 519).

Esse fenômeno é denominado por Marx (2003) fetichismo da mercadoria. No fetiche, “aquilo que é objeto de mediação é tomado pela aparência de imediatividade num movimento pelo qual o valor de uso, mera forma fenomênica imprescindível às mercadorias na sociedade capitalista, é tomado pelo valor de troca” (RESENDE, 2001, p. 520-521). O fetichismo implica que a visibilidade da mercadoria seja a invisibilidade das relações sociais, o que significa que a percepção do indivíduo sobre a sociedade e seu modo de produção fica obstruída, pois ele não consegue enxergar o dispêndio de energia e a exploração do trabalho que está por trás da mercadoria. Nesse sentido, os indivíduos

estão mais ligados pelas mercadorias que trocam do que pelas pessoas. [...] Tudo se constitui de uma forma tão estranha ao homem que é como se a realidade passasse a se representar. Nesse processo, a própria atividade do homem se torna alheia para ele, se torna heterônoma. Ao alienar-se de si mesmo, o homem se afasta dos seus semelhantes (MARCUSE, 1978, p. 257).

No fetiche, o homem termina por tratar a si e aos outros como uma mercadoria que tem um valor e deve ser trocada. O fetichismo atinge o íntimo do indivíduo, a sua consciência, pois

não é somente como produtor que o indivíduo se defronta com as formas místicas da realidade, mas também como sujeito que se objetiva e não se reconhece no objeto

que ganhou vida própria, como sujeito individual e coletivo que não se reconhece a si e tampouco os outros indivíduos (RESENDE, 2001, p. 521).

A ponto dele não distinguir mais entre aparência e realidade, porque

tudo se constitui de uma forma tão estranha ao homem que é como se a própria realidade passasse a se representar: são as próprias mercadorias que se relacionam entre si, que dizem de si, que conversam entre si. [...] O fetiche invade todos os espaços da vida humana, tanto aqueles ligados à vida objetiva, quanto àqueles ligados à vida subjetiva [...] e atinge aquilo que deveria ser o resguardado de sua autônoma: sua consciência (RESENDE, 2001, p. 521).

A coisa, por sua vez, ganha vida e é considerada tão poderosa que determina a consciência humana. Reificação<sup>17</sup> é o movimento que resulta desse processo de transformar todas as relações sociais inseridas em um bem, em uma qualidade objetiva da mercadoria, em qualidade inerente à coisa, possuída por ela. Nesse caso, a mercadoria é que é autônoma. A sociedade capitalista realiza a “transformação das relações humanas qualitativas em atributo quantitativo das coisas inertes, [a] manifestação do trabalho social necessário empregado para produzir certos bens como valor, [em] qualidade objetiva desses bens” (GOLDMANN, 1979, p. 122). A vida psíquica dos homens, por sua vez, é afetada, fazendo predominar o abstrato e o quantitativo sobre o concreto e o qualitativo.

A passagem da alienação para o fetiche e dele para a reificação ajuda a compreender como a racionalidade do trabalho se desenvolve e realiza o controle da consciência do sujeito dificultando a autonomia e o exercício da fruição. O trabalho é uma atividade transformada em meio de existência que não satisfaz as necessidades básicas do indivíduo, não oferece prazer em seu processo nem em seu produto, não estabelece relação com a humanidade e, por isso, imprime a dominação e a reificação da consciência humana.

A apropriação da existência humana pela racionalidade do trabalho leva à redução do contato do indivíduo consigo e com o outro, o que o deixa mais submisso ao capital, à mutilação do desejo e do prazer e, conseqüentemente, à não-felicidade. O trabalho não é a expressão de liberdade humana, pois o homem na produção, na elaboração e na apropriação do mundo objetivo não dá a si mesmo a própria realidade, na relação com o objeto não afirma

---

<sup>17</sup> Conforme Resende (2001, p. 524), a reificação em Lukács apresenta três aspectos: a) a perda do sentido da totalidade em uma realidade cuja unidade se esfumou pela fragmentação do produto em operações paralelas, calculadas e parciais; pela separação e fragmentação da sociedade em aspectos isolados e, ainda, pela acidentalidade, irracionalidade e contraste dos elementos que constituem a totalidade; b) a progressiva racionalização, o cálculo, a possibilidade e a condição de previsibilidade de todos os setores da vida que terminam em uma atitude contemplativa do indivíduo ante a realidade fragmentada; c) a estrutura da consciência, estrutura subjetiva que se produz em face da universalização da estrutura mercantil; pela primeira vez, pode-se falar em uma consciência unitária para o conjunto da sociedade.

a realidade humana e na atuação sobre o mundo objetivo, ao objetivar-se, não se manifesta como verdadeiro ser genérico. Dessa forma, o trabalho não supera o que está estabelecido, pelo contrário, o homem com consciência reificada é um propagador de sua sujeição.

Marcuse (1981) afirma que o trabalho não concretiza nem a liberdade inferior e nem a liberdade superior descrita por Marx. A liberdade inferior, mais ligada ao reino da necessidade, que consistiria na regulação racional do intercâmbio material com a natureza, em uma organização social consciente, uma superação da penúria exterior, não é realizada, pois ela pressupõe intercâmbio com a natureza e condições dignas e adequadas à natureza humana. A liberdade superior, a do desenvolvimento das potencialidades humanas como objetivo em si mesmo, que se situa além da esfera da produção material e que depende da organização racional da sociedade, também não é realizada. A liberdade superior situa-se não em um além transcendental ou religioso que aliviaria a penúria dos homens quando não estiverem mais nesse mundo, mas em um além de superação e abolição. A liberdade envolve

uma “associação de indivíduos livres”, [...] uma sociedade na qual o processo material de produção não mais determina a configuração total da vida humana. A idéia de Marx de uma sociedade racional implica a existência de uma ordem em que o princípio da organização social não seja a universalidade do trabalho, mas a satisfação universal de todas as potencialidades individuais que constituem o princípio da organização social. Ele contempla uma sociedade que dá a cada um, não segundo seu trabalho, mas segundo suas necessidades. A humanidade só se torna livre quando a perpetuação material da vida é função das aptidões e da felicidade de indivíduos associados (MARCUSE, 1978, p. 269).

O trabalho, pelo contrário, associa-se à dominação, quer da natureza, quer dos homens, que também são natureza; e da natureza, a dominação estende-se para os seus herdeiros sociais (os homens). A civilização é colocada no lugar da natureza, assumindo o *locus* do sacrifício, e a automação, que poderia gerar a sociedade da abundância, atingiu um fim agressivo contra a constituição de uma sociedade humana, estabelecendo um controle tecnológico do corpo e da mente de todas as classes sociais (MARCUSE, 1969b; 1973). O ideal seria que o trabalho conseguisse engrandecer o homem, mas deve-se considerar que ele não tem realizado essa promessa. O trabalho, ao longo do tempo, esteve ligado à dominação e, no capitalismo, não pode ser descolado do capital, de modo que a crítica do capital é a crítica do trabalho<sup>18</sup> e vice-versa. Segundo Marcuse (1978, p. 268),

---

<sup>18</sup> “Marx prefigura um modo futuro de trabalho tão diferente do modo predominante que ele hesita em usar a mesma palavra ‘trabalho’, para designar o processo material da sociedade capitalista e o da sociedade comunista. Ele usa o termo ‘trabalho’ para significar [...] a atividade que cria a mais-valia na produção de mercadorias, ou que ‘produz capital’. Outras espécies de atividade não são ‘trabalho produtivo’ no sentido próprio. O trabalho significa, pois, que se nega ao indivíduo que trabalha o desenvolvimento livre e universal, sendo claro que, neste caso, a libertação do indivíduo é, ao mesmo tempo, a negação do trabalho” (MARCUSE, 1978, p. 268-269).

a abolição do proletariado equivale, portanto, à abolição do trabalho como tal. Marx faz disto uma formulação expressa quando fala da realização da revolução. As classes devem ser abolidas “pela abolição da propriedade e do próprio trabalho”. Em outro lugar, Marx afirma a mesma coisa: “A revolução comunista se dirige contra o modo precedente de atividade, acaba com o trabalho”. E, outra vez, “a questão não é a de libertação, mas a de abolição do trabalho”. A questão não é da libertação do trabalho porque o trabalho já é “livre”; o trabalho livre é a conquista da sociedade capitalista. O comunismo só pode curar os “males” do burguês e a miséria do proletário pela extinção da sua causa, isto é, do “trabalho”.

De acordo com Marcuse (1981, p. 36), “se a facticidade chegou até a inteira inversão da essência humana, a superação radical desta facticidade é a tarefa pura e simplesmente”. Assim, a visão da essência do homem deve transformar-se em impulso para a revolução radical, pois no capitalismo há a catástrofe da essência humana, posto que a objetivação não é fonte de reconhecimento, ao contrário, é perda de si. Nesse caso, reconhecendo essa situação histórico-social da objetivação, pode-se encontrar força para a revolução.

### **1.3 Trabalho e civilização: o sacrifício e a renúncia do prazer**

Acha-se em consonância com o curso do desenvolvimento humano que a coerção externa se torne gradativamente internalizada, pois um agente mental especial, o superego do homem, a assume e a inclui entre seus mandamentos.

Sigmund Freud

Conforme Adorno (1986a), Freud apresenta um modelo para a compreensão da relação entre indivíduo e sociedade, pois mostra nos mecanismos psíquicos mais íntimos do indivíduo particular a expressão das forças sociais. Para Freud (1997a), a vida psíquica é determinada pela vida pulsional e pelas relações sociais. A luta entre as pulsões de vida (Eros), que propiciam a autoconservação, a energia vital, o amor, a sexualidade, e a pulsão de morte, que indica a presença de energias agressivas e destrutivas que levam à regressão e à indiferenciação, constitui o psiquismo. Ao buscar a satisfação de suas pulsões, o indivíduo defronta-se com o outro-objeto. Esse outro auxilia o entendimento de que o indivíduo isolado e abstratamente independente não existe. O outro pode constituir-se, no que diz respeito ao próprio objeto, em objeto de pulsão, facilitador da aquisição do objeto, ou ainda em dificultador da relação com o objeto. Eleger o objeto significa querer tê-lo.

Além disso, o outro pode constituir-se em modelo para o indivíduo. Essa noção de modelo relaciona-se com a identificação. Nesse caso, identificar-se com o objeto significa desejar sê-lo. A identificação é um processo pelo qual o sujeito assimila um ou mais traços de outro indivíduo, incorporando-os ao seu ego e, portanto, modificando-se de acordo com os

modelos em causa. A identificação, nas suas diferentes modalidades, significa sempre conformar o próprio ego segundo o aspecto do modelo e inclui também a possibilidade de rebelião. A identificação corresponde à abertura para a realidade externa; portanto, o indivíduo não tem existência em si, pois se faz na confrontação com outros indivíduos e com outros objetos externos (FREUD, 1997b). O desenvolvimento da sociedade dá um caráter diferenciado aos processos de identificação, o que vai determinar constituições diferenciadas que sejam ou não mais propensas à negação e à superação dos modelos existentes. Essa dinâmica auxilia conceber a possibilidade ou não da autonomia.

Para Freud (1997b), a cultura<sup>19</sup> participa de dois momentos de organização social: da organização de bens e satisfação das necessidades e da estruturação e manutenção das relações sociais. Na civilização, os homens “dominam” a natureza e dela extraem aquilo de que necessitam para sobreviver, para satisfazer suas necessidades; também se organizam para regular suas relações e dividir os bens que foram conquistados. Assim, o homem não é portador de uma natureza abstrata e imutável.

Nos primórdios da civilização, o homem deparou-se com a força da natureza externa e a sua resposta foi o medo. Inicialmente, o medo estava relacionado a um perigo objetivo, estava presente na relação entre indivíduo e natureza. O medo mais antigo e originário é o de ser aniquilado ante os perigos de uma natureza desconhecida. O medo da morte, desde os primitivos, se apresentava na luta pela sobrevivência e pela segurança e orientava a vida na tarefa da autoconservação. Posteriormente, associou-se a ele o medo de não pertencer à unidade social (HORKHEIMER; ADORNO, 1985).

Atualmente, o medo é mantido e renovado com a incorporação da ameaça tal como sentida anteriormente. As formas de ofuscamento e distorção do medo estão em toda parte. Ao ser negada sua elaboração, seus elementos retornaram com maior força, traduzindo-se nos mecanismos psicológicos colocados em ação para realizar as exigências, ainda que infundadas, da autoconservação. Todos esses medos fazem com que a dominação encontre solo propício. Desde que o medo não foi enfrentado pelo homem como reflexo de sua impotência diante da natureza e do desconhecido, o homem explora a natureza escamoteando

---

<sup>19</sup> Cultura e civilização não aparecem de forma distinta em obras de Freud e nem de Horkheimer e Adorno (1973). Esses últimos criticam a separação estabelecida por alguns teóricos ao atribuir à cultura as realizações do “espírito” (intelectuais) e à civilização, as realizações materiais. Os autores alertam sobre a necessária tensão entre seus significados, em virtude da qual, na realidade, o processo de separação entre essas duas dimensões vem se realizando. Nesse sentido, concluem: “o que toda a cultura nada mais fez, até hoje, do que prometer será realizado pela civilização quando esta for tão livre e ampla que não exista mais fome sobre a Terra” (HORKHEIMER; ADORNO, 1973, p. 99).

o medo sob diferentes formas de dominação. A dominação é fruto de uma das respostas possíveis elaboradas pelo indivíduo para enfrentar o medo diante das forças da natureza que levavam à morte um homem primitivo que ainda não elaborara defesas, conhecimentos e tecnologias para amenizá-las: “Nos momentos decisivos da civilização ocidental [...] o medo da natureza não compreendida e ameaçadora [...] era degradado em superstição animista, e a dominação da natureza externa e interna tornava-se o fim absoluto da vida” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 43).

No lugar da superstição como resposta ao medo, surgiu a cultura baseada na dominação, a qual elabora conhecimentos e técnicas que tentam livrar o homem do perigo e do medo do desconhecido. A idéia de indivíduo emancipado está ligada a uma razão que seja capaz de livrar os homens do medo, dos mitos e das distorções da imaginação sobre a realidade, dispondo de conhecimentos com os quais possam entender o mundo. Assim, a razão aceita é aquela que conhece, controla, manuseia, explora a natureza e o mundo, não tolerando a complexidade ou o múltiplo visto como ameaçador, o que prepara o campo para a suprema dominação.

No processo da desmitologização e do esclarecimento, a razão torna o conhecimento um instrumento de poder humano, o que acontece quando ela faz a conversão da alteridade da natureza à dimensão do sujeito, vale dizer, à identidade, concebendo a natureza e o homem como adaptáveis um ao outro. A própria impotência do homem diante da natureza física faz com que ele a submetta a regularidades, com o objetivo de prever o seu movimento para defender-se e produzir condições de existência segundo as suas necessidades. Nesse contexto, a natureza é despojada dos seus aspectos heterogêneos e considerada uma coisa que continuamente se repete e, por isso, é capaz de ser entendida por leis. No entanto, aquilo que é percebido como repetição relaciona-se ao sujeito e não ao objeto – o sujeito projeta a repetição para proporcionar o controle da natureza.

Pode-se dizer que o saber “teve como meta desencantar o mundo, porém o conhecimento, ao ceder aos elementos regressivos presentes na realidade e que também o compõe, mantém e propaga o progresso da dominação e sua irrefreável regressão” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 46). Nesse caso, o ser humano compartilha o destino do resto do mundo, ou seja, o humano subjuga a natureza em si mesmo, terminando por interiorizar a dominação, exercendo uma natureza estrita, pois ela não realiza a liberdade.

Em sua relação com a natureza e a cultura, os homens desenvolveram formas de organização que deveriam propiciar a melhoria das condições de vida. No entanto, a cultura

que prometia livrar o homem dos perigos e instituir-se como lugar de proteção e de garantia da felicidade fracassou ao não realizar o seu compromisso. Na realidade, na constituição do eu, a cultura promove o medo, exigindo a repressão das pulsões e o sacrifício, para a autoconservação<sup>20</sup>, perpetuando a dominação. Com essa idéia, faz-se necessário superar a dominação dos homens sobre a natureza, sobre outros homens e sobre si mesmos e conquistar a vida em demasia.

No entanto, a vida segue submetida à racionalização e ao planejamento, incluindo os impulsos mais ocultos, pois a autopreservação pressupõe o ajustamento às exigências de preservação do sistema, como se a doutrina da sobrevivência do mais apto fosse uma teoria da evolução orgânica, sem a pretensão de impor imperativos éticos à sociedade. Pode-se dizer que a civilização substituiu a seleção natural pela ação racional. Atualmente, a sobrevivência, e até o “sucesso”, dependem da capacidade de adaptação do indivíduo às pressões que a sociedade exerce sobre ele. Para sobreviver, o homem transforma-se em um mecanismo que reage a cada momento, de maneira mais apropriada, diante do esperado e das situações desconcertantes e difíceis que compõem a sua vida.

Sob constante ameaça, todos lutam para garantir a própria sobrevivência e, a liberdade, estado de paz em que os homens conscientes de si e do outro se relacionam com a natureza como um outro diferenciado, não é realizada, já que o medo não é elaborado, e a reconciliação com a natureza não acontece. Assim, o medo, que poderia ser elaborado em uma sociedade justa, persiste com as promessas da cultura e com a ameaça de ser excluído do espaço de proteção. Ele é mantido e renovado, atuando como base em dados objetivos, uma vez que a ameaça se mantém. Dessa forma, ele não é elaborado nem reprimido, pois as condições que repõem a ameaça e o medo derivado provocam maneiras de evitar a sua expressão, proibindo o contato com o sentimento presente e instigando o bom humor *full time* e a dureza, o que significa que cada vez mais será permitido assolar a natureza, tanto a própria quanto a alheia.

Freud (1974) indica que os homens abrem mão de parte de sua felicidade para ter segurança por meio da cultura. A cultura decorre da repressão de parte das pulsões, o que já

---

<sup>20</sup> Para Freud (1974), a busca da superação da autoconservação pode ser explicada por meio da sexualidade que representa o protótipo do comportamento humano. “O amor sexual” fornece “um modelo para a nossa busca da felicidade” (FREUD, 1974, p. 101). A sexualidade é entendida como vida e tem a sua base no ato sexual. Com a pulsão inibida em sua finalidade, mas ainda pulsão, ela amplia sua manifestação a outras esferas do relacionamento, ao mesmo tempo em que permite a preservação e a particularização dos objetos amados. Nesse caso, a relação sexual extrapola a reprodução e, ao ultrapassar essa finalidade, passa a constituir a sexualidade como algo em si, expressando a possibilidade de viver a vida como fim em si mesma.

indica uma contradição, pois ela surge tentando apaziguar o medo e obter maior segurança. A natureza humana é a história inaugurada e estabelecida pela cultura; assim, ela, que deveria ter garantido a segurança necessária e superado as renúncias desnecessárias, não realizou sua promessa. As pessoas ainda vivem sob constante ameaça e estão submetidas a renúncias infundadas.

A sociedade funciona independentemente da felicidade dos homens, passa a ser um fim em si mesma e coloca os homens como meio, pois seus desejos são acionados para a opressão e não para a sua realização. Esse movimento perpetua a dominação como forma de vida, transformando o que foi contingente em característica natural. A dominação transforma-se em ideologia, pois se torna autônoma diante de condições objetivas. Ela surgiu para a preservação dos homens; entretanto, a preservação não foi garantida e a dominação não foi superada, ao contrário, ela foi convertida em algo inerente às relações humanas.

A sociedade não oferece ao indivíduo possibilidades para que ele seja feliz, mas o coloca a todo instante sob tensão, insegurança e medo, e prega, em nome da autoconservação, a capacidade para suportar as adversidades, a resistência ao sofrimento<sup>21</sup>, não se dando conta que, ao valorizar essa lógica, instiga a violência, pois aquele que é duro consigo mesmo se arroga o direito de ser duro com os demais. Aquele que sofre e não pode se manifestar, vingase no outro, pois aquilo que não é expresso retorna em forma de violência (ADORNO, 2003). Toda essa dinâmica “irracional” leva o indivíduo a não ver sentido na autoconservação e, conseqüentemente, gera sentimento de percepção de alívio na morte<sup>22</sup>.

A sociedade, mesmo sendo “irracional”, não é refletida, havendo o abafamento dos questionamentos e o enaltecimento dos argumentos racionais que a sustentam. Todavia, não ser neurótico não significa ser racional. Se a cultura não trocasse a felicidade e a liberdade pela segurança, e o homem descobrisse na cultura elementos de prazer, não precisaria buscar a felicidade irreal.

A exuberância do sadio já é sempre, enquanto tal, ao mesmo tempo a doença. Seu antídoto é a doença enquanto consciente de si mesma, a limitação da própria vida. [...] Se, entretanto, negarmos a doença em nome da vida, então a vida hipostasiada, em virtude de sua cega separação de seu outro aspecto, transforma-se [...] neste último, em algo destrutivo e mau, insolente e presunçoso (ADORNO, 1993, p. 67).

<sup>21</sup> Freud (1997a) denuncia que a preservação do sofrimento perpetua uma parcela da natureza humana que não foi conquistada, isto é, as marcas do sofrimento passado permanecem presentes em seus produtos. Cabe, com base nos frankfurtianos, não apenas reforçar a indignação diante da natureza não conquistada, mas também afirmar mais diretamente que a dominação é inimiga da liberdade e da felicidade.

<sup>22</sup> Exemplo disso é o suicida, que encontra a sua vontade de viver na dependência da negação da vontade de viver. Essa mutilação não constitui tanto o desejo de morte, mas a manifestação daquilo que já é.

A relação do homem com a natureza e com a cultura não propiciou melhorias das condições de vida e, portanto, a crítica à sociedade é fundamental. De meio, a sociedade torna-se fim, e tudo o mais que se refere ao indivíduo – felicidade, liberdade, possibilidade de consciência e autodeterminação – torna-se pouco importante. O indivíduo só existe se referido à sociedade, ele só é identificado pelo processo social e, nesse sentido, não há diferenciação e, conseqüentemente, não há possibilidade de negação.

O Eu assim constituído, ao perder a referência sobre o prazer vinculado às relações objetais e ao estar em constante ameaça, é gradualmente enfraquecido. A manutenção da sociedade gera muito sofrimento. Na sociedade da renúncia, existe medo de entregar-se ao objeto por receio de perdê-lo e, assim, é melhor nem tê-lo. O medo é tomado como forma de defesa e dirige os homens para o comportamento racional, o que fragiliza o indivíduo, fazendo com que ele se castre antes de haver ameaça, isto é, já ceda antes de haver conflito.

Diante dessas circunstâncias, Freud (1997a) assinala que o indivíduo busca a felicidade muito mais pela meta negativa que intenta evitar o sofrimento do que pela meta positiva que busca o prazer (amor do objeto, liberdade) com riscos. A meta negativa que procura o alívio e afasta o perigo é a mais recorrente, pois propicia maior segurança e provoca menos risco de desprazer, o que denota que o “homem civilizado trocou uma parcela de suas possibilidades de felicidade por uma parcela de segurança” (FREUD, 1997a, p. 72). Evitar o desprazer e não buscar a satisfação prazerosa são atitudes encontradas naqueles que defendem o trabalho por ele oferecer condições de sobrevivência ou naqueles que orientam a busca profissional não pelo desejo, mas pela necessidade imposta pelo mercado. Quando aparece em meio a renúncias fundamentais, a felicidade tem de repetir a repressão infligida às próprias aspirações. Então, pode-se dizer que é irracional a racionalidade que não caminha para o desejo do homem, que suspende um desejo por uma promessa nunca cumprida.

Enfraquecido, o Eu se torna aliado da dominação, fazendo com que os homens participem de sua perpetuação. Sob uma constante ameaça e pressionados a submeter-se a renúncias sem fundamentos, os homens realizam uma adaptação anacrônica. Um dos pontos decisivos para a análise desse fenômeno é a compreensão do medo.

Em uma organização social em que a divisão do trabalho está em exata medida com a dominação, servindo à *autoconservação* do todo dominado, a promessa de segurança e condições justas de apropriação dos bens produzidos e acumulados no decorrer de sua história não são cumpridas. Com a sobrevivência continuamente ameaçada, o medo atua e elide da consciência as possibilidades de liberdade que, há muito, estão acessíveis (FRANCISCATTI, 2004, p. 117).

Freud (1997a) mostra as conseqüências da constituição do psiquismo quando o indivíduo busca o prazer e encontra desamparo e solidão. Se a cultura é baseada no medo, o indivíduo, já fragilizado, tende a afastar da memória as lembranças do sofrimento e a personalizar a proteção na figura de um deus que pode estar presente em crenças religiosas, no líder ou até no capital. Em outras palavras, no desenvolvimento individual, as ilusões, ou seja, as deturpações da realidade visam diminuir o sentimento de desamparo e nada do que outrora surgira desaparece.

Não conseguir elaborar o medo faz com que, ao se defrontar com patamares tecnológicos do século XXI, o indivíduo não reflita a regressão que não conseguiu elaborar e não consiga significar os sentimentos nos padrões de um indivíduo maduro. A formação de um indivíduo com dificuldade de entrar em contato com a própria fragilidade e sofrimento faz com que ele não consiga aprender com as próprias experiências, não consiga vivenciar a diferenciação.

Apesar das condições materiais conquistadas pelo homem, ainda persiste uma racionalidade de autoconservação que se estruturou tendo como base a dominação sobre a natureza e a internalização dessa dominação nos moldes de um controle rígido sobre as pulsões (IMBRIZI, 2001, p. 36).

O homem está mais suscetível à opressão e à mutilação e “nesse processo, instaura-se o progresso da dominação e sua irrefreável regressão” (FRANCISCATTI, 2004, p. 110), propiciando que o homem esteja mais preocupado em dominar do que experimentar e conhecer. Ele se converte em imagem e semelhança do objeto, coisificando-se, perdendo-se como sujeito, por medo de realizar aquilo que o libertaria – constatar que o poder não mais precisa ser exercido de maneira arbitrária como dominação de si mesmo, do outro e da natureza. E “se as formas de organização social não proporcionaram condições para elaboração do medo, é porque aquelas continuam, reiteradamente, negando a diferença, permitindo-a apenas como simulacro” (FRANCISCATTI, 2004, p. 112). De acordo Matos (1998, p. 54),

o medo e a destrutividade, emoções subjacentes ao totalitarismo, revelam o comprometimento da razão científica com a dominação política. São eles que retornam por terem sido “recalcados” e não “compreendidos”. Esse “retorno do reprimido” é a revolta da natureza contra a razão que secretamente preserva a barbárie no interior da civilização.

Marcuse (1969a) reconhece que, para Freud, o caráter repressivo está presente tanto na configuração do aparelho psíquico quanto no desenvolvimento da sexualidade. A transformação do princípio do prazer em princípio da realidade é condição da constituição

humana, porém os critérios que balizam a realidade na sociedade capitalista são tão exagerados que exigem uma repressão exacerbada, são irracionais e perpetuam a submissão do homem.

Embora qualquer forma do princípio de realidade exija um considerável grau e âmbito de controle repressivo sobre os instintos, as instituições históricas específicas do princípio da realidade e os interesses específicos de dominação introduzem controles adicionais acima e além dos indispensáveis à associação civilizada humana. Esses controles adicionais, gerados pelas instituições específicas de dominação, receberam de nós o nome de mais-repressão (MARCUSE, 1969a, p. 52-53).

A repressão é mais-repressão porque o progresso da sociedade é associado à dominação, que coloca a força de trabalho como mediação para a conquista do prazer. Nesse processo, a repressão é despersonalizada, “a restrição e arregimento do prazer passam agora a ser uma função (e resultado ‘natural’ da divisão social do trabalho)” (MARCUSE, 1969a, p. 91). A mais-repressão inibe as manifestações autênticas e facilita a heteronomia, pois “as restrições perpétuas sobre Eros enfraquecem, em última instância, os instintos vitais, e assim, fortalecem, e liberam as próprias forças contra as quais eles foram mobilizados – as de destruição” (MARCUSE, 1969a, p. 57).

Para Marcuse (1969a), a terminologia mais-repressão focaliza uma repressão diluída, não mais localizada na família, mas nas instituições e relações que constituem o corpo social do princípio de realidade. Ela atinge uma extensão impossível de ser medida e é governada pelo “princípio de desempenho”, a fim de dar um destaque ao fato de que, sob o seu domínio, a sociedade é estratificada de acordo com desempenhos econômicos. No “princípio de desempenho”, o homem é identificado pela função que exerce, pela sua profissão e pelos comportamentos úteis e competitivos.

Até é possível que o trabalhador, em uma realidade governada pelo “princípio do desempenho”, sinta prazer em um trabalho bem feito, mas esse prazer ou é “extrínseco (baseado na recompensa), ou é a satisfação (em si mesma um indício de repressão) de estar bem ocupado, no lugar certo, de contribuir com sua parcela para o funcionamento da engrenagem” (MARCUSE, 1969a, p. 191), e não tem relação com a gratificação instintiva primordial<sup>23</sup>.

A datilógrafa que entrega um texto bem copiado, o alfaiate que apresenta um terno bem cortado, o cabeleireiro que monta um penteado impecável, o trabalhador que preenche sua quota – todos poderão sentir prazer num trabalho bem feito (MARCUSE, 1969a, p. 191).

---

<sup>23</sup> Ligada à satisfação dos próprios impulsos, a necessidades e a faculdades daquele que realiza.

Contudo, esse prazer é baseado na recompensa ou na expectativa da recompensa. Portanto, o prazer com base no desempenho habilidoso dos órgãos corporais acessíveis ao trabalho não é um prazer que erotiza todo o corpo, não é um prazer libidinal.

Segundo Marcuse (1973), o prazer que se refere às necessidades impostas aos indivíduos por interesses sociais particulares, reprimindo-os e perpetuando a labuta, a agressividade, a miséria e a injustiça é um prazer falso. A sua realização não é a felicidade, mas a euforia<sup>24</sup> na infelicidade, pois não dá para descolar as noções de liberdade e de felicidade da contextualização histórica e nem deixar de fazer uma articulação com as atuais condições sociais de existência.

Como a repressão é ampliada e racionalmente integrada à lógica da sociedade contemporânea, fica mais difícil para o indivíduo se rebelar. De acordo com Marcuse (1969a, p. 93),

a incorporação econômica e política dos indivíduos no sistema hierárquico do trabalho é acompanhada de um processo instintivo em que os objetos humanos de dominação reproduzem sua própria opressão. E a crescente racionalização do poder parece refletir-se na crescente racionalização da repressão. Ao reter os indivíduos como instrumentos de trabalho, forçando-os à renúncia e à labuta, a dominação já não está apenas, ou primordialmente, defendendo privilégios específicos, mas sustentando também a sociedade como um todo, numa escala em contínua expansão.

Se, após a identificação, a rebelião do filho contra o pai guardava certa culpa, contra a ordem “sábia” da sociedade atual, que garante os bens e serviços para a progressiva satisfação das necessidades humanas, a culpa pela rebelião é intensificada:

A revolta contra o pai primordial eliminou uma pessoa individual que podia (e foi) substituída por outras pessoas; mas quando o domínio do pai se expandiu, tornando-se o domínio da sociedade, tal substituição não parece ser possível, e a culpa torna-se fatal. A racionalização do sentimento de culpa foi completada (MARCUSE, 1969a, p. 93).

Atualmente, o processo de identificação com a figura do pai não acontece em virtude do sacrifício e do sofrimento a que ele se submete na engrenagem social e em razão do papel do pai ter sido substituído pelas várias instituições da sociedade, havendo uma diluição total e, conseqüentemente, a dificuldade de especificar modelos. À medida que sofre transformações na história, a dominação “torna-se cada vez mais impessoal, objetiva, universal, e também cada vez mais racional, eficaz e produtiva” (MARCUSE, 1969a, p. 91). O medo, que antes era relacionado à possibilidade de aniquilação pelas forças da natureza, atualmente relaciona-se à

<sup>24</sup> Marcuse (1969a) não aceita a identificação do trabalho com o prazer e distingue alegria de liberdade. Segundo ele, as comunidades trabalhadoras da sociedade socialista de Fourier se nutrem mais da força da alegria, e até mais da euforia, do que da liberdade.

possibilidade de ser excluído da coletividade social (ADORNO, 1986a). As opções são perversas: ou o indivíduo incorpora a “racionalidade de autoconservação que está embasada na adaptação ao *status quo* econômico (que é irracional em sua essência ao exigir o uso ilimitado das energias físicas e mentais impostas pela divisão social do trabalho), ou sofre as conseqüências da exclusão social” (IMBRIZI, 2001, p. 39).

A figura do pai, anteriormente limitada à família, ressurgue mais poderosa na administração que preserva a vida, que é fiadora da liberdade, por isso mais “sublime” e sábia e difícil de ser superada pela emancipação. Assim, “a revolta contra essa lógica aparece como crime contra a sociedade” (MARCUSE, 1969a, p. 93). Por meio desse processo, ocorre a racionalização do sentimento de culpa que reproduz internamente a mais-repressão relacionada às leis do princípio de desempenho naturalizado.

No entanto, o próprio progresso, ao imprimir liberdades e gratificações vinculadas à dominação, torna a sua própria lógica irracional. Ao mesmo tempo em que a desculpa da escassez para justificar a repressão institucionalizada se enfraquece, pois cada vez mais é necessário menos esforço para promover os meios de satisfação, a própria produtividade volta-se contra os indivíduos. Nesse contexto, o próprio trabalho reduz o *quantum* de energia instintiva canalizada, liberando a energia para a consecução de objetivos individuais e do supérfluo. Nesse processo, há controle de regiões anteriormente livres da consciência, enquanto se permite o relaxamento dos tabus sexuais e a liberação de Eros ao lazer. Isso significa que as relações sexuais passam a ser assimiladas às relações sociais e que a tensão entre o princípio do prazer e o princípio da realidade diminui, fazendo com que a liberdade sexual se harmonize com o conformismo lucrativo.

Nesse caso, o superego desprende-se da origem traumática do pai, do conflito-modelo, que era mais pessoal e, portanto, com possibilidade de individuação, para a relação com o monopólio econômico, cultural e político, que apresenta uma imagem despersonalizada. O superego, então, parece saltar por cima do estado de individuação, fazendo com que o homem deixe de ser átomo genérico para tornar-se átomo social, um ser no anonimato. Na adaptação imediata, em vez de haver identificação, que pode incluir a negação e, conseqüentemente, a rebelião do filho, ocorre a mimese.

Eros segue dois caminhos indicados por Marcuse (1969a): o da “sublimação repressiva” e o da “dessublimação repressiva”. A “sublimação repressiva”, já indicada por Freud, expressa a tensão entre o desejado e o permitido. Nesse movimento, a pulsão é sublimada para objetos socialmente valorizados à medida que é desviada para um novo

objetivo não-sexual. A sublimação repressiva aconteceu prioritariamente no início do século XX, quando, com o conhecimento de ditames e normas, o indivíduo elaborava estratégias para burlá-las, criava respostas à realidade e buscava satisfações substitutivas nos diversos âmbitos sociais. Nesse sentido, a sublimação era moldada segundo os requisitos sociais repressivos.

Na dessublimação repressiva, predominante na sociedade contemporânea, a pulsão não tem mais necessidade de ser desviada em razão de uma cultura liberada, na qual os prazeres consentidos e pagos se relacionam à coesão e ao contentamento. A sexualidade especializada é gratificada e, assim, o corpo deserotiza-se. A repressão não se volta mais contra os desejos sexuais; pelo contrário, há um processo de valorização dos desejos sexuais de forma a exacerbar a sexualidade genital em detrimento da sexualidade erotizada, o que enfraquece a libido. Nesse contexto,

o Princípio do Prazer absorve o Princípio da Realidade; a sexualidade é liberada (ou antes, liberalizada) sob formas socialmente construtivas. [...] Assim, diminuindo a energia erótica e intensificando a energia sexual, a realidade tecnológica *limita o alcance da sublimação*. Reduz também a *necessidade* da sublimação. No mecanismo mental, a tensão entre o que é desejado e o que é permitido parece consideravelmente reduzida e o Princípio da Realidade não mais parece exigir uma transformação avassaladora e dolorosa das necessidades instintivas. O indivíduo deve adaptar-se a um mundo que não parece exigir a negação de suas necessidades íntimas – um mundo que não é essencialmente hostil (MARCUSE, 1973, p. 82-83).

Para obter satisfação, o indivíduo não precisa mais se opor à realidade, pois a libido assim administrada pode ser responsável:

por muito da submissão voluntária, [...] da harmonia preestabelecida entre necessidades individuais e desejos, propósitos e aspirações socialmente necessários, [...] satisfação de um modo que gera submissão e enfraquece a racionalidade do protesto (MARCUSE, 1973, p. 85).

Se antes o trabalho intelectual, criativo e artístico estava localizado em um patamar mais elevado do que a estrutura econômica, e se contrapunha à racionalidade tecnológica, atualmente ele está tomado pelo critério de produtividade. O espaço privilegiado em que se expressavam os ideais está tomado pela racionalidade tecnológica, impedindo que a sublimação seja exercida. No trabalho industrial, a deserotização ainda é mais forte, o que traz conseqüências para o processo de civilização. Para Freud (1997a), só o fortalecimento do Eros pode levar ao enfraquecimento dos movimentos regressivos e destrutivos. Porém, na concepção de Marcuse (1973), o reverso disso também é verdade.

Na sociedade contemporânea, instala-se não a “consciência infeliz”, que possibilitaria o contato com o sofrimento, mas a “consciência feliz”, que é reflexo do enfraquecimento do superego. Assim, não há espaço para o sofrimento, pois o indivíduo já acredita estar satisfeito. A consequência dessa formação para a sociedade é que a “felicidade”, apesar de tênue, facilita a aceitação dos malefícios da realidade, o que é indício do declínio da compreensão dos acontecimentos e, conseqüentemente, da autonomia.

A racionalidade do trabalho por meio do princípio do desempenho favorece o desenvolvimento de elementos que constituem um indivíduo frágil. A ameaça à autoconservação, que deveria ter sido superada pela cultura que tem o trabalho como promessa, consolida, ao contrário, o medo, que leva ao sacrifício, ao sofrimento e à dominação. A não-elaboração do medo faz com que o sofrimento vivido também não seja reelaborado e propicie estados de regressão no sujeito diante de questões atuais. Pode-se dizer que uma sociedade que não é objeto de prazer, e que tem o trabalho na dimensão do princípio do desempenho, gera desamparo e solidão. Da mesma forma, uma cultura que imprime a repressão exagerada, ou a liberação sem limites dos prazeres consentidos, ilustrada pelo oferecimento de produtos infinitos e variados a serem consumidos, favorece a formação de um Eu frágil, pouco diferenciado e impotente, que aceita a ordem existente e não busca a liberdade. Fragilizado, esse indivíduo procura a felicidade mais pela meta negativa, que evita a frustração, do que pela meta positiva, que encara o medo e ousa buscar realizar o desejo.

## CAPÍTULO II

### LIBERDADE E FELICIDADE COMO PRERROGATIVAS HUMANAS: PRODUTO E ANTÍTESE SOCIAIS

Em relação ao conceito de sujeito – que, hoje, está em via de desaparecimento –, isso significa que sua análise é necessária, mas que ela não visa o resgate de uma figura em destroços, seja ela a figura da realização individual, da felicidade privada ou mesmo a figura metafísica do sujeito autônomo, soberano, esta transfiguração idealista da felicidade burguesa triunfante. Nenhuma destas configurações pode sair incólume do processo de barbárie que culmina na aniquilação dos sujeitos reais nos campos de concentração.

Jeanne Marie Gagnebin

Considerando as reflexões realizadas no capítulo anterior, com base em Freud e Marx, sobre o quanto é perverso pautar a constituição do indivíduo na racionalidade do trabalho, neste capítulo são desenvolvidos elementos que possam auxiliar o aprofundamento do que seja liberdade e felicidade e oferecer bases para a delimitação das condições necessárias para a efetivação dessas duas dimensões humanas.

É importante fazer a pergunta pela liberdade e pela felicidade e, por mais que essas questões sejam difíceis de ser respondidas, não se deve considerá-las imaginárias ou deixar de fazê-las. Entretanto, é difícil conseguir formulá-las sem a compreensão de seu significado. Além disso, a urgência da pergunta não pode forjar ou forçar uma resposta, quando não há nenhuma resposta verdadeira a ser obtida, o que significa que a resposta não deve se guiar pelas necessidades, que são falíveis até quando são desesperadas. Desse modo, a forma correta de refletir sobre esses temas não é julgá-los como algo que existe ou não, mas incorporar em sua própria definição tanto a impossibilidade de capturá-los quanto a urgência de pensá-los.

Anteriormente, viu-se que não basta apenas falar da importância da liberdade e da felicidade, mas é necessário questionar as condições oferecidas para que elas existam e o tipo de homem que está sendo constituído, de modo a que se possa inferir sobre a possibilidade ou não da sua existência. Não se trata de reduzir a subjetividade à esfera da sociedade, mas de articular o pensamento sobre a liberdade e a felicidade às condições concretas de existência, à dinâmica da socialização e à formação dos indivíduos.

Este capítulo problematiza algumas idéias, independentemente do tempo histórico, que podem oferecer subsídios ao entendimento acerca de liberdade e felicidade. Parte-se do

princípio de que a concepção do que é liberdade e felicidade está entrelaçada à noção de “indivíduo” e de sociedade. Além disso, essas dimensões são discutidas com base em diferentes pensadores no decorrer da história, com o objetivo de levantar subsídios que, ao serem negados ou afirmados, auxiliem o delineamento desses conceitos e a problematização, *a posteriori*, da possibilidade ou não da realização dessas duas dimensões humanas na sociedade capitalista. Perguntar como essas distinções humanas foram se constituindo até a modernidade, momento histórico do ápice de sua produção e de sua antítese, encaminha para o entendimento das suas contradições, para o esclarecimento dos dois conceitos e para a vinculação que eles estabelecem entre si.

Mesmo sabendo que as noções de liberdade e de felicidade sempre existiram, o surgimento do indivíduo<sup>25</sup> racional na modernidade apresenta um marco, pois traz a reivindicação da liberdade e da felicidade como prerrogativas humanas, como conquistas ligadas à idéia de um sujeito capaz de transpor os limites de sua autopreservação em vinculação com a preservação da natureza e de um coletivo. O liberalismo apresenta a concepção de indivíduo autônomo e livre, pois ele próprio sustenta-se sob a influência da livre concorrência, o que acontece em virtude de as relações de produção tornarem-se necessárias à existência de um indivíduo “livre” para oferecer-se ao mercado como força de trabalho. Não é por acaso, portanto, que por volta do século XVIII, o vocábulo “indivíduo” tenha passado a designar o homem singular e que o próprio “indivíduo” não seja mais antigo do que o termo. A autoconsciência da singularidade ou da possibilidade de liberdade não é suficiente para fazê-las existir concretamente, porém, pode-se afirmar que o reconhecimento social dessas noções é fundamental para a sua efetivação.

A própria sociedade moderna que requereu a existência do indivíduo e de sua possibilidade de ser livre e feliz não propiciou condições para além das necessidades de autoconservação e nem a reflexão sobre esse estado. Portanto, realizar a comparação da noção de indivíduo liberal que reivindicava a liberdade e a felicidade com as condições objetivas de sua concretização, pode auxiliar o entendimento de como, em meio a uma sociedade marcada pela dominação, essas dimensões foram sendo ofuscadas. Na verdade, a perspectiva do

---

<sup>25</sup> O surgimento do indivíduo pressupõe a sua diferenciação da sociedade: “A divergência entre indivíduo e sociedade é essencialmente de origem social, é perpetuada socialmente e suas manifestações têm por princípio de ser explicadas socialmente” (ADORNO, 1986a, p. 43). Dessa forma, o indivíduo é uma entidade histórica que inclui o reconhecimento de sua individualidade, de sua própria identidade: “O homem emergiu como indivíduo no momento em que a sociedade começou a perder a coesão e ele tornou-se consciente da diferença entre sua vida e a da coletividade aparentemente eterna” (HORKHEIMER, 2002, p. 139). Horkheimer e Adorno (1973) diferenciam indivíduo de individualismo e defendem algumas características atribuídas ao primeiro pelo liberalismo, entre elas, a autonomia.

ideário burguês de liberdade, que compreendia a decisão política do indivíduo, é encoberta pelo dinamismo social próprio da sociedade burguesa que “obriga o indivíduo econômico a lutar implacavelmente por seus interesses de lucro sem se preocupar com a coletividade” (HORKHEIMER; ADORNO, 1973, p. 55). Termina acontecendo, então, a interiorização pelo indivíduo de determinantes “irracionais” das condições concretas da sociedade, o que o torna mais subserviente e impede a sua realização.

A razão, que poderia dar base à liberdade e à felicidade e ser fonte de resistência, se entrega à sanção suprema dos interesses do poder, aliando-se à produção de conhecimentos destinados a aplicações imediatas e lucrativas, marcadas pelos interesses da ideologia. Embora haja o prolongamento da vida, atribuído às áreas da ciência e da tecnologia, ainda reincide sobre os homens a continuidade do horror e de seus sofrimentos, mal-estar retratado por Freud (1997a, p. 40) quando ele se pergunta: “enfim, de que nos vale uma vida longa se ela se revela difícil e estéril em alegrias, e tão cheia de desgraças que só a morte é por nós recebida como uma libertação?”.

A crise da liberdade e da felicidade manifesta-se na crise do indivíduo. O indivíduo perde-se no individualismo, anulando as capacidades contidas em seu próprio conceito, revelando que a sociedade não tem a liberdade nem a felicidade entre os seus objetivos. Dessa forma, a idéia de indivíduo livre e feliz permanece na aparência e não pode ser verdadeiramente experimentada. Esquecer essa contradição contribui para tolher ainda mais os indivíduos. Se eles não possuem capacidade de contrapor-se a uma organização que os escraviza, de oferecer resistência diante da realidade, de ter independência de pensamento, autonomia e direito à oposição política diante das demandas da sociedade, ou seja, se não forem capazes de lutar por uma direção nova para a vida, não são dignos de ser denominados livres (MARCUSE, 1973).

Essa negação acirra-se ainda mais com as transformações do capitalismo, que passa a apropriar-se da autonomia e da felicidade, valorizando-as e dando-lhes uma significação prioritariamente funcional, totalmente integrada à racionalidade do trabalho. Ser racional significa ajustar-se à realidade que é dada como certa, o que causa a anulação da autonomia, característica fundamental para a busca da liberdade, e conduz ao conformismo.

Com o objetivo de refletir como a liberdade e a felicidade são concebidas e realizadas no decorrer da história, este capítulo estrutura-se em três tópicos. O primeiro resgata algumas questões que podem auxiliar a reflexão sobre o que constitui a liberdade e a felicidade e como essas duas instâncias se encontram vinculadas entre si e com a noção de indivíduo e

sociedade. O segundo enfoca as contradições do ideário burguês de liberdade e de felicidade que embasam a possibilidade de autodeterminação, mas conduzem o indivíduo a uma vida danificada. O terceiro aponta as bases que podem ser usadas para responder à indagação sobre a existência ou não da liberdade e da felicidade.

## **2.1 A busca de subsídios que auxiliem a reflexão sobre a liberdade e a felicidade**

O homem médio dirá que as coisas racionais são as que se mostram obviamente úteis, e que se presume que todo homem é capaz de decidir o que é útil para ele. [...] Relaciona-se essencialmente com meios e fins, com a adequação de procedimentos a propósitos mais ou menos tidos como certos e que se presumem auto-explicativos. Concede pouca importância à indagação de se os propósitos como tais são racionais.

Max Horkheimer

Se é verdade que se deve saber o significado de liberdade e de felicidade a fim de identificar, em organizações anteriores, onde existem elementos que indiquem a sua possibilidade e, conseqüentemente, o que se deve fazer para buscá-la, não é menos verdade que se deve perceber o caráter de sua presença na sociedade para determinar o que é liberdade e o que é felicidade. O estudo sobre os atributos da liberdade e da felicidade leva à percepção de que eles podem ser contraditórios em uma mesma geração, estão em constante processo de transformação, dando apoio aos regimes e políticas de Estado, e não podem ser entendidos desvinculados da organização social ou tampouco do modo como ela determina a subjetividade humana.

Os postulados de liberdade e de felicidade estão ligados à noção de individualidade, em estreita articulação com as leis de socialização e com a história cultural e política da sociedade e, por isso, é inviável concebê-los isoladamente. Na Grécia, a liberdade e a felicidade individuais são compreendidas em vinculação com o bem-estar da comunidade, o que implica a relação entre indivíduo e sociedade. A formação do “indivíduo” grego típico traz a articulação do universal com o particular, pois tem como meta o bom andamento do Estado em conexão com seus cidadãos (HORKHEIMER, 2002).

Essa conexão é embasada por uma razão que tenta compreender os fins, para determiná-los, uma razão considerada como “o supremo arbítrio, ou mais ainda, a força criativa que estava por trás das idéias e coisas às quais devíamos devotar nossas vidas” (HORKHEIMER, 2002, p. 19). Essa concepção de razão grega contribui para que se possa refletir que a racionalidade atual é instrumental. É essencial tentar resgatar uma razão que

questione a racionalidade dos propósitos da vida, que não seja alheia ao conteúdo específico das ações e reflita sobre a ordem social, ou seja, uma razão que se distancie da razão subjetivista<sup>26</sup>, a qual não se analisa em relação ao mundo objetivo. No momento em que se ressalta a razão objetiva em conexão com a vida feliz e bem-sucedida, buscando conciliar a ordem objetiva do racional com a existência humana, a filosofia grega auxilia a reflexão de como é enviesado estabelecer o que é liberdade e felicidade com base em critérios individuais totalmente separados da sociedade, como acontece na sociedade capitalista. O elo entre homem e sociedade também leva ao entendimento de que somente em uma sociedade emancipada ele é livre, realiza-se plenamente e experimenta a felicidade.

Outra questão essencial acerca de liberdade e felicidade, e que foi perdida ao longo do tempo, se refere ao questionamento sobre o lugar que essas duas instâncias devem ocupar na vida dos indivíduos. A teoria da Antiguidade clássica defende a “eudemonia”, doutrina segundo a qual a felicidade individual ou coletiva deve ser o fundamento da conduta humana moral. Essa doutrina parte do pressuposto de que as condutas que levam à felicidade são moralmente boas. Além de ressaltar que a finalidade da vida deve ser a felicidade, a “eudemonia” também indica que as ações pertinentes ao comportamento humano moral devem exercer essa dimensão.

A concepção de felicidade grega como um bem maior da existência também permite concebê-la como algo que não pode ser traduzido pela posse de bens materiais ou encontrado na constituição material, mas que precisa transcender o concreto, o existente. Quando os homens imaginam que a felicidade esteja depositada em coisas, pode haver uma luta desenfreada pela posse dos objetos nos quais as pessoas investem a sua esperança, ficando restrita tanto a idéia de liberdade quanto a de felicidade, situação bem mais visível na sociedade de consumo.

Ao mesmo tempo em que a liberdade e a felicidade são transformadas em algo ideal, tendo em vista que o “conhecimento da verdade sobre a existência humana já não é assimilado na práxis” (MARCUSE, 1997, p. 91), na proporção em que “se situa além das condições de vida vigentes, além de uma forma da existência em que a maioria dos homens trabalha como escravos [...] e onde só uma pequena camada tem a possibilidade de se ocupar daquilo que vai além da conquista e da garantia das necessidades”, elas também não se realizam. O isolamento do ideal em relação ao material retira a responsabilidade do idealismo

---

<sup>26</sup> Concepção de razão como uma faculdade da mente que calcula, formula probabilidades e coordena meios corretos para chegar a um fim determinado (HORKHEIMER, 2002).

no que concerne aos processos materiais e do homem, no que concerne à capacidade de agir perante o existente. Assim, “uma forma histórica determinada da divisão social e da estruturação social de classes se converte [...] numa forma metafísica eterna” (MARCUSE, 1997, p. 94).

Outro ponto a ser refletido refere-se à impossibilidade de a liberdade ser reconhecida no exercício da dominação. É importante, portanto, ponderar acerca do lugar que a natureza ocupa na existência humana. O valor em-si da natureza como algo a ser contemplado, conhecido e até seguido, mas não dominado, é estabelecido na cultura grega e oferece subsídios para refletir sobre o estado de diferenciação sem dominação, que atualmente se encontra cada vez mais ausente, e do trato atual da natureza como coisa, comportamento que nega a liberdade e compõe o ciclo da dominação (HORKHEIMER; ADORNO, 1985). Entretanto, ao mesmo tempo, é imprescindível ter cuidado com a naturalização grega da liberdade e da felicidade, que torna os homens completamente subsumidos à natureza, ou seja, não sujeitos de suas próprias existências históricas, o que faz perpetuar a organização social vigente.

Essa naturalização aparece em Platão (1970) quando ele funda, na natural proporcionalidade dos diversos elementos da alma, a subordinação natural dos seus membros, a República ideal, a saúde, a justiça, a liberdade e a felicidade. Segundo ele, a lei natural estabelece que a alma humana é dividida em três dimensões, e a predominância de uma delas determina o caráter, a classe social e o lugar que cada um deve assumir na cidade. A cidade ideal é a que realiza o equilíbrio entre as três classes sociais, isto é, entre as três dimensões da alma<sup>27</sup>, com a primazia da dimensão da razão presente nos reis-filósofos.

Os filósofos-sábios representam a classe mais elevada, pois possuem sabedoria para seguir o que a razão dita, ultrapassando o passional. Os guardiões representam a classe

---

<sup>27</sup> A estruturação da alma e da necessidade do equilíbrio de suas instâncias para a felicidade é traduzida por Platão (2001) no diálogo de Sócrates com Fedro, no qual ele estabelece que a alma, que rege a matéria inanimada e procura no céu a verdade, o alimento que desenvolve suas asas e a conduz para longe das baixas paixões, é dividida em três faculdades hierarquizadas, representada por um coche (carro puxado por cavalos) com três dimensões: o cocheiro é a razão (*nous*), que comanda os cavalos, os quais são desejos inferiores; um dos cavalos é a vontade (*timós*), que se inclina para a razão; e o outro, é o apetite (*epitimía*), dominado pelas emoções. Assim, “Um dos cavalos é bom e o outro não. [...] O cavalo de melhor aspecto tem um corpo harmonioso e bonito; pescoço alto, focinho curvo; cor branca, olhos pretos; ama a honestidade e é dotado de sobriedade e pudor, amigo como é da opinião certa. Não deve ser batido e sim dirigido apenas pelo comando e pela palavra. O outro – o mau – é torto e disforme; segue o caminho sem deliberação; com o pescoço baixo, tem focinho achatado e a sua cor é preta; seus olhos de coruja são estriados de sangue; é amigo da soberba e da lascívia; tem orelhas cobertas de pêlos. Obedece apenas – e com esforço – ao chicote e ao açoite” (PLATÃO, 2001, p. 233). Quando a alma é perfeita, voa nos céus, mas quando é dominada pelos apetites, que são imediatos, sem reflexão, afoitos e deixam os corcéis perturbados e confusos, ela se enche de alimento impuro, de vício e de esquecimento, se choca com outras e perde as suas asas atingindo o chão.

intermediária concebida pelos servidores da cidade. Eles sabem que possuem paixões e que elas são obstáculos a vencer ou, pelo contrário, sabem que a paixão é algo a que não resistem por fraqueza. Nessa classe, predomina a vontade que é capaz de resistir às paixões sem, contudo, fazer conhecer o inteligível (MEYER, 1994). A massa laboriosa, definida como a classe preocupada em acumular bens e satisfazer os apetites, por ser considerada mais limitada em decorrência do predomínio da paixão na alma, deve trabalhar para a efetivação da República Ideal e ser comandada pelos mais capacitados. A função política dos dominados pela paixão consiste em aceitar, com resignação, ser governados pela classe dos sábios dotados de uma razão natural.

A naturalização estabelece naturalmente a inferioridade e a condescendência a alguns e o poder a outros, dando caráter de imutabilidade incontestável ao lugar que cada um deve assumir. Nesse caso, o “indivíduo” é predeterminado e o seu valor é afirmado por uma teologia preexistente. A idéia de que o ser social é um homem genérico, que só se diferencia do outro por determinação da natureza, predetermina o lugar de cada um na cidade e o exercício da liberdade. A natureza dos membros define o quanto eles podem ter de felicidade e qual deve ser sua participação na composição do Estado: “a insistência sobre a ordem imutável do universo, que implica uma visão estática da História, impede a esperança de emancipação progressiva do sujeito” (HORKHEIMER, 2002, p. 136). Como a vida e a existência são governadas por forças inflexíveis, “se torna sem sentido para um homem resistir ao destino quanto para qualquer outro organismo da natureza resistir ao ritmo das estações ou ao ciclo da vida e da morte” (HORKHEIMER, 2002, p. 135).

Se, por um lado, na cultura grega não existe a noção de uma natureza externa a ser dominada, idéia que deve ser refletida nos tempos atuais, por outro, a concepção de hierarquização dos processos internos oferece espaço para a idéia de dominação da natureza interna e para o caráter ontológico da negatividade das paixões e do corpo, como se essas dimensões não fizessem parte do sujeito livre. A razão é superior e deve controlar a sensibilidade, a corporeidade e o desejo para que exista felicidade. Para elevar a alma, é necessário anular a corporeidade, o amor-paixão, que é do plano da inconstância e da não-liberdade, que prende os homens à ganância e à possessão, e enaltecer o desejo do amor pleno, distante do desejo sexual, pois no corpo são suscitadas confusões, guerras, dissensões e batalhas. O homem justo é o que detém as virtudes (sabedoria, coragem e autocontrole) sob a supremacia da razão (ROUANET, 1985). Quando a razão, que é a parte superior, reina, o homem é senhor de si mesmo, mas quando a parte inferior assume o império, o homem é

governado por apetites desordenados, prazeres e sensações e é escravo de si mesmo, o que gera doença e injustiça.

A racionalidade no pensamento de Platão apresenta um estatuto ambíguo para as paixões, pois, ao mesmo tempo em que elas impedem a reflexão e são responsáveis pelo mundo da aparência e da servidão quando desconhecidas ou ignoradas, são também escada de acesso para chegar ao inteligível ou ao mundo da essência, o que possibilita a saída da caverna, a liberdade. Segundo Platão (1979), ninguém é mau voluntariamente. A pessoa, em virtude da ignorância instalada em decorrência das paixões e dos desejos, faz o mal sem perceber. A filosofia é o estágio de descoberta das paixões, o que leva à liberdade e, para ser filósofo, deve-se “conhecer puramente os seres em si, ser-nos-á necessário separar-nos dele [corpo] e encarar por intermédio da alma em si mesma os entes em si mesmos” (PLATÃO, 1979, p. 68). Essa passagem ou não é totalmente explicada ou é justificada pela causalidade natural da reminiscência; por isso, nem a educação e nem a formação podem ser bases para a autonomia.

A possibilidade da liberdade é prescrita pela reminiscência, ou seja, pelas “lembranças de outras vidas”. Ela delimita a existência ou não da possibilidade de alguém tornar-se sábio e de adquirir aquilo que se ignora (controle das paixões). Diferentemente da concepção da educação atual, não se ascende a qualquer estágio pelo ensino. Ao contrário, por meio dele aprende-se a permanecer precisamente no seu lugar, pois “a educação tem por objetivo realizar os fins próprios de cada um, dentro dos limites daquilo que ele pode saber” (MEYER, 1994, p. 32). O projeto de educação da sociedade perfeita envolve o domínio, a moderação, o autocontrole dos desejos e dos apetites que rebaixam a existência humana. Nesse caso, é a predeterminação ontológica que vai definir a possibilidade ou não do exercício da liberdade e a felicidade.

Aristóteles (1979b), assim como Platão, estabelece graduações<sup>28</sup> aos processos psíquicos, à estrutura da sociedade e ao movimento dos corpos da natureza, expressando a diferença de classes sociais como algo próprio da essência humana. Mesmo que todos os corpos imperfeitos que estão abaixo da lua façam naturalmente movimento ascendente em busca da perfeição e da eternidade que está em Deus, esse dinamismo, por não refletir a própria determinação imutável da imperfeição, por ser abstraído de seu contexto social e de

---

<sup>28</sup> A submissão aparece nas paixões em relação à razão, no servo em relação ao senhor, no corpo em relação à alma, na mulher em relação ao homem, no homem em relação aos animais, aos vegetais e aos minerais e na localização das capacidades no corpo: a razão está na cabeça, no peito está a emoção, na barriga estão os apetites e, embaixo, está o sexo, que torna o homem igual ao animal (ARISTÓTELES, 2002).

finalidade humana, oculta a contradição e se torna uma ilusão de movimento, uma repetição mecânica da busca de uma perfeição nunca acessível.

A felicidade suprema constitui obra do ócio de alguns, porque ela “é apropriada por uma elite e vedada à maior parte da humanidade mediante barreiras sociais” (MARCUSE, 1997, p. 92), pensamento que corrobora com a dominação social, pois “enquanto a maioria dos membros do Estado se volta do começo ao fim de sua existência ao triste atendimento das necessidades vitais, a fruição do verdadeiro, bom e belo é prerrogativa de uma elite restrita” (p. 93).

A filosofia aristotélica não condena a paixão<sup>29</sup> de forma geral, pois ressalta a necessidade de conhecê-la na vida em sociedade. Se todo desejo é legítimo, a virtude, em vez de renunciar a ele, é antes o seu enquadramento, por isso ele deve vir sob a tutela da razão e se adequar ao que a sociedade estabelece como correto. Quem elimina os extremos da paixão e visa o Bem é a ação ética, definida socialmente por um espectador prudente que não é essencialmente o verdadeiro filósofo, mas que deve funcionar como um verdadeiro estadista. Aristóteles (1979a) deposita na “sociedade civil”, no exterior, o equilíbrio da ação humana, pois a sabedoria prática só pode ser alcançada e preservada no exercício repetido.

Ao contrário da liberdade e da felicidade serem determinadas pelo interior, como postulou Platão, são o exterior e a sociedade que definem o estabelecimento ético para a realização dessas duas instâncias. Nesse caso, como está mais próxima da realidade, a realização do ideal de liberdade se enfraquece, isto é, predomina na delimitação da ação ética aquilo que condiz com a ordem estabelecida, fazendo com que o idealismo se renda à subordinação do existente e, assim “a reorganização da sociedade já não se encontre no centro de sua filosofia” (MARCUSE, 1997, p. 93). Na mesma proporção que esse tipo de idealismo é mais realista do que o de Platão, ele também é mais resignado ante as tarefas históricas da humanidade.

A atitude de ocultar as contradições do social que inviabilizam a liberdade e a felicidade também é expressa na filosofia estóica, porém, por meio da harmonia interior e da abdicação a qualquer contato com o mundo exterior. Como é atribuído a causas externas ao indivíduo, o erro é derivado de hábitos de pensar adquiridos pela influência do meio e da educação. O homem deve desfazer-se de tudo, renunciar a todos os desejos e seguir a

---

<sup>29</sup> Para Aristóteles, as paixões são importantes na retórica que evita a violência. Elas compõem, juntamente com outras características, o que é diferente nos homens que vivem em conjunto e, sendo assim, elas não só fazem parte das diferenças a serem toleradas, como também devem ser conhecidas para o estabelecimento do bem comum (MEYER, 1994).

natureza, ou seja, seguir a Deus e à razão universal, aceitando o destino e conservando a serenidade em qualquer circunstância (SILVA; CISNEIROS; LEONI, 1980).

O homem virtuoso é capaz de ser indiferente à carência dos bens terrenos, à vida e à morte, à saúde e à doença, ao repouso e à fadiga, à riqueza e à pobreza, às honras e à obscuridade, à liberdade e à felicidade (MEYER, 1994). O homem deve permanecer apático diante de todos os bens do mundo que não dependem da sua própria pessoa e cujo curso já esteja fatalmente determinado. Para a sociedade helenística, o fim supremo não é o prazer, mas a auto-suficiência (autarquia), que não se identifica com o possuir o que é essencial a uma vida independente, ou com o domínio racional da paixão<sup>30</sup>, mas com o não desejar nada. Não se trata de saber até que ponto é conveniente deixar as paixões extravasarem. Seria absurdo pretender controlar a paixão e modular sua força, pois ela é sempre o sintoma de uma doença. Os estóicos destroem a paixão com medo dos seus efeitos danosos.

Nessa perspectiva, o sujeito racional é uma entidade lógica, ele “não tem carne nem sangue, nem desejos, nem sentidos, não tem dor a mitigar nem esperanças a realizar” (MATOS, 1998, p. 41), apresentando um longo distanciamento dos sujeitos concretos, “seres precários, sem a garantia de um mundo regido por um princípio de razão suficiente” (p. 41). Seu resultado não é o triunfo sobre a natureza exterior e interior, mas o vazio. Apesar da aparência de poder absoluto do sujeito, a apatia é sintoma da mais profunda fraqueza humana, isto é, da vontade covarde daquele que, por medo, não enfrenta o mundo real nem analisa a sua própria subjetividade.

Essa filosofia já indica a tendência de o homem pensar em si mesmo em oposição à realidade externa, à medida que o ideal e o real começam a ser separados por um abismo, fator que, na modernidade, deu espaço para conceber o indivíduo “autônomo”. Porém, essa dissociação entre indivíduo e comunidade também traz a idéia de que a individualidade é prejudicada quando cada um se deixa afetar pela realidade que o cerca, indicando também que, ao mesmo tempo em que cresce a ênfase no homem, cresce a sua tentativa de buscar consolo no interior da alma. Eis a profilaxia dos estóicos: “como existe a fragilidade da vida e a precariedade dos bens, o homem deve permanecer alheio a tudo isso” (HORKHEIMER,

---

<sup>30</sup> Na filosofia estóica, a paixão, quer se trate de ódio ou de piedade, é sempre e substancialmente má, pois é movimento irracional e vício da alma, é um *perturbatio animi* (LEBRUN, 1997). A paixão não é natural, mas um erro do juízo, uma ilusão da reflexão, “a paixão é uma falsa liberdade que o homem julga possuir, uma liberdade que lhe permite não se perceber na necessidade do curso do mundo a que não poderá de modo nenhum escapar” (MEYER, 1994, p. 131). O caminho a que o ser humano pode chegar se não eliminar a paixão é explicitado em *Medéia*, tragédia euripiana, quando a personagem de mesmo nome, enlouquecida pelo ódio, mata desafetos recentes e sacrifica afetos mais próximos para que Jáson, seu marido, que não lhe fora fiel, sofra uma solidão aterradora (BRANDÃO, 2001).

2002, p. 137), e entre as coisas a que ele deve renunciar estão também a liberdade e a felicidade. Como perde o contato com o mundo, o indivíduo renuncia à sua prerrogativa de construir uma realidade mais digna, ou seja, abdica de sua capacidade de ser autônomo, terminando por ficar completamente submisso ao existente.

No entanto, é ilusão considerar que possa existir o indivíduo absolutamente isolado, pois “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” (HORKHEIMER, 2002, p. 137-138). Essa relação conduz à afirmação de que o indivíduo totalmente desenvolvido ou virtuoso é a consumação de uma sociedade totalmente desenvolvida e que a emancipação do indivíduo não é a sua emancipação da sociedade, mas o resultado da libertação da sociedade da atomização.

Diferentemente de Platão e de Aristóteles, os estóicos, “por não [oferecerem] *telos* imanente ao mundo natural, que daria a destinação a realizar por natureza, a virtude, a perfeição” (MATOS, 1998, p. 115) e a liberdade, oferecem elementos para pensar que a constituição humana livre e feliz e a sociedade estão fadadas ao “acaso”, que não existe uma direção natural predestinada para a liberdade e para a felicidade. Dessa forma, os estóicos expõem as fraturas da vida, o mundo sem regras e sem leis e a idéia de que “os desejos dos homens não são nem naturais, nem necessários e nem úteis, mas apenas fortuitos e, assim, nem previsíveis” (MATOS, 1998, p. 115). Percebe-se, então, que não é a maquiagem da realidade e nem a idéia de um homem ideal que garantem a liberdade, mas o reconhecimento da realidade, mesmo que ela seja cruel, e o fortalecimento do indivíduo para lidar com as adversidades que podem levá-lo à autodeterminação, condição fundamental para a conquista da liberdade e da felicidade.

Ao mesmo tempo em que é prejudicial pensar ontologicamente em um homem livre por natureza, também é perigoso pensar ontologicamente em um homem incapaz de realizar escolhas, isto é, em um homem inabilitado para ser livre. Na Idade Média, a liberdade humana já apresentava em si a negatividade por ter cedido às paixões, o que acontece porque Deus<sup>31</sup> deu o livre arbítrio para que o homem pudesse “escolher”. Entretanto, quando escolheu comer o fruto, sabendo da proibição, Adão caiu no pecado do sentimento do orgulho, condenando, desse modo, a natureza humana à queda. O homem, ao apossar-se da maçã, agiu como se fosse seu proprietário, julgando que podia se comparar a Deus, esquecendo que só Deus é

---

<sup>31</sup> Deus é causa eficiente, mas não presente imediatamente nos seus efeitos. Deus é a única exceção ao processo de causalidade na natureza.

quem lhe permite viver. Dessa forma, ele teve a ilusão de que bastava saber o que é o bem para praticá-lo ou que conhecia o divino e que, por isso, podia ter autonomia nas decisões, desenvolvendo o orgulho (MEYER, 1994). No entanto, o homem dessa época só podia amar o divino e não o carnal, que o levava a amar a si próprio e não a Deus.

O “indivíduo” cristão é infinitamente pequeno, pois detém uma razão vulnerável à sedução do pecado (“razão natural”), que conferiu um caráter de transgressão à humanidade face a um Deus infinito e perfeito (“razão revelada”). A tradição teológica de duas substâncias, uma divina, causa primeira, sinônimo de perfeição, que é transcendente (separado do mundo), onipotente e exterior ao homem, e outra que é humana, sinônimo de imperfeição, favorece a idéia de um Deus ausente das decisões e das conseqüências dos atos humanos e de um livre arbítrio humano carregado de culpa pelo pecado original (ESPINOSA, 1979). O livre-arbítrio aparece permeado tanto pela culpa por um erro na “escolha” do passado quanto pela insegurança e pelo medo em relação à possibilidade de errar novamente diante de outras escolhas, o que favorece a superstição, a qual é um tipo de servidão que manifesta na imaginação que algo acontecerá na cadeia causal a ponto de propiciar o resultado almejado.

Espinosa (1979) abre espaço para discutir a submissão humana ao questionar a existência de duas ordens na natureza e tenta resolver, mesmo que nominalmente, o teor de sujeição do indivíduo adotando o monismo, isto é, a idéia de que Deus e o homem fazem parte da mesma substância. Ao conceber Deus ou a Natureza como imanentes a todos os seres, como algo que não se separa dos efeitos após tê-los produzido, esse filósofo oferece bases para conceber um homem que é também natureza e, por isso, potencialmente produtor, causa de si mesmo. Como a causa é imanente ao efeito, porque se exprime nele e ele a exprime, ela é passível de ser refletida. Por isso, o sujeito pode tentar entender as causas de suas afecções<sup>32</sup> (ESPINOSA, 1979) e não precisa mais realizar o desígnio predeterminado pela ordem divina.

No entanto, essa questão não é cogitada pelo cristianismo. As paixões<sup>33</sup> que, segundo Aristóteles, podiam ser negociadas, se tornam o pecado sem redenção que faz parte da natureza humana e que nem o *logos* encontra os últimos desígnios. O conhecimento da

<sup>32</sup> Espinosa distingue afecção de afeto. Afecção é instantânea, é o efeito imediato de uma imagem ou coisa na pessoa (SAWAIA, 1997). As afecções podem ser percebidas de diversas formas, com base em signos compartilhados socialmente e na experiência particular. O afeto é produto da afecção, é a transição vivida do estado precedente ao atual e do atual ao seguinte.

<sup>33</sup> As paixões tornam-se três vícios – luxúria, vaidade e cobiça – unidos no pecado da carne, no orgulho e no usufruto do Jardim do Éden e devem ser combatidas com castidade, humildade e pobreza. Enquanto certas paixões são perseguidas, se negligenciam as paixões como gosto pelo poder e pelo lucro, existentes na época, imprimindo uma cegueira que satisfaz a uma determinada concepção de moral difundida pela classe privilegiada.

determinação ontológica do pecado e das paixões nele contidas não possibilita que o homem viva na apatia ou escape das paixões, pois elas são inevitáveis, são aquilo que marca a natureza humana e do que não vale a pena tentar se libertar, só restando ao homem a possibilidade de integrá-la no discurso, tornando-a racional<sup>34</sup>.

É exatamente pela concepção de homem incapacitado e inconseqüente que a igreja ou qualquer outra instância intermediária fortalecem-se como mediadoras, dizendo-se portadoras da “razão revelada”. Nesse contexto de submissão humana, a liberdade é ilusoriamente identificada como a “escolha” de valores impostos pelo outro, e o bem e o mal são definidos de acordo com modelos externos da conduta virtuosa ou viciosa estabelecidos pela classe que detém o poder de fazer a intermediação e, por isso é heterônoma.

No cristianismo, o homem deve aceitar a sua condição para, seguidamente, submeter-se à graça de Deus. Nesse caso, além da negação da liberdade definida ontologicamente, ele ainda prega a negação da liberdade empiricamente ao defender uma vida de abdicção dos impulsos naturais associada ao amor universal. O preço da felicidade eterna da alma é a renúncia de si mesmo, é a desvalorização do Eu empírico. A fragilidade do Eu, que torna o indivíduo mais apto a aceitar os desmandes de intermediários, permite entender, no capitalismo, a sujeição do indivíduo ao capital.

Embora a obra agostiniana fale sobre a necessidade de conhecer os pecados e até de evitá-los, persiste uma ambigüidade que não esclarece se esse saber propicia a autonomia para o homem livrar-se dos pecados ou se a condição de pecador nunca poderá ser modificada. O próprio São Tomás de Aquino, em seu intelectualismo, fala sobre a possibilidade humana de refletir acerca das paixões ao realizar a transposição das paixões puramente sensíveis para aquelas passíveis de reflexibilidade. Todavia, ele não explica completamente como ocorre essa transposição. Se em Platão o salto da passionalidade cega, tanto para a súbita lucidez quanto para a liberdade, é explicado pela reminiscência, no cristianismo ele é atribuído à revelação, a uma graça concedida a alguns e recusada à maioria. Em ambas as situações, a causa é preestabelecida e independe da atividade do sujeito no mundo.

Na Idade Média, a liberdade apresentava contradições, pois, ao mesmo tempo em que delimitava um lugar de imperfeição e resignação ao homem, também o fazia procurar ser igual a Deus, incentivando o movimento de procurar ser melhor na vida empírica. O preço da

---

<sup>34</sup> Os estóicos afirmam o poder natural da razão para dominar e suprimir a paixão, ao passo que os cristãos não podem fazê-lo de imediato, pois, em decorrência do pecado, a razão humana é estúpida e a vontade, servidão. Nesse caso, como a paixão é risco, somente pela fé, pela graça santificante, ela pode ser domada.

afirmação do valor infinito de cada homem “foi a repressão dos instintos vitais, e – desde que tal repressão nunca é bem sucedida – a insinceridade impregna toda a nossa cultura. Contudo, a própria internalização acentua a individualidade” (HORKHEIMER, 2002, p. 140), pois todos os homens, pela imitação do sacrifício de Cristo, adquirem um novo ideal para espelhar a sua vida sobre a terra, por mais que essa imagem de Cristo seja quase sempre inalcançável. O cristianismo criou o princípio da individualidade por meio da alma imortal e, ao mesmo tempo, negou a individualidade mortal concreta.

A idéia de individualidade atingiu o seu apogeu quando Galileu suplantou a existência de duas ordens na natureza e decifrou, por meio da relação de causa e efeito, o movimento da natureza, implementando a possibilidade de compreensão do cosmos e, conseqüentemente, a oposição do homem diante da verdade divina, considerada, naquele momento, a única forma de apreensão do mundo. Assim, a liberdade e a felicidade passaram a ser instâncias definidas pelo homem em seu movimento de vida, isto é, passaram a ter uma finalidade qualitativa, por serem conquistadas pelo homem em decorrência de sua ação intencional.

A emancipação humana é ligada a uma razão que apresenta a capacidade de superação de sua própria distorção e da falibilidade das informações sensoriais, quando se exerce por vias apropriadas, quando instruída por princípios ligados à matemática. Para que a razão desenvolva o conhecimento em bases seguras, deve afastar-se ou investigar teoricamente, com crescente imparcialidade, as paixões<sup>35</sup>, para que elas não prejudiquem a luz natural da razão, pois “os sentidos enganam – são eles que mostram, irrefutavelmente, que o Sol se move em torno da Terra. Mas esse engano é corrigível: devidamente instrumentalizada, a razão pode romper o véu das aparências” (ROUANET, 1985, p. 39).

Para tanto, o indivíduo tenta vencer a superstição imperando sobre a natureza desencantada, “do medo o homem presume estar livre quando não há nada mais de desconhecido” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 29). Homem autônomo é o que afasta as falsas idéias, os ídolos<sup>36</sup> difundidos pela mentalidade eclesiástica e usa a razão. Porém,

---

<sup>35</sup> No *Novum Organon*, de Bacon, as paixões são consideradas obstáculos do saber, pois sabotam a objetividade do conhecimento. A paixão em si é associada à repressão, já tendo o *logos* “como uma lei, expressa por um mandamento que se dirige a todos, ignorantes ou cultos” (LEBRUN, 1997, p. 24).

<sup>36</sup> Para Bacon, os ídolos surgem da tendência que o indivíduo tem de perceber e pensar o que gostaria que fosse verdade: “é dessa tendência que derivam as pseudociências, baseadas no desejo e não na realidade” (LEBRUN, 1997, p. 21). Os “ídolos da tribo” levam a mente a atribuir maior ordem e regularidade ao universo do que as realmente existentes. Os “ídolos da caverna” levam a que se privilegiem determinados temas. Os “ídolos do foro”, provocados pela linguagem, levam o espírito humano a concluir, da existência da palavra, a existência da coisa nomeada por essa palavra e os “ídolos do teatro” levam a tratar os sistemas filosóficos consagrados, mas que não têm mais substância, como peças teatrais representadas no palco das idéias, transmitindo a crença injustificada em sua veracidade pela autoridade de que estão revestidas.

como aconteceu com Bacon, o enaltecimento do pensamento é tão grande que termina transformando-o em um ídolo que não é refletido, ou seja, naquilo de que o espírito deveria se libertar (HORKHEIMER; ADORNO, 1973).

Descartes (1979) é um dos filósofos que converteu todo o mundo em matéria mensurável e calculável pela razão<sup>37</sup>. A meta de dissolver os mitos é acompanhada pela aversão à dúvida, o que fortalece mais ainda a razão como instância de dominação. Ele supõe que a natureza, assim como o relógio, invenção da época, apresenta mecanismo autônomo com uma regularidade que pode ser quantificada e ordenada, e a razão deve eliminar todos os resíduos naturais internos e os sentidos, a fim de controlar as forças naturais externas. O filósofo expressa essa idéia na afirmação:

Fecharei agora os olhos, tamparei meus ouvidos, desviar-me-ei de todos os meus sentidos, apagarei mesmo de meu pensamento todas as imagens de coisas corporais, ou, ao menos, uma vez que mal se pode fazê-lo, reputá-las-ei como vãs e como falsas; e assim, entretendo-me apenas comigo mesmo e considerando meu interior, empreenderei tornar-me pouco a pouco mais conhecido e mais familiar a mim mesmo (DESCARTES, 1979, p. 99).

A epistemologia cartesiana atribui ao próprio eu o ponto fixo e seguro almejado por Arquimedes. “O ponto arquimediano só se consegue na solidão da subjetividade abstrata, controladora e autoconservadora” (MATOS, 1998, p. 41). O sujeito é uma entidade lógica que tem o puro conhecimento e a exterioridade é ilusão e erro. Na tentativa de afastar o erro, a angústia da experiência na qual o sujeito se encontra à deriva e sem liberdade, o pensamento cartesiano substitui a desordem do mundo pela ordem firme do pensamento:

Os viajantes que, vendo-se extraviados nalguma floresta, não devem errar volteando ora para um lado, ora para outro, nem menos ainda deter-se num sítio, mas caminhar sempre o mais reto possível para um mesmo lado, e não mudá-lo por fracas razões, ainda que no começo só o acaso talvez haja determinado sua escolha: pois, por este meio, se não vão exatamente aonde desejam, pelo menos chegarão no fim a alguma parte, onde verossimilmente estarão melhor que no meio de uma floresta (DESCARTES, 1979, p. 42).

A intenção dessa atitude é fazer com que os indivíduos se libertem de qualquer afecção de arrependimento ou de remorso que agita a consciência dos espíritos fracos (HORKHEIMER, 2002). No entanto, quando a razão mata o objeto e o reduz à identidade do sujeito, ela não exerce a liberdade. A racionalidade do sujeito garante a do objeto, uma vez que ele se converte em objeto interno do pensamento. Assim, a liberdade da alma é tida como

---

<sup>37</sup> Descartes (1979) trata a verdade do pensamento como conclusão matemática. O pensamento (*res cogitan*), parte livre e independente da alma, é capaz de duvidar e de exercer ação direta sobre as paixões, manifestação do corpo (*res extensa*), pois os dois estão ligados pela glândula pineal, que é localizada no interior do cérebro.

correlata da vida exterior e termina servindo para desculpar a miséria e o martírio e, conseqüentemente, para submeter a existência à dominação (MARCUSE, 1997).

Essa razão ignora as contradições, administra as emoções e é aliada da classificação, da inferência, da dedução e da adequação de procedimentos certos e auto-explicativos, só sendo considerada racional quando serve à autopreservação do sujeito e, por isso, ela não realiza a liberdade nem a felicidade. Quando a razão essencializa o ideal da dominação da natureza, ela própria vira uma mitologia estática. Com essa caracterização, a razão impede o casamento feliz entre o entendimento humano e a natureza das coisas, acasalando-os em conceitos vãos e em experimentos erráticos que obstruem a capacidade de autodeterminação humana. Se o homem não é objeto de si por meio da reflexão e não conhece suas determinações, ele não será livre e, conseqüentemente, não será feliz.

Para Descartes (1979), o desejo é uma paixão<sup>38</sup> que dispõe a alma a querer para o futuro as coisas atribuídas como convenientes. Porém, não se deve desejar “coisas que não dependem de modo algum de nós, por boas que possam ser [...] porque podem não acontecer e, por isso nos afligir tanto mais quanto mais tivermos desejado” e porque, ao ocupar o pensamento com estas coisas, se desvia a “dedicação da afeição a outras coisas cuja aquisição depende de nós” (DESCARTES, 1979, p. 269). O desejo, além de não poder ser demasiado, também deve se dirigir somente para o que depende da própria pessoa. Para isso, o desenvolvimento da generosidade, que permite o reconhecimento do outro como livre, a justa apreciação da “liberdade”, que conduz a uma maior adequação, à assimilação dos limites e das conseqüências das ações e à reflexão sobre a providência divina, são fundamentais (MEYER, 1994). Segundo esse raciocínio, os homens devem considerar os acontecimentos como fatais e imutáveis para que o desejo não se ocupe deles. E é exatamente por isso que essa filosofia perpetua a ordem hegemônica e o lugar de passividade para o indivíduo, já que quem detém o poder define o que é imutável.

Pode-se dizer que, nessa abordagem filosófica, é perigoso falar de moral ou ética, pois ela define o que é bom e mau baseado nos efeitos da psicofisiologia e não no Bem absoluto. Isso acontece quando Descartes (1979, p. 268) prefere a alegria à tristeza, que é um langor desagradável de incômodo, pois “mesmo uma falsa alegria vale mais que uma tristeza cuja

---

<sup>38</sup> As paixões da alma são atribuídas à circulação do sangue, a sopros denominados “espíritos animais”, que são como corpos muito pequenos, como chama viva e pura que se move rapidamente por meio dos nervos, provocando movimentos reflexos, um circuito que vai do movimento sensorial para a ação automática. Embora todos os movimentos musculares e todas as percepções sensoriais sejam considerados dependentes dos nervos, que provêm do cérebro como finos fios ou pequenos tubos, a alma pode não ser efetiva quando os nervos contêm um ar muito rarefeito.

causa é verdadeira”. Em outros momentos, ele afirma ser prejudicial a ligação da paixão a causas falsas, ressaltando a importância das causas justas e inserindo a preocupação com a verdade e a falsidade, elementos da moral. Porém, conforme Lebrun (1979, p. 271), para Descartes, a ação moral “não resulta do conhecimento do verdadeiro, mas da tendência para o melhor”, que é definido pelo organismo. Assim, “o ego é indulgente às emoções agradáveis e benéficas, mas é severo em relação a qualquer coisa que conduza à tristeza” (HORKHEIMER, 2002, p. 111).

Essa apreensão de Descartes permite perceber que pode ser danoso estudar os afetos ou qualquer dimensão da subjetividade humana com base nos efeitos fisiológicos. O estabelecimento dos afetos por leis passíveis de serem compreendidas por um raciocínio rigoroso, à maneira dos geômetras, mesmo que busque romper com o princípio negativo das paixões que as transforma em vício, não considera as contradições e as condições objetivas que a determinam e, por isso, pode servir à ordem totalitária. A padronização abstrata dos sentimentos humanos apresenta uma tendência de que eles sejam apropriados para defender e sustentar a dominação. Exemplo disso foi a valorização, pelo fascismo, do respeito e do amor, sentimentos tidos como nobres, mas que foram enaltecidos para a opressão (HORKHEIMER; ADORNO, 1985).

Pode-se dizer também que é ingênuo descartar as paixões ou partir do pressuposto de que elas são totalmente dominadas pelo império absoluto da razão. É estúpido supor que o pensamento tira proveito da decadência das emoções com uma crescente objetividade ou que apenas permaneça indiferente a elas, pois: “o homem sofre os contragolpes da divisão social do trabalho, por mais que ela favoreça o desempenho exigido. As faculdades, elas mesmas desenvolvidas através da interação, atrofiam-se quando são dissociadas umas das outras” (ADORNO, 1993, p. 106) preparando o homem heterônomo. Quando desenvolve uma razão distanciada dos sentimentos, o homem não é racional. O resultado dessa dissociação foi comprovado na pesquisa de Adorno et al. (1965) sobre personalidade autoritária. O estudo indicou que lidar com a afetividade é importante, pois os indivíduos menos autoritários colocam a razão a serviço do afeto, e os que negam ou desconhecem os afetos possuem traços de personalidades propensos ao fascismo. Isso acontece com o manipulador, que é uma pessoa incapaz de ter afeto pessoal, só tendo prazer em fazer coisas. O manipulador realiza a cisão dos afetos para que tenha uma vida aparentemente sem conflitos.

Espinosa (1979) contribui para o debate sobre a articulação entre paixão e razão e para a análise do quanto pode ser perigoso desvincular essas duas dimensões da subjetividade

humana. Para ele, o homem que não busca conhecer as causas de suas afecções e que tenta transpô-las ou combatê-las é passível de ser servil e, por isso, menos apto a conquistar a liberdade. Nesse caso, é ilusório pensar que uma idéia elaborada pela razão distanciada da sensibilidade pode ser capaz de afetar mais o indivíduo do que uma afecção, pois “a afecção, enquanto se refere à alma, não pode ser refreada nem suprimida, senão pela idéia de uma afecção do corpo contrária e mais forte que a afecção que nós experimentamos” (ESPINOSA, 1979, p. 233). Essa afirmação já indica que a persuasão ou a idéia de que “cada um deve amar o próximo como a si mesmo” (ESPINOSA, 1994, p. 26) é fraca diante das afecções.

Como a concepção de liberdade está vinculada à capacidade de perceber-se autônomo, de conhecer as causas pelas quais se é afetado, Espinosa valoriza a possibilidade de o homem refletir sobre as afecções. No entanto, o pensamento não é tido automaticamente como verdadeiro nem como substância acima de qualquer suspeita, pois pode ser resultado da percepção e da imaginação<sup>39</sup> e, nesse caso, se conhecem de forma parcial e confusa as propriedades das coisas.

A diferença entre o mero pensar e o refletir, que está mais próximo da autonomia e, conseqüentemente, da liberdade, abre espaço para a inferência sobre a possibilidade de a razão ser incorreta e, inclusive, “irracional”. Isso acontece, por exemplo, quando se equipara o conhecimento do objeto a como o indivíduo o percebe realizando a dominação. Embora seja tratada como verdadeira, a imagem não conhece o objeto em si mesmo, mas o que julga que ele seja pelo efeito que produz na pessoa. A imagem é fruto do encadeamento que cada singularidade faz dos afetos, ela se refere a como cada indivíduo foi afetado; portanto, diz mais do corpo humano do que da coisa externa, podendo ser considerada uma espécie de projeção.

O conhecimento do objeto que afeta o homem e o desvendamento da cadeia causal da afecção pode levá-lo ao entendimento dos fenômenos e, conseqüentemente, à autonomia. Conhecer a causa dos afetos, ir à causa do efeito e ter uma idéia adequada envolvem “a natureza do corpo humano e, ao mesmo tempo, a natureza do corpo exterior” (ESPINOSA, 1979, p. 150). Essa idéia oferece subsídios para a percepção de que é necessário realizar a reflexão acerca da relação sujeito–objeto para o estabelecimento de uma razão não-dominadora. Ao afirmar que as pessoas, ao descrever a natureza, devem ter como base as

---

<sup>39</sup> “No século XVII, imaginação é o conhecimento sensorial que produz imagens das coisas em nossos sentidos e em nosso cérebro. Com essas imagens, representamos as coisas externas e supomos conhecê-las, mas, na realidade, estamos conhecendo apenas o efeito interno (as imagens) das coisas exteriores. A imagem é o que se passa em nós, é algo subjetivo e não nos dá a natureza da própria coisa externa” (CHAUÍ, 1995, p. 34).

coisas e não a linguagem, Espinosa (1979) abre espaço para a discussão sobre o cuidado de não se tomar a linguagem ou os conceitos em separado das coisas; porém, ele próprio incorre nessa armadilha ao tentar resolver muitos dilemas da época de forma conceitual.

Ir à gênese significa conhecer pela causa, perceber o encadeamento das coisas, ou seja, refletir sobre a causalidade: “A idéia é um ato de nosso intelecto que apreende a natureza íntima ou essência de um ser porque conhece sua causa e os nexos que ligam necessariamente a outras idéias” (CHAUÍ, 1995, p. 38). Para que o indivíduo exerça a potência do seu pensamento, para que vá além das condições dadas, é necessário levar em conta a historicidade das afecções e das idéias a elas ligadas e, necessariamente, exprimir a natureza do objeto sem ser por ela dominado e nem querer dominá-la. Refletir é saber como foi produzida a cadeia imaginativa, é conhecer a cadeia causal; portanto, o método não se sobrepõe ao trabalho intelectual, mas o contrário. Espinosa não estabelece passos ou leis para se chegar ao conhecimento profundo dos fenômenos, mas estimula a capacidade que o homem tem de procurá-lo, e até de encontrá-lo, pela reflexão.

Na possibilidade do próprio pensamento pensar as afecções, os homens podem passar da heteronomia<sup>40</sup> à autonomia: “A razão livre é a alegria de pensar sem submissão a qualquer poder constituído – seja este religioso, político, moral ou teórico – é a decisão de afastar tudo quanto nos cause medo e tristeza” (CHAUÍ, 1995, p. 12). Quando tem uma idéia adequada de suas afecções, o indivíduo é autônomo, é sujeito de sua ação, porém, quando a idéia é inadequada, existe paixão. Ao indicar a importância da reflexão sobre a experiência, lugar onde ocorrem as afecções, Espinosa (1979) ajuda a pensar que a ausência dela dificulta a constituição do indivíduo autônomo. Quanto mais rica e complexa for a experiência corporal, tanto mais rica será a experiência mental e mais a mente será capaz de perceber e compreender as coisas (ESPINOSA, 1979).

A capacidade de expandir-se ou não para a liberdade e para a felicidade depende dos afetos. Quando o ser se constitui para a ação, ele é autônomo, e quando se constitui para a reação, é heterônomo. O bem, o ético<sup>41</sup>, é definido como aquilo que leva o indivíduo à reflexão, à autonomia e, conseqüentemente, à liberdade. O outro é bom se aumenta a potência

<sup>40</sup> A heterodeterminação acontece quando o agente fica submisso a fins e valores externos não-definidos e nem compreendidos por ele, é a ignorância das causas necessárias que determinam ações, idéias e desejos.

<sup>41</sup> Para Espinosa, a ética, modos de existência imanentes, base para o conhecimento, deve substituir a moral, que relaciona a existência a valores transcendentais, a leis institucionais e a algo a obedecer e não a compreender (DELEUZE, 2002). Assinala Sawaia (2003b, p. 59): “ética é a capacidade do corpo e do pensamento em selecionar, nos encontros, o que permite ultrapassar as condições de existência na direção à liberdade e felicidade, como um aprendizado contínuo”. Sawaia (2000a, p. 92) afirma que “a ética só pode ser experimentada se for sentida como felicidade e não como conformismo a imposições de fora”.

ou leva à compreensão, e mau se diminui a potência ou impede a compreensão; por isso, as relações possuem um caráter ético. O indivíduo que desenvolve a potência de padecimento vive ao acaso dos encontros, torna-se joguete dos acontecimentos e põe nos outros o sentido de sua existência (SAWAIA, 2000b).

Essa vertente abre espaço para a análise do contexto, da história em que as afecções estão ocorrendo, já que o homem não é um simples acidente, definido por Deus, mas um ser determinado pelos encontros. Como o ser constitui-se nas afecções, o tirano não surge sozinho. Só existe tirano porque existem relações que propiciam a tirania. Por isso, não adianta matar o tirano, mas entender as relações que o constituem, o que significa que nenhum corpo carrega em si mesmo o bem ou o mal, ou seja, os encontros compõem ou decompõem cada indivíduo.

Embora Espinosa (1979) apresente contribuições no que diz respeito à articulação entre razão e afeto, é necessário ter cuidado com o paralelismo que ele estabelece entre as idéias da alma e as afecções do corpo, pois esse paralelismo automático ignora a possibilidade da constituição real do homem fragmentado, dicotômico. Desde que existe uma linha definida para o encadeamento das coisas e, conseqüentemente, para o pensamento, Espinosa (1979) estabelece idealmente o entendimento claro das afecções partindo do pressuposto de que as causas estão claramente determinadas e, com isso, atribui ao homem a possibilidade de chegar à idéia verdadeira. Como a razão se reconhece na natureza das coisas, para ele, a compreensão é derivada dessa atitude, como se a predisposição do indivíduo o fizesse chegar às causas adequadas: “as afecções [...] têm causas determinadas, pelas quais são claramente conhecidas, e têm propriedades determinadas tão dignas do nosso conhecimento como as propriedades de todas as outras coisas” (ESPINOSA, 1979, p. 177).

O conhecimento pleno procede do pressuposto de que as leis da Natureza ou de Deus podem ser plenamente conhecidas pelo sábio. Por ser descrito de forma subjetiva, como uma abstração perfeita, esse conhecimento termina perdendo a vinculação com o real. Pode-se dizer que Espinosa é racionalista, pois, para ele, a realidade é inteiramente inteligível e pode ser plenamente conhecida pela razão humana (CHAUÍ, 1997). Mesmo que sua filosofia ofereça espaço para apreender as diferenças que se constituem com base nos encontros, na existência, a compreensão clara é universal para cada sujeito, é evidente por si mesma quando estabelecida teoricamente. Além do mais, o estágio do sábio, quando conquistado, atinge um patamar supremo e estático, o qual, por ser perfeito, se distancia do ser humano de carne e osso, pois sábio é aquele que não é arrebatado por paixões. Afirma Matos (1998, p. 134):

Assim se confirma a figura do sábio: conhecedor das paixões do corpo e da alma, acolhe as perdas possíveis, a incoerência da vida; sem medo da dependência ou da miséria, tampouco teme a saciedade e o supérfluo; livre do ciúme dos homens e dos deuses, só ele entre os homens talvez seja feliz.

Como conhecer significa o estabelecimento do correto modelo de vida, para Espinosa, a compreensão interna da essência da realidade, da estrutura harmoniosa do universo eterno, desperta necessariamente o amor por esse universo e afasta as paixões mesquinhas. Assim, “os temores e as paixões mesquinhas, alheias ao grande amor do universo, que é o próprio logos, se esvaíram [...] uma vez que seja bastante profunda a nossa compreensão da realidade” (HORKHEIMER, 2002, p. 23). É como se a luz da razão fosse suficiente para penetrar no interior da criação e pudesse fornecer chaves para harmonizar a vida humana e a natureza, tanto do mundo externo quanto do interior do próprio ser. Nesse caso, ao acreditar “que o homem podia alcançar todos os seus propósitos, fossem de conhecimento teórico ou de decisão prática, sem precisar recorrer a uma *lumen supranaturale*” (HORKHEIMER, 2002, p. 24), ele conservou Deus, mas não a graça.

A liberdade individual consistiria em agir como causa da cadeia de determinação. A liberdade política só se realizaria quando o direito civil (as leis) e o Estado (as instituições de governo) fortalecessem a autoconservação<sup>42</sup> e a expansão do indivíduo, em lugar de enfraquecê-lo e subjuguá-lo no medo, na ilusão supersticiosa e nas promessas de recompensas de uma vida celeste futura: “A liberdade é força para coexistirmos com os demais seres humanos e com a natureza, sem sermos por eles subjugados e sem precisarmos subjuguá-los para viver” (CHAUÍ, 1997, p. 55-56). Um ser é livre quando, pela necessidade interna de sua essência e de sua potência, nele se identificam sua maneira de existir, de ser e de agir.

Para Espinosa, a liberdade e a felicidade são necessidades do ser humano; portanto, negá-las é negar a natureza humana, é gerar um profundo sofrimento que pode ser qualificado como sofrimento ético-político (SAWAIA, 2000b).

A relação entre indivíduo e sociedade está presente no pensamento de Espinosa (1979) quando este afirma que a finalidade da vida social não é o bem comum que imprime o sacrifício do eu, e sim a garantia da liberdade de cada um, o estabelecimento da paz e da segurança de todos. Ele não pede o sacrifício do indivíduo ou das paixões em nome do Estado

---

<sup>42</sup> Horkheimer e Adorno (1985) alertam para o perigo de estabelecer um primado da autoconservação, definido como esforço para se conservar a si mesmo, como algo que independe da cultura. Para eles, estabelecer uma direção para a existência humana baseada na essência pode levar tanto os homens a pensar que viver a qualquer preço não é algo da cultura, quanto fazer que as pessoas se abandonem imediatamente à vida sem relação racional com a autoconservação. Nesse caso, a realização desse primado como tal pode ser tão mítica quanto a superstição condenada por Espinosa.

ou em nome de Deus. Por isso, afirma que o regime adequado para o exercício da liberdade é a democracia, que só se realiza se todos forem livres. No entanto,

se numa cidade os súditos não tomam as armas porque estão dominados pelo terror, deve-se dizer não que aí reina a paz, mas antes que a guerra aí não reina. A paz não é simples ausência de guerra, é uma virtude que tem a sua origem na força da alma (ESPINOSA, 1994, p. 58-59).

Quando alerta que o medo e a esperança são paixões perniciosas para a existência humana, por levar o indivíduo à servidão, esse filósofo oferece elementos para se refletir acerca dessas duas manifestações na atualidade. O medo é uma “tristeza instável nascida da idéia de uma coisa futura ou passada, do resultado da qual duvidamos” (ESPINOSA, 1979, p. 216). O medo não nasce da ignorância, mas da própria condição finita do homem e não será suprimido pelo verdadeiro saber. O primeiro medo é o da morte, que surge em decorrência da consciência sobre a existência de modos de vida mais fortes do que o indivíduo; porém, a política, a religião e as relações tirânicas perpetuaram o medo imprimindo ameaças. A esperança é uma “alegria instável, nascida da imagem de uma coisa futura ou passada, do resultado da qual duvidamos” (ESPINOSA, 1979, p. 216), é o “saber esperar” e colocar no outro a possibilidade de realização do esperado.

Se a existência tem tido um desfecho trágico e a liberdade tem se transformado quase em um sonho, Espinosa (1979) propõe a correção do intelecto com o intuito de fortalecer o indivíduo em sua potência de ação. Ele faz essa proposta porque a concretização da liberdade pelo sábio, que poderia ser denominada “meta positiva” em alusão a Freud, quando este fala das possíveis felicidades, não está se realizando. A liberdade do sábio envolve o que Espinosa conceitua como amor intelectual, isto é, o encontro do erotismo com a ternura, o encontro de indivíduos ao mesmo tempo livres e atraídos pelo outro, sem perder a individualidade; trata-se de amor como qualidade de relação caracterizada pela mutualidade em vez de poder desigual (SAWAIA, 1997).

Na ausência desse tipo de amor, Espinosa (1994) propõe uma terapêutica das paixões, isto é, a realização pela “meta negativa”, que objetiva desbloquear a capacidade de ser afetado e, conseqüentemente, de refletir sobre as suas afecções. O alvo dessa atuação é a potência de ação, a capacidade de ser afetado e afetar o outro para que os indivíduos possam lutar contra a desmesura do poder. Essa resistência implica luta por um regime democrático.

Em toda essa discussão, no entanto, não se pode deixar de analisar que a sociedade atual já teria condições concretas para a efetivação da liberdade e da felicidade. Se essa

percepção se perde, é possível cometer o erro de sustentar reivindicações que antes traziam promessas de liberdade e, quando concretizadas, não a efetivaram, mas que, mesmo assim, continuaram sendo proclamadas em nome da liberdade.

O debate realizado nesse tópico indica que as dimensões da liberdade e da felicidade humanas são concebidas com base em critérios diferenciados e envolvem a relação do indivíduo, constituído por razão e paixão, com a sociedade. Nesse sentido, o homem potente, que tem a capacidade de buscar a liberdade e a felicidade, exerce uma razão definidora de princípios humanos, que reflita sobre a sua própria racionalidade, que não trate as emoções como inferiores, mas como parte da natureza humana e, por isso, que entenda as paixões em uma relação de comunicação e não de dominação. A dominação, seja da natureza interna ou da natureza externa, inviabiliza a realização dessas duas instâncias humanas. A razão que pode levar à liberdade não é um estado, alojado em um sábio, mas algo que se coloca em constante análise, portanto, sem procedimento, sem método a ser seguido, e envolve o ser que é afetado. Assim, a relação sujeito–objeto deve ser constantemente tensionada.

A liberdade e a felicidade não são concebidas apenas com base em critérios individuais, metafísicos, materiais, ontológicos, fisiológicos ou empíricos, pois assim elas se reverteriam em servidão, reprodução da lógica dominante ou ilusão que se reserva à heteronomia. Da mesma forma, o sacrifício do indivíduo em prol da liberdade da sociedade, ou o inverso, não indicam a liberdade e muito menos a felicidade. Essas duas dimensões humanas são vividas pelo indivíduo, mas possuem uma conexão estreita com a humanidade, posto que passam pela ética ou pela moral, pelo particular e pelo universal. Elas não são conseqüências, mas princípios, finalidade da vida que deveriam nortear as ações morais. Se essas dimensões não estão presentes na atualidade, embora já tenham condições de ser realizadas, talvez seja necessário potencializar o indivíduo com bons encontros na tentativa de propiciar a reflexão e a realização de experiências, de tal modo que ele seja capaz de encontrar fissuras que possam indicar resistência.

## 2.2 A concretização e a promessa do ideário burguês de liberdade e de felicidade

O indivíduo que coloca seu objetivo supremo, sua felicidade, [nos] bens, se converte em escravo de homens e de coisas que se submetem a seu poder renunciando a liberdade. Esse fim exterior já atrofia os homens.

Herbert Marcuse

Na época burguesa, a liberdade e a felicidade apresentam modificações. Nesse contexto, a concepção grega de que alguns, como “profissão”, devem despendar sua existência com a provisão das necessidades vitais, ao passo que uma pequena parcela se dedica ao prazer, ou seja, que alguns, pelo nascimento são destinados ao trabalho enquanto outros, ao ócio, é substituída pela tese da universalidade da “cultura”, que prega a competição livre entre indivíduos como compradores e vendedores da força de trabalho (MARCUSE, 1997). A teologia prometia a felicidade eterna, embalada por quimeras conduzidas à custa da não-fruição cotidiana, ao passo que a sociedade burguesa reconhece a felicidade temporal. A burguesia, em sua controvérsia com o estoicismo, que é considerado severo, adota a reivindicação da felicidade incompatível com o idealismo e acessível à dor e à fruição: “nos consideramos tanto mais felizes quanto mais somos pessoas ou tanto mais digna a existência quanto mais nós sentimos a natureza” (MARCUSE, 1997, p. 101). Nesse contexto, a sensibilidade é promovida como algo que assemelha e aproxima os homens, fazendo com que o cálculo racional para uma boa vida não elimine mais as paixões, mas as negocie sob o signo do interesse: “essa razão, longe de ser ineficaz, faz contas” (CHAUÍ, 1997, p. 46).

Como fundamento abstrato da cultura, todos os indivíduos, independentemente de sexo, origem, posição no processo produtivo, são iguais e partilham todos os direitos. A igualdade abstrata é tida como igualdade efetiva<sup>43</sup> e respalda a suprema realização do homem, que é a efetivação das “pessoas livres e racionais [...] dotadas da mesma possibilidade de desenvolvimento e de realização de todas as forças” (MARCUSE, 1997, p. 102). Não se dispensa o “indivíduo do fardo de sua existência, mas também ninguém lhe prescreve o que pode e deve fazer”; assim, não há uma disposição mecânica da existência, mas tudo que se vive é gerado por si mesmo. O indivíduo burguês é o sujeito da práxis e é portador de uma nova exigência de felicidade. Ele não é mais um representante de universalidades superiores, mas uma “individualidade por si própria, cada indivíduo deve agora tomar em suas próprias

---

<sup>43</sup> Essa passagem era condição do domínio da burguesia, que dependia do apoio dos setores do proletariado rural e urbano em sua luta contra as potências feudais, mas apresentava suas contradições. Por um lado, esse caráter universal seria ameaçado se houvesse o avanço concreto; por outro, a burguesia não podia abandoná-lo sem se denunciar e proclamar abertamente aos setores dominados que, com referência à melhoria das condições de vida, tudo permanece como está para a maioria dos homens.

mãos o provimento de sua existência, a satisfação de suas exigências [...] sem as mediações feudais, políticas e da igreja” (MARCUSE, 1997, p. 97). Toda riqueza e toda pobreza provêm da própria pessoa e se refletem nela própria, de forma imediata, sem a mediação do céu e da terra.

Esse ideário de liberdade apresenta contradições e ambigüidades. Ele não é só ideologia, pois expressa uma situação de mudança efetiva das relações materiais de existência, uma nova forma de trabalho, mas também carrega a legitimação da forma vigente da existência, a tranquilidade em face do que existe e o adiamento ou desvio da satisfação. A burguesia realiza a autonomia concreta ao modificar as condições objetivas. Pode-se dizer que a simples reivindicação de uma existência feliz e a preocupação da realização da felicidade na história já são uma rebelião. A burguesia pinta a felicidade com cores vivas e, por isso, aprofunda o anseio por uma vida autêntica na raiz da vida burguesa. No entanto, ao mesmo tempo, ela também carrega a frustração causada por seu estado, a recordação daquilo que poderia existir. Essa contradição existe em virtude da igualdade nas condições concretas, terminar sendo

imediatamente suprimida, uma vez que na produção capitalista, a igualdade abstrata dos indivíduos se realiza como desigualdade concreta: só uma pequena parte dos homens dispõe do poder de compra necessário para adquirir as mercadorias exigidas para assegurar sua felicidade (MARCUSE, 1997, p. 97).

A burguesia fundamenta a exigência de uma nova liberdade social estabelecida por uma razão humana que confronta a eternidade da ordem divina com a crença no progresso. No entanto, como a razão não extrapola o interesse da burguesia em ascensão, oferece promessas com a cultura<sup>44</sup>, a qual, em seus traços essenciais, é idealista, pois responde às necessidades do indivíduo isolado com características humanitárias universais. Com a crescente riqueza social, que denota a possibilidade real de satisfação e, ao mesmo tempo, aumenta a miséria dos pobres na cidade e no campo, a exigência da felicidade converte-se: “em postulado e seu objeto, em uma idéia” e “a destinação do homem a quem se nega a satisfação universal no mundo material é hipostasiada como ideal” (MARCUSE, 1997, p. 98).

Se a fruição da felicidade só pode ser liberada sob forma idealizada da alma, isso termina suprimindo o sentido concreto de felicidade. Na sociedade burguesa, há racionalização e controle quando a liberdade está à vista, ao mesmo tempo em que ela não

---

<sup>44</sup> Para Marcuse (1997, p. 108), a cultura afirmativa foi a forma histórica em que se preservaram as necessidades dos homens que iam além da reprodução material da existência, pois “a cultura afirmativa protesta com a alma contra a reificação, mas termina sucumbindo a ela mesmo assim”, glorificando a resignação.

pode ser prometida abertamente, pois é negada à maioria: “A sociedade burguesa libertou os indivíduos, mas como pessoas que se mantêm sob controle. Desde o início a liberdade dependia da manutenção da coordenação da fruição” (MARCUSE, 1997, p. 114). Na nova ordem social, as pessoas são usadas mediatamente para a produção de mais-valia, ao mesmo tempo em que se considera absurdo os dominados utilizarem seu corpo como fonte ou meio de fruição. O contra-senso se realiza quando se considera a utilização dos corpos e da inteligência para o lucro uma afirmação natural da liberdade: “a coisificação na fábrica se tornaria um dever moral, mas a coisificação do corpo como instrumento de fruição se converteria em depravação, prostituição” (MARCUSE, 1997, p. 114-115). Dessa forma, concretiza-se uma liberdade abstrata em que a venda da força de trabalho deve acontecer com base em uma pseudodecisão individual. Essa liberdade deve manter-se pura para que se estabeleçam “limites à reificação cuja manutenção é vital para a perpetuação do sistema” (MARCUSE, 1997, p. 115).

Como o ideal não pode ser realizado, pois a fruição destruiria a pureza que precisa corresponder a ele na realidade efetiva desprovida de ideal dessa sociedade, sua função é de disciplina. Para que se tenha, pelo menos um pouco, a sensação da existência da felicidade, ela é reduzida a pequenos momentos efêmeros.

Num mundo de infelicidade, a felicidade sempre precisa ser um consolo: o consolo do instante belo na seqüência interminável da infelicidade. O prazer da felicidade é confinado no instante de um episódio. Mas o instante contém em si a amargura de seu desaparecimento. E no isolamento dos indivíduos solitários não existe ninguém com quem a felicidade própria estaria preservada após o desaparecimento do instante, ninguém que não fosse vítima da solidão (MARCUSE, 1997, p. 117).

Nesse caso, como a felicidade é transitória, ela não é permanente em nenhum sobrevivente. É como se a sua própria existência já antecipasse a sua morte; por isso, muitas pessoas necessitam eternizar o instante de felicidade para que ele possa ser suportado. O provisório precisa ser perpetuado como tal para tornar possível a percepção da felicidade. Em consequência disso, o indivíduo se mantém como ser social, adiando o que seria felicidade à custa de gratificações mínimas e efêmeras. Freud (1997a, p. 40) expressa bem esse contentamento ao afirmar que “a maioria dessas satisfações segue o modelo do ‘prazer barato’ louvado pela anedota: o prazer obtido ao se colocar a perna nua para fora das roupas de cama numa fria noite de inverno e recolhê-la novamente”.

O contentamento com a felicidade fortuita torna tolerável uma existência má fazendo dessa solução uma mera aparência.

O ideal perseguido pela pessoa abnegada, que subordina a si própria ao imperativo categórico de dever (esse ideal kantiano é apenas a reunião de todas as tendências afirmativas da cultura), é insensível em relação à felicidade; não pode despertar felicidade, nem consolo, uma vez que nunca existe uma satisfação no presente (MARCUSE, 1997, p. 118).

Para que o indivíduo possa, alguma vez, se submeter ao ideal de modo a acreditar reencontrar satisfeitos e realizados os seus anseios, o ideal deve ser provido da aparência de uma satisfação presente. Como diz Nietzsche (citado por MARCUSE, 1997, p. 119), “a felicidade da existência só é possível como felicidade da aparência”. Essa aparência gera efeito real, pois sofre uma transformação decisiva colocando-se a serviço do existente. Ela acaba obstruindo a “verdade” e se convertendo em meio de enquadramento, de “disciplinar o indivíduo liberto, ao qual a nova liberdade trouxera uma nova forma de servidão, de modo a suportar a ausência de liberdade da existência” (MARCUSE, 1997, p. 120).

O princípio do liberalismo conduziu ao conformismo por meio do princípio nivelador do comércio e das trocas, que manteve unida a sociedade liberalista. Em seu alvorecer, o liberalismo necessitou do desenvolvimento de pessoas independentes que estivessem preparadas para as eventualidades, pessoas que pensassem por si próprias. Mesmo que a independência do pensamento fosse até certo ponto uma ilusão, ele era suficientemente objetivo para servir aos interesses da sociedade em um determinado período. A oposição entre as possibilidades de uma vida mais rica, auxiliada justamente pelo pensamento moderno, e a pobre vida atual, impeliram o pensamento a desviar suas próprias conseqüências. Segundo Marcuse (1997, p.120-121), foi necessária uma educação secular para tornar tolerável o choque cotidianamente produzido, mas o enxerto da felicidade cultural na infelicidade amenizava a

pobreza e a enfermidade dessa vida em uma “sadia” capacidade para o trabalho. [...] O indivíduo, remetido a si mesmo, aprende a suportar e de certo modo até a amar seu isolamento. [...] A cultura afirmativa reproduz e glorifica em sua idéia de personalidade o isolamento e o empobrecimento social dos indivíduos.

É importante que o homem viva tão bem sua vida quanto possível, que tenha uma fruição que não viole a ordem existente. Como o espaço de realização externa é totalmente restrito, o indivíduo aprendeu a cobrar todas as exigências, em primeiro lugar, de si mesmo<sup>45</sup>. A alma tornou-se mais impertinente com o plano interior e mais condescendente com o plano exterior. Nesse caso, a personalidade, mesmo que tenha em sua idéia inicial a libertação

---

<sup>45</sup> A crença burguesa de que é suficiente pôr a consciência em ordem para que a sociedade fique ordenada constitui a própria essência da ideologia.

burguesa do indivíduo, fonte de todas as forças e propriedades para ser senhor do seu destino, não é mais fonte de conquista, mas de renúncia. A alma absorve, sob falsas formas “aquelas forças e necessidades que não puderam mais encontrar seu lugar no cotidiano” (MARCUSE, 1997, p. 113), ao passo que a vida mais feliz é representada por qualidades humanas, como bondade, alegria, verdade e solidariedade, que pertencem a um mundo superior e mais puro, e não pela liberação dos sentidos, que seria a liberação da fruição cotidiana.

Para transformar a miséria perpetuada socialmente em casos individuais curáveis, instiga-se a atmosfera da solidariedade, e “a insistência sobre a bondade é a maneira pela qual a sociedade confessa o sofrimento que ela causa: todos sabem que não podem mais, neste sistema, ajudar-se a si mesmos” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 141). Diante do sofrimento, a assistência surge em forma de solidariedade, de bondade ou de camaradagem, transformando a miséria perpetuada socialmente em ocorrências particulares.

Horkheimer e Adorno (1985, p. 98) assinalam que Sade e Nietzsche suspeitavam dos sentimentos elevados que nasciam da fraqueza, do infortúnio e da não realização da liberdade e da felicidade: “As deformações narcísicas da compaixão, como os sentimentos sublimes do filantropo e a arrogância moral do assistente social, são a confirmação interiorizada da diferença entre ricos e pobres”. Dessa forma, “a compaixão por todos os malformados e fracos que o cristianismo apregoou, longe de ser virtude se torna um vício, pois nos leva a interferir com uma desigualdade prescrita como natural, com uma mediação naturalizada” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 98). Quando o amor ao próximo é percebido como tendo a função de superar a injustiça, a compaixão acata a lei da alienação universal como algo inalterável que queria abrandar.

Enquanto o indivíduo não perturba o processo produtivo, sua idéia de autonomia ainda persiste (MARCUSE, 1997). No entanto, a situação altera-se na sociedade unidimensional, quando a mobilização privada do indivíduo já não é suficiente para a preservação da forma estabelecida do processo de trabalho, exigindo-se, em seu lugar, a mobilização total.

O mestre não diz mais: você pensará como eu ou morrerá. Ele diz: você é livre de não pensar como eu: sua vida, seus bens, tudo você há de conservar, mas de hoje em diante será um estrangeiro entre nós (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 125).

Nesse caso, a liberdade interior abstrata converte-se em liberdade exterior, quando o indivíduo é chamado a se inserir em uma falsa coletividade (raça, povo, solo) que tem uma

aparência real de satisfação igualmente abstrata que leva à renúncia e ao enquadramento no existente, ou seja, uma exteriorização que tem função idêntica à da interiorização.

A missão da mobilização total é a conversão da vida em energia, tal como se manifesta na economia, na técnica [...]. O culto heróico do Estado serve a uma ordem fundamentalmente idêntica da existência social. O indivíduo agora é inteiramente sacrificado à mesma. Se anteriormente a ascensão cultural deveria prover uma satisfação para o desejo pessoal de felicidade, agora a felicidade do indivíduo deve desaparecer na grandeza do povo. Se antes a cultura havia apaziguado a reivindicação de felicidade no plano da aparência real, agora deveria ensinar ao indivíduo que não lhe cabe sequer colocar uma reivindicação de felicidade para si (MARCUSE, 1997, p. 127).

O critério que norteia a vida em geral é calcado no padrão de vida do trabalhador, não no sentido de melhorá-la, transformá-la, mas de matá-la para ter acesso aos bens com valor próprio. A felicidade é calculada em termos de sua utilidade, de acordo com a ordem estabelecida. Ela é posta nos mesmos termos da relação entre chances de ganho e custos da perda e, desse modo, é vinculada diretamente à racionalidade econômica, ganhando um caráter utilitário que entra como despesa inevitável na contabilidade.

Se a modernidade revoga o sentido dos valores, substituindo-o por quanto custa um jovem, um idoso, um doente, cria-se uma sociedade que, para usar uma expressão de Espinosa (1994), não merece mais o nome de cidade, mas antes o de solidão. Assim constituído, o mundo fica dominado pela indiferença entre coisas, entre coisas e homens e entre homens.

Nesse contexto, o próprio sentimento é algo desfrutável e capitalizável, transformando-se em manifestação extra-humana, não-livre, que deve ser mimetizada para adaptação. A obstrução do desejo gera a permanente insatisfação dos indivíduos e, conseqüentemente, a busca desenfreada por momentos mínimos de prazer, além da complacência com a felicidade banal. Não tendo seu desejo realizado em um objeto discriminado, o indivíduo não tem referências e busca desenfreadamente aquilo que não sabe o que é, consumindo, de forma volúvel, “experiências”, o que o torna menos exigente, e como a expectativa de encontrar algo diferente não é realizada, mais frustrado.

Os indivíduos buscam acalmar-se na procura incessante e obsessiva de bens e encontram, no mercado, a estimulação do imaginário e da ânsia do consumo. Calcados em necessidades indistintas, procuram a felicidade em qualquer ocasião ou pretexto, sem decisão ponderada. É como se o desejo gerasse um desejo de segunda ordem: o de provar efetivamente vários desejos. Cria-se, então, uma motivação narcisista que faz com que cada um seja incapaz de distinguir adequadamente a diferença entre a projeção dos próprios desejos e a realidade que o objeto apresenta.

Esse desejo aquisitivo estende-se para o consumo de algo que indique “felicidade”. Conduzindo o desejo a metas facilmente alcançáveis, ou projetando no infinito a espera pela felicidade celeste como recompensa dos sofrimentos e das privações, essa política moderna de afetividade<sup>46</sup> organiza modos aceitáveis de comportamento. Atormentadas por paixões contrastantes, as pessoas sentem, ao mesmo tempo, a necessidade de ser guiadas e de permanecer “livres” e não conseguem discriminar nem os outros nem a si mesmas, resultando em uma renúncia do pensamento autônomo (BODEI, 1995).

A análise do surgimento e da decadência das concepções de liberdade e de felicidade burguesa amplia as bases necessárias para a problematização do que sejam essas duas dimensões, e também para o entendimento de como, na sociedade contemporânea, cada vez mais elas se encontram reduzidas e direcionadas pela racionalidade do trabalho, que é pautada pela produtividade e pelo consumo. O tópico que se segue faz o arremate dos elementos apresentados e indica alguns cuidados que devem ser tomados quando se quer avaliar a existência ou não da liberdade e da felicidade.

### **2.3 A problemática sobre a existência ou não da liberdade e da felicidade**

A liberdade positiva é um conceito aporético pensado para conservar a ansiedade do espiritual frente ao nominalismo e ao cientificismo.

Theodor Adorno

Para Adorno (1984), tanto o conhecimento científico quanto a filosofia apresentam limitações na problematização do tema da liberdade. Como segue determinados métodos e regras que delimitam o que é digno de atenção, a ciência exata prioriza os meios sobre os fins, concentra-se em leis e em formas comprovadas de experiência, descartando, com a justificativa de que apresentam um caráter leigo ou pré-científico, quaisquer dados que se distanciem dos signos reconhecidos e que apresentem diferenças em relação ao padrão estabelecido.

O pensamento científico, com sua regulamentação universal, exterioriza a violência em forma de procedimento e, desse modo, termina, até sem querer, aliado ao determinismo

---

<sup>46</sup> Política de afetividade é um conceito criado por Sawaia (2003a; 2003b) para delimitar melhor o uso dos afetos em prol da dominação. Essas políticas objetivam conduzir a subjetividade para a manutenção da ordem. Prometendo uma vida plena e saudável, influenciam a vitalidade do corpo e da mente, sendo vendidas, compradas, disciplinadas e gerenciadas por regimes de práticas diárias e flexíveis que geram e mantêm hierarquias brutais e, conseqüentemente, a dominação.

privando o indivíduo da reflexão. A própria psicologia, ao apropriar-se da filosofia, transforma as afirmações tidas como filosóficas sobre o livre arbítrio em declamações e obrigações. Dessa forma, a posição ante o dilema liberdade–determinismo acaba ou em mãos de uma arbitrária “irracionalidade”, que oscila entre observações isoladas, totalmente empíricas, generalidades dogmáticas, ou na delimitação de estágios que categorizam o comportamento moral, tornando-a cúmplice da ordem dominante.

A filosofia, por sua vez, ao colocar-se em abstrata oposição ao cientificismo, também não auxilia a discussão sobre a liberdade. Adorno (1984) critica a grande filosofia do século XVII, que se dedica a fundamentar a liberdade ao dirigir-se contra a antiga opressão, com uma racionalidade que se distancia da empiria e apresenta uma falta de clareza e de precisão, ou seja, uma vagueza, que fomenta a dominação. Nesse contexto, a liberdade inteligível dos indivíduos é engrandecida para poder pedir contas ao empírico particular.

Segundo a doutrina da filosofia idealista, tudo o que é deve ser fundamentalmente pensamento, e pensamento do absoluto; portanto, tudo o que é deve ser livre. Essa forma pura de pensamento não propicia a liberdade, pois exerce coibição para o pensado e para o pensante. Ao ter a intenção de apaziguar a consciência sobre o fato de que os pensamentos não têm nada de livre e que geralmente se acomodam às constelações do poder, esse raciocínio não realiza a compreensão dos homens de carne e osso e termina como aliado da prática repressiva. Isso faz com que a liberdade perca ainda mais a sua força e se distancie de sua compreensão genuína. Pode-se constatar essa situação ao observar as “escolhas” reais, pois é o sujeito empírico quem toma a decisão e não o puro e transcendental “eu penso”. O intento de localizar no sujeito a questão do livre arbítrio separa indivíduo e sociedade, fazendo com que a falta de liberdade seja atribuída a uma causalidade psíquica, fechada em si mesma e buscada, portanto, no isolamento do indivíduo.

Essa liberdade interior revela-se frágil e é desbancada em seu próprio reino pela neurose. A neurose obsessiva é um exemplo daquilo que se impõe no campo da própria imanência como uma atuação que se experimenta como estranha ao Eu, mostrando a destruição da cômoda imagem: livre por dentro, submetido por fora. As neuroses demonstram ao Eu a sua falta de liberdade ali onde fracassa o seu domínio sobre a natureza interna e quando o Eu não se reconhece. Esse modelo de liberdade imprime a dominação pessoal e, depois de interiorizada, a dominação sobre todo o conteúdo concreto, mantendo o absolutismo da dominação.

O conhecimento sustentado pelo nominalismo também partilha dessa forma de tratar a liberdade como algo abstrato e distante, ao relegar as oposições objetivas e encobrir as contradições a ponto de negá-las. Essa abstração afeta o conteúdo porque elimina do sujeito o que não corresponde ao conceito puro. Nessa concepção, a liberdade faz com que a tendência social objetiva não necessite se esforçar para desbancá-la, sendo facilmente contestada pela mais elementar das realidades. Para Adorno (1984, p. 212), “modelar os conceitos guiando-se pelo modelo de uma filosofia subjetiva da imanência supõe tacitamente que vontade e liberdade estão estruturadas monadologicamente”<sup>47</sup>. Nesse caso, em vez de falar do fetichismo conceitual da vontade ou da liberdade, descrevem-se e classificam-se os comportamentos dos homens em diversas situações. No entanto, é certo que a contradição entre o homem concreto e a liberdade ideal não pode ser eliminada pelo conceito, mas requer a auto-reflexão do pensamento.

Segundo Adorno (1984, p. 234), “a abstração da liberdade faz desaparecer no sujeito o que se opõe a ela, ou seja, faz dissipar tudo aquilo que o sujeito possa apontar como objetividade”. Ao usar conceitos arbitrários, valores supostamente concretos carregados de normas eternas que imprimem uma aparência de concretização, reduz-se a liberdade à completa abstração, perdendo-se a relação entre a objetividade e a subjetividade. O despreendimento do que é prévio em termos de objetividade transforma os homens reais em abstratos e realiza o impessoal como anonimato. Essa estratégia é usada na sociedade capitalista quando os homens são chamados a se incluir no sistema funcional.

Nesse contexto, faltam, no núcleo do sujeito, as condições objetivas que devem ser negadas para que a dominação não seja incondicional, pois “quanto mais o indivíduo perde a consciência de si mesmo, mais aumenta a despersonalização” (ADORNO, 1984, p. 277). “O personalismo ético é tão incapaz de reflexão sobre a sociedade como sobre a pessoa. Uma vez que o particular tem se retirado por completo do universal, ele é incapaz de constituir qualquer universal” (ADORNO, 1984, p. 274). A pessoa como absoluto nega a universalidade, cujo sentido deveria ser apreendido dela. A debilidade consumada do Eu é a transição do sujeito a uma conduta passiva e atomística como, por exemplo, a dos reflexos. Assim, a possibilidade de autonomia não reside no que há de pessoal nos indivíduos, mas no que os distingue da existência proclamada pela sociedade totalitária, já que nessa sociedade todos são iguais. Percebe-se, então, que o caráter inteligível, com sua vagueza, seculariza

---

<sup>47</sup> Todas as citações literais do livro *Dialética negativa* (ADORNO, 1984) foram traduzidas do original em espanhol pela própria autora desta tese.

tacitamente a explícita doutrina teológica do “irracionalismo” da predestinação. Aquilo que, em outros tempos, foi considerado predestinação, segundo decisão divina, pode continuar a ser concebido como tal por uma razão calcada no subjetivismo.

A resposta acerca da existência ou não da liberdade também não pode assumir como referência apenas o sujeito empírico<sup>48</sup>, pois ele carece da “prioridade ontológica”. Nesse contexto, a integração social chega aos sujeitos como se fosse irresistível. Investigar a liberdade apenas pela empiria, pela realização dos interesses dos sujeitos no cotidiano, provoca a indiferença ante a liberdade como conceito e, inclusive, como manifestação na existência, fazendo com que a invocação da liberdade soe como retórica.

Essas ponderações levam ao embate entre liberdade útil e necessária à provisão cotidiana da vida e à liberdade descrita na teoria pura. Para resolver esse impasse, deve ser considerada a mediação entre sujeito e objeto, pois o sujeito é mediado pelo objeto, e o objeto, pelo sujeito, posto que, “do mesmo modo que o ser é mediado pelo conceito e por esta via pelo sujeito, de modo igual, inversamente, o sujeito é mediado pelo mundo em que vive” (ADORNO, 1984, p. 127).

A apreensão do objeto, por um lado, não pode prescindir de uma formação conceitual e por outro, jamais é possível captá-lo de modo direto e imediato, apenas com os dados dos sentidos, como propugna o positivismo. Não é possível pensar em liberdade com base meramente no sujeito empírico e, ao mesmo tempo, o sujeito é também mediado pelo objeto, de sorte que nenhuma formação conceitual deixa de ser referida e condicionada pela existência real. Desse modo, é fundamental avaliar as mediações recíprocas no plano do universal e do singular.

Adorno (1984) aborda o tema liberdade no interior da discussão sobre a filosofia da moral<sup>49</sup> ou, como muitos filósofos nomeiam, da ética. Essa vinculação é realizada porque a

---

<sup>48</sup> Adorno (1984) afirma que o behaviorismo representa essa tendência, pois, ao traduzir todas as determinações do Eu a reações particulares termina solidificando-as. O método que prima pela observação realiza a descrição e a dependência passiva à situação dada. Assim, a interação entre sujeito e objeto é escamoteada *a priori*, ficando excluídas do processo de análise as condições históricas e sociais que determinam os comportamentos do sujeito. Isso indica, pelo método, a presença da ideologia da adaptação, significando que a objetivação dos homens, que não é refletida, realiza a propagação da dominação. Esse método, além de comportar-se serviçalmente com a marcha do mundo, retira os homens, agora teoricamente, do costume da reflexão sobre suas determinações.

<sup>49</sup> Adorno prefere o termo moral ao termo ética, mesmo que o primeiro tenha implicações restritivas e repressivas na esfera da sexualidade, pois embora o segundo seja benquisto, carregava uma tendência ontologizante, principalmente nos anos 50, por fazer referência a uma índole a ser encontrada, uma qualidade do ser humano sem conexão com a realidade. Ao usar o termo moral, Adorno tenta evitar reproduzir limitações do discurso sobre a moral (ênfase no teor repressivo ou nas denúncias à racionalidade moral burguesa), quando relaciona a ordem moral com a razão e discute as ambivalências das categorias morais (SCHWEPPENHÄUSER, 2003).

apreensão sobre a existência ou não da liberdade depende da justiça, do castigo, enfim, do que a tradição filosófica chamou de moral ou ética. Ele não segue uma fundamentação idealista de uma nova positividade da liberdade, nem implementa uma moralidade substancial, mas realiza a negação da negação, no sentido formulado por Marx. Isso significa negar a negação da filosofia moral tradicional, na sua forma idealístico-abstrata, para que a filosofia moral possa ser negada ao mesmo tempo em que é mantida, pois

cada máxima ética formulada positivamente, independentemente de se relacionar pelo conteúdo com a vida boa, ou formalmente com a ação correta, deve dar meia-volta diante da realidade histórica catastrófica que se manifestou em Auschwitz (SCHWEPPEHÄUSER, 2003, p. 408).

De acordo com Adorno (1984), Kant deu-se conta da correlação entre lei e liberdade em seu tempo histórico e a expressou em sua ética ao alertar que o homem não estava somente atado por seu dever às leis, mas que estava sujeito à sua própria legislação, que estava obrigado apenas a construir em conformidade com sua própria vontade legisladora e que essa vontade estava articulada ao universal. No entanto, para Adorno (1984) essa contribuição não é isenta de críticas, pois a ênfase no indivíduo foi, ao mesmo tempo, hipostasiada quando se ignorou a sua mediação heterônoma real. Dessa forma, a liberdade, por não se ater aos dados, resigna-se ao interiorismo, à experiência subjetiva isolada, sem confronto real com as condições objetivas e apresentando fragilidade. Exatamente por ter havido o movimento de surgimento e de desaparecimento do indivíduo livre e feliz, Adorno considera importante “compreender como a ideologia liberal da liberdade formal das relações de troca na sociedade mercantil, vence até a morte, ou como, de forma derrotista, introduz sua própria queda, antes mesmo de ela ser testada compreensivamente e permanentemente na sociedade real” (SCHWEPPEHÄUSER, 2003, p. 404).

O diálogo com Kant propicia a discussão de alguns elementos fundamentais para conceber a liberdade. Inicialmente, a liberdade só pode ser conquistada e sustentada por um indivíduo que exerça uma razão não-instrumental, uma razão que seja definidora dos princípios que alguém formula para si mesmo, e das leis não-relativas que conduzam à ação de cada homem como ser universal. As máximas<sup>50</sup> originadas da razão, que determinam o procedimento a ser executado pelo homem, devem estar em conformidade com a lei universal e devem se tornar orientação de toda a humanidade. Nesse processo, a humanidade é concebida como a responsável pela constituição do indivíduo, e o indivíduo não é somente

---

<sup>50</sup> Segundo Abbagnano (2003), máxima é um princípio subjetivo da vontade, da lei, que é o princípio objetivo universal de conduta.

uma função do processo, mas representante da espécie socializada, o homem. A humanidade é uma idéia reguladora e não uma soma de todos os homens. O homem revela a liberdade quando é inteligível, quando não fica submetido apenas ao mundo sensível, quando se guia por leis universais que não são empíricas, mas se fundam nessa razão.

Apesar das diversas críticas que podem surgir a respeito da primazia da razão, a própria tematização dela já mostra que pode ir além da sua justificativa imediata: a autoconservação. Quando reclama que a razão tem a necessidade interna de responder a questões distantes do mundo empírico, tais como a existência de Deus, a imortalidade da alma e a liberdade, Kant alerta para uma complexidade que vai além do imediatismo do cotidiano. A autonomia da razão, para o filósofo, pressupõe que “cada indivíduo deva julgar aquilo que se propõe como algo a ser racional para ele e para a coletividade, dar-lhe uma defesa frente aos interesses particulares que se dão em nome da sociedade” (CROCHÍK, 1995, p. 57).

A razão requerida distancia-se do conceito predominante atual, baseado no pensamento subjetivo, reduzido à pura forma e, portanto, objetivado potencialmente pela validade das formas lógicas. Nessa razão, a idéia de “bem” encarregada de dirigir a vontade obedece à consciência coisificada e à aceitação social, pois é aprovada após a lei moral. Seguindo esse caminho, tanto o bem quanto o mal passam da universalidade moral à sociedade. É como se a lei que favorece a felicidade dos demais não fosse fundamento de determinação da vontade pura, não surgisse do suposto de que é um objeto para o arbítrio de cada um, mas uma mera forma legal pela qual o Eu limita a sua própria felicidade para proporcionar a universalidade de uma lei e fazê-la adequada à pura razão prática. Porém, se não realiza a reflexão sobre o bem ou o mal de uma ação, a razão faz com que o juízo seja entregue às coações da sociedade empírica e transforme categorias, como nobre e certo, em mera ideologia burguesa. Com esse movimento, a liberdade é usurpada pela tarefa formal da integração, *a priori* nada formal, mas concreta, pois se revela no domínio sedimentado da natureza interior, que é reificada.

A liberdade necessariamente passa pelo universal<sup>51</sup> e pelo particular, isto é, abrange os “interesses particulares e a pretensão de felicidade, em concordância com os interesses objetivos, originando certas normas para o gênero humano” (SCHWEPPEHÄUSER, 2003,

---

<sup>51</sup> Kant chega ao conceito de universalidade a partir da pluralidade dos sujeitos e logo o autonomiza como objetividade lógica da razão, em que desaparecem todos os sujeitos particulares e, aparentemente, a subjetividade como tal. Nessa elaboração, encontram-se confusamente encadeados fatores antagônicos: a coação heterônoma e a idéia de uma solidariedade superior aos interesses particulares. Seguindo esse caminho, a sociedade repressiva reproduz, na consciência, o contrário da liberdade (ADORNO, 1984).

p. 396). Essa relação está exposta no imperativo categórico kantiano, segundo o qual a pessoa deve agir de tal modo que exerça a humanidade, tanto em sua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre como um fim e nunca como um meio. No entanto, não adianta invocar a universalidade ou a particularidade se a outra dimensão foi alienada.

A ausência da articulação entre o universal e o particular apresenta-se em organizações sociais que não realizam a liberdade. Em sociedades nas quais os interesses particulares não se colocam como interesses gerais, a confusão entre a vinculação particular–universal é estimulada. O perigo de ignorar as diferenças entre essas duas dimensões é que, na realidade social, os opostos terminam confundindo-se, um assumindo a característica do outro e se orientando pelo mercado, o que indica a heteronomia social ainda não superada e, por isso, importante de ser decifrada. A ênfase à particularidade permite, por sua vez, a possibilidade de ser feliz em meio à desgraça e a tragédias ocorridas ou iminentes. Entretanto, é certo que não se pode desfrutar de verdade do espírito com uma felicidade obrigada a penetrar no próprio nada, no tempo medido. Nesse caso, “onde a felicidade dá sinais de vida se encontra minada subjetivamente” (ADORNO, 1984, p. 244).

Pode-se perceber que a moral, em sua relação com a liberdade, apresenta, concomitantemente, elementos emancipatórios e repressivos. Se não existisse o conceito de liberdade, não haveria o conceito de preceitos morais e, nesse caso, a vida humanamente digna seria impensável, o que “significa que a reflexão moral tanto fundamenta quanto reduz a liberdade de ação do indivíduo” (SCHWEPPENHÄUSER, 2003, p. 399). Trata-se de uma aporética<sup>52</sup> situação de contradição da moral:

por um lado, ela conduz os homens para a responsabilidade, atribui-lhes a liberdade de ação que eles não teriam de outro modo, por outro lado, a moral, na condição de crítica do agir existente do homem é, ao mesmo tempo, “representante” de uma liberdade que ainda está por vir (SCHWEPPENHÄUSER, 2003, p. 399-400).

Segundo Adorno (1984), quando Kant expressa as teses de que a vontade é livre e de que ela não é livre, ele mostra uma antinomia<sup>53</sup> que não carece por completo de verdade. A vontade não segue a causalidade natural, mas as leis da razão. Nesse sentido, como princípio moral, ela não pode ser meio para a aquisição de algo ou para chegar a um fim, mas deve ser fim em si mesma. A vontade é autônoma, pois como princípio sintético do Eu, assume

---

<sup>52</sup> Dificuldade de ordem racional que põe em evidência os aspectos do fenômeno que não são compreendidos e que, por isso, constituem “aporias” naturais. “Aporia” é uma dificuldade inerente a um raciocínio, uma dúvida objetiva de um raciocínio ou da conclusão a que leva um raciocínio (ABBAGNANO, 2003).

<sup>53</sup> Segundo Abbagnano (2003), a palavra antinomia significa propriamente conflito de leis, mas foi ampliada por Kant para indicar o conflito em que a razão se encontra consigo mesma, em virtude dos seus próprios procedimentos.

atitudes ante os fenômenos e é a substância da liberdade, a unidade característica de todos os atos que são livres.

No momento em que a vontade é subordinada à razão, em que a objetivação dos impulsos singulares em forma de vontade sintetizante é uma sublimação, isto é, no momento em que é desvio do objetivo primário do impulso que fica deslocado e assumido, ela se vincula a algo. O Eu que detém a razão, e que deve se realizar, não é imediato, mas mediado, produzido. Em termos psicanalíticos, ele é derivado da difusa energia da libido, o que significa que não somente os conteúdos específicos da lei moral, mas também sua forma supostamente pura e imperativa referem-se constitutivamente à existência possível. Nesse caso, não é adequada a idéia de que a vontade é desvinculada das experiências reais. Atualmente, então, isso é quase impossível, pois cada vez mais “as existências pressupõem a internalização da repressão e a formação de um Eu idêntico a si mesmo que é absolutizado como condição necessária da moralidade” (ADORNO, 1984, p. 270).

Para Adorno (1984, p. 242), “uma vontade arrancada da razão e declarada fim em si mesma está tão disposta ao crime, como todos os ideais que se rebelam contra a razão”. Quanto mais a razão se afasta da análise da trama da sociedade, tanto menor a garantia de que haverá qualquer decisão particular de ser justa moralmente ou livre, pois o indivíduo faz parte da sociedade. Sem sociedade, não há consciência do Eu e, da mesma forma, não existe sociedade fora dos indivíduos. Os postulados da razão prática que transcendem o sujeito – Deus, liberdade e imortalidade – implicam a sociedade e não podem ser concebidos sem essa dimensão.

A liberdade supõe o ser conseqüente e a compreensão de que a espontaneidade está subordinada à razão, que analisa o difuso da natureza e a pluralidade do diferente. Conforme Adorno (1984), quando Kant define a liberdade como ação baseada na razão e não como reação, indica que a liberdade obedece a leis, que as ações livres procedem por normas. Ao sugerir que a liberdade não é uma ação desregrada e sem vínculo com a moral, Kant também possibilita a defesa ferrenha da hipótese intolerável de que não se conhece liberdade sem que se admita a lei e sem que haja total identificação com ela. Essa última afirmação é perigosa, pois muitos acreditam que a liberdade só pode ser exercida na completa submissão às leis e, em conseqüência, elas são totalmente incorporadas sem reflexão. Em decorrência da própria relação que a liberdade mantém com a moral, alguns tentam resolver a ambivalência desta por meio da definição exata e da classificação lógica das leis ou, para não perder a idéia de liberdade, em vista da violência concreta e imediata, ancora-a na pessoa como um bem

indestrutível, condenando-a à esfera da vida privada, uma vez que se vive em uma sociedade individualista<sup>54</sup>, que reduz a compreensão da moral e da liberdade.

Outro ponto interessante para refletir acerca da possibilidade ou não da liberdade se refere à conexão que ela estabelece com a existência da vontade autônoma, que segue a causalidade dos seres racionais. Para que os atos volitivos sejam autônomos e não careçam da análise de suas conseqüências, é necessário que eles sigam o nexos causal. Essa causalidade não brota unicamente dos objetos, pois “uma causalidade que se fecha rigorosamente no interior dos objetos, fica reduzida à sua própria casca” (ADORNO, 1984, p. 247), mas da necessidade subjetiva do pensamento.

O sujeito deve pensar de forma causal e, assim, seguir o princípio causal na análise dos constituintes e do constituído. A liberdade converte-se em uma propriedade da causalidade dos sujeitos reais, já que o indivíduo se sobrepõe ao dado, fazendo a análise das causas materiais, do empírico e do imediato. Nesse raciocínio, a liberdade seria a propriedade pela qual a causalidade pode ser eficiente.

No entanto, quando se atribui à razão pura a total responsabilidade pela leitura da causalidade, acontece a redução da relação entre sujeito e objeto. Quando a causalidade, ao buscar a determinação das coisas, não renuncia à pretensão de totalidade e se alia ao princípio da subjetividade, termina realizando a unidade indistinta da pura subjetividade. Nesse sentido, a causa cognocente é projetada sobre os objetos como causa eficiente, isto é, a razão projeta seu próprio princípio de unidade aos objetos e logo os faz passar pelo conhecimento que tem deles. Com esse movimento, o sujeito é afirmado sem se confundir com o objeto, e as categorias do conhecimento se convertem em um para si do sujeito. Nesse caso, a liberdade só é reconhecida quando segue a causalidade<sup>55</sup> determinada pela razão pura, e ela é a identidade que ignora o diferente.

Dessa forma, a equivalência entre liberdade e pura razão prática produtora de seus objetos para si mesma não se ocupa dos objetos para conhecê-los, mas de sua própria

---

<sup>54</sup> Para Adorno (1984), tanto o individualismo quanto o coletivismo complementam-se mutuamente. A forma com que o coletivismo é imposto como submissão do indivíduo à sociedade nos países que recebem o nome de socialistas também revela a mentira da pretensão da liberdade e consolida o antagonismo. De acordo com o autor, as supostas democracias populares não fazem mais que prolongar a frieza com seu governo autoritário e indiferente às necessidades do sujeito.

<sup>55</sup> Conforme Adorno (1984), a causalidade era protegida do empirismo porque se acreditava que o conhecimento organizado cientificamente precisava supô-la para ser possível, e o idealismo não possui melhores argumentos. O esforço de converter a causalidade, como necessidade mental subjetiva, à condição constitutiva da objetividade foi, como a negação empirista, pouco convincente. A absoluta existência da causa como secularização do livre ato criado por Deus, demonstrada na tese da terceira antinomia de Kant, tem um ar cartesiano que ressalta a validade de uma idéia que tem o intuito simplesmente de cumprir com o método.

faculdade para torná-los reais. A totalidade do conhecimento é equiparada tacitamente à verdade, a qual é definida na identidade de sujeito e objeto que expõe uma lógica formal, ausente de contradição que enaltece a forma obrigatória perante o conteúdo. Contudo, não existe positividade quando a liberdade é configurada segundo o princípio de identidade: “a liberdade subjetiva é esquizofrênica e, por conseguinte, devastadora; ela é quem de verdade entrega os homens à escravidão da natureza” (ADORNO, 1984, p. 241).

O princípio da identidade do sujeito é assustador por ser interiorização do princípio social. Esse é o motivo pelo qual o determinismo segue prevalecendo sobre a liberdade nos sujeitos reais. No momento em que se realiza a separação rigorosa do que é e do que deve ser, e em que se fala dos seres com consciência acorrentada, atribui-se à própria pessoa o engano sobre a liberdade, terminando por perpetuar o determinismo psicológico que dispensa o juízo: “a pura concepção de homem meramente buscada em sua própria racionalidade desnuda de todo conteúdo empírico obstrui o juízo racional sobre a causa de seu êxito ou fracasso” (ADORNO, 1984, p. 292). Não se pode esquecer que a instância em que está ancorado o caráter inteligível, a razão pura, considerada irreduzível, em vez de ser condicionante absoluto, faz-se também condicionada. Por isso, situada fora do tempo como um absoluto, é muito mais “irracional” do que a doutrina da criação, o que alia a idéia de liberdade à dominação. Ao ser uma realidade irreduzível, o caráter inteligível duplica, no conceito, a segunda natureza que a sociedade determinou e, por isso, também é determinista.

A tese do determinismo prolonga metafisicamente a hegemonia do dado que se declara imutável e se comporta como se a desumanização fosse a condição humana. A incompatibilidade de qualquer juízo ético universal com esse determinismo, porém, não se deve à inconseqüência da mente, mas a um antagonismo objetivo, o que significa que qualquer patologia individual deve ser entendida no elo que estabelece com a sociedade: “a conseqüência socialmente irracional se torna também individualmente irracional. Nesse sentido, as neuroses seriam de fato dedutíveis, quanto à sua forma, da estrutura de uma sociedade a qual não podem ser suprimidas<sup>56</sup>” (ADORNO, 1986a, p. 49-50). Cada sociedade imprime a regressão de que necessita. Portanto, qualquer personalidade perversa não deve ser apreendida equivocadamente como natureza e como dado imutável, mas como resultado de uma formação.

---

<sup>56</sup> Todas as citações literais do texto *Acerca de la relación entre Sociología y Psicología* (ADORNO, 1986a) foram traduzidas do original em espanhol pela própria autora da tese.

Sem acreditar nisso, diante de indivíduos que cometem atrocidades, muitos defendem a pena de morte como modo de justiça afirmando que a absolvição seria a plena injustiça. Com essa postura, não refletem que o duplo castigo é contagiado pelo princípio da violência permanente e que apenas a resistência contra a violência é que faz humanidade. Pode-se dizer que o aspecto repressivo celebra, na necessidade do castigo, triunfo total. Segundo Adorno (1984), quando a ética kantiana combina a doutrina dogmática do livre arbítrio com a necessidade de castigar duramente as condições empíricas sem entendê-las, compartilha com os traços coercitivos<sup>57</sup>. Nesse caso, os conceitos (lei, exigência, respeito, dever) que são desenvolvidos em honra da liberdade, terminam se constituindo acima dos próprios homens e, por isso, são repressivos<sup>58</sup>, fazendo com que a causalidade que procede da liberdade a converta em obediência.

A causalidade<sup>59</sup> não deve ser considerada uma cadeia de decisões que se desenrola com regularidade, como algo que é verdadeiro se não houver motivações do sujeito, pois há imprevistos que fazem com que a consciência tenha estranheza de si mesma. Portanto, não há como conceber a intervenção do espírito puro. A própria infinidade de entrelaçamentos torna impossível, já em princípio, a formulação de claras cadeias causais. Ao tratar a relação causal como um princípio, ignora-se o princípio do emaranhamento, da contradição. Tal descuido é condicionado pelo deslocamento da causalidade para o sujeito transcendental e, como pura forma da legalidade, a causalidade se reduz a uma dimensão<sup>60</sup>. Se a causalidade é a verdadeira unidade na pluralidade, ela termina perdendo-se. Pode-se dizer que o capitalismo representa esse sistema e sua medida é a integração, a interdependência universal de todos os fatores que deixa a causalidade para trás. Em uma sociedade monolítica, tornou-se inútil buscar o que pode ser a causa que foi retraída à totalidade como se fosse inapreensível.

---

<sup>57</sup> Mesmo que Kant declare repugnância ao raciocínio que pesa os prós e os contras, o mesmo tema reaparece na oposição entre merecimento e prêmio. Partindo dessa idéia, a sociedade da troca, fundamentada na equivalência, não seria suprimida, mas se consumaria.

<sup>58</sup> A manifestação repressiva kantiana expressa o medo da anarquia que, anos depois, afligiu a consciência burguesa: “Kant deixa transparecer o horror burguês com relação à anarquia quando enaltece as leis constantes” (ADORNO, 1984, p. 249), o que, para ele, seria a falta de rota, uma causalidade incondicionada e, por isso, cega. Da mesma forma, quando afirma que a liberdade (independência) a respeito das leis da natureza libera da coação, demonstra repugnância de burguês consciente de si mesmo ante toda tutela. Em sua defesa às leis da ordem, oculta a dicotomia sociológica que Comte estabeleceria mais tarde entre as leis do progresso e as leis da ordem e, então, defende as leis da ordem por esperar que controlem o progresso. Essa ocultação estava presente na burguesia, antes mesmo de ela começar a temer o proletariado industrial, ao combinar a economia de Smith, que faz apologia à ordem, uma ordem em que uma mão invisível cuida do mendigo e do rei, com a idéia de livres competidores que devem se esforçar.

<sup>59</sup> Kant aceitou a redução de cada situação à sua causa como um método inquestionável da razão.

<sup>60</sup> Para Adorno (1984), a categoria interação surge como esforço adicional na tentativa de remediar a falta, a impossibilidade, que já está inserida na crise da causalidade.

O desaparecimento da causalidade não anuncia, tampouco, o reino da liberdade, pois a dependência reproduz-se na total interdependência. Nesse processo, há o distanciamento da conexão íntima entre os fenômenos e acontece a conversão da causalidade à mera relação sucessiva de fatos e à perda da capacidade da reflexão. Nessa trama complicada da sociedade universalmente socializada, tudo parece ter a mesma distância do centro, o que gera o hábito de reduzir uma situação particular a outra (ADORNO, 1984). Nesse caso, a crítica deve mostrar, inicialmente, até que ponto a base se converteu em sua própria superestrutura. Atualmente, já não se requer a dedução de uma ideologia autônoma dotada de uma específica pretensão de verdade com base em suas condições causais. À medida que desaparece a possibilidade de liberdade, a validade da causalidade desfaz-se. A liberdade sequer se atreve a apresentar-se como ideologia complementar. Ela só existe, e bem debilmente, na superestrutura: “Os dirigentes que, entretanto, chegaram também a dispor com mão firme da ideologia concedem, já como técnicos da propaganda, pouco atrativo à liberdade” (ADORNO, 1984, p. 272). O “mundo como é se converte na única ideologia e os homens em suas partes integrantes” (ADORNO, 1984, p. 272) e esse é o sintoma da sociedade abertamente “irracional”, que já era no fundo, faz tempo, em seus fins.

Para Adorno (1984), considerar a liberdade algo positivo, estabelecido como dado ou como inevitável, significa convertê-la no contrário de si mesma. Ao dizer que livre é aquilo que se submete ao Eu, Kant ignora que esse Eu já é submetido à causalidade, determinado pelo externo e constituído em relação com o social, o que indica que atribuir liberdade, no sentido pleno da palavra, a crianças, é equivocado. É anacrônico falar de liberdade real ou exigida antes de o indivíduo formar-se, pois ele não é somente biológico, mas constituído como único pela reflexão sobre si mesmo; portanto, não se pode falar de causalidade livre na primeira infância. É um disparate atestar em bebês, cuja razão ainda está em formação, a autonomia que corresponde à razão madura. Ao retroceder a responsabilidade moral de cada ação do adulto à sua obscura pré-história, o “irresponsável” menor de idade resulta castigado com uma pedagogia imoral, em nome da livre responsabilidade.

Se a causalidade é um contra-senso como princípio mental subjetivo, ao mesmo tempo é impossível conhecer sem ela. Desse modo, devem-se buscar componentes que não sejam, em si, mentais. A reflexão sobre a causalidade insinua a idéia de liberdade como possibilidade de diferença. Quando a causalidade é objetiva e subjetivamente o feitiço da natureza dominada, que tem como fundamento a identidade que, como princípio espiritual, é o reflexo

da dominação real sobre a natureza, a reflexão sobre ela pode trazer à tona sua própria naturalidade bárbara como causa do feitiço.

Caso o sujeito se dê conta do seu componente de igualdade com a natureza, deixará de igualá-la só a si mesmo. Esse movimento tenta dissolver o que se reveste em ofuscação e realização inconsciente heterônoma: “Uma objetividade considerada como o resíduo que fica atrás do sujeito é um remendo, um esquema, inconsciente de si mesmo. É como se a causalidade mimetizasse o pensamento” (ADORNO, 1984, p. 268). A psicologia “já demonstrou concretamente que a auto-experiência não somente pode enganar, mas que necessariamente o faz” (ADORNO, 1984, p. 167).

A definição da liberdade não pode ser baseada apenas na função meramente intelectual, escamoteando o que é espontâneo, pois assim produz uma práxis baseada em uma lógica racional impermeabilizada contra si mesma. Qualquer reflexão séria sobre a liberdade deve assimilar o empírico. Quanto mais objetiva a causalidade, tanto maior é a possibilidade de liberdade. No momento em que a razão é objetivada como faculdade hipotética, em meio ao mundo empírico dos dados, não pode ser separada da sociedade, o que significa que a constituição dos objetos faz parte dos juízos práticos e, portanto, a razão deve referir-se ao exterior. Nesse sentido, as condições experimentais de pensamento não podem servir apenas para confirmar a ordem dos conceitos nas pessoas. O papel dos experimentos mentais deve estimular o juízo, instigar a tensão necessária ao entendimento e não se ater a circunstâncias particulares. Se em vez de incitar desconfiança, eles acabam eliminando o conteúdo crítico, sendo empregados como fórmulas e ganhando o teor de concludentes, os experimentos não permitem a legitimação da idéia de liberdade em seu uso prático, mas o costume de o juízo usá-los como muleta, como algo imprescindível, o que termina por transformar a ação em puro espírito, servindo-se dele como substituto da ação. O experimento mental jamais será igual a uma situação extrema de perigo, pois não se pode prever nem profetizar como reagirá o mais íntegro dos homens em situação de tortura (ADORNO, 1984). Assim, o contra-senso dos experimentos morais parece se comprometer em calcular o que rompe o âmbito do calculável.

Da mesma forma, a práxis livre é limitada quando não pode esperar, o que afeta diretamente a teoria. A diferença entre teoria e práxis implica teoricamente que a práxis nem pode ser reduzida à teoria nem é seu instrumento. Ambos os aspectos não se deixam reduzir a uma síntese. Se existe unidade, ela só ocorre nos extremos, isto é, no impulso espontâneo que não está disposto a tolerar que o horror perdure ou em uma consciência teórica impávida ante

as ordens que calam a razão. Não é se esforçando excessivamente para garantir a liberdade aos homens empíricos, por meio da teoria, como se ela estivesse na natureza, que a liberdade é garantida. Mesmo que a ideologia emancipe a pessoa, essa dignidade não existe. A elaboração filosófica kantiana não indaga se a liberdade, tida como idéia eterna, é histórica. É inconcebível predicar algo à liberdade se ela é idealizada como radicalmente atemporal, pois, em princípio, ela é um atributo da ação temporal e somente temporalmente pode ser atualizada (ADORNO, 1984).

Se na sociedade burguesa a lei do valor se impõe acima dos indivíduos formalmente livres, tecer críticas ao livre arbítrio significa fazer a crítica dessa aparência. O processo de autonomização do indivíduo, função da sociedade da troca, termina com a inclusão dele. O indivíduo foi livre como sujeito burguês da economia enquanto o sistema econômico requereu autonomia para poder funcionar, “mas esse sistema já negava a autonomia individual desde o começo, já que a ideologia ultraliberal engrandecia a necessidade da liberdade abrir passagem com os cotovelos” (ADORNO, 1984, p. 261). Tanto a tese do determinismo quanto a do livre arbítrio, também determinista, abstraem a sociedade de consumo, sendo meios dela e, por isso, são falsas e se coincidem no fundo por proclamarem a dominação.

Para Adorno (1984), não existe vida justa, vida livre. Só “existe aparência de vida na esfera individual, privada, aparência atrelada à dinâmica capitalista da produção e do consumo” (GAGNEBIN, 2001, p. 53). Aquilo que significava vida passa a fazer parte da esfera privada e, mais tarde ainda, da esfera do mero consumo, e “quanto à pretensa imediaticidade da ‘vida’ em si, ela seria o mais novo disfarce da ausência de vida verdadeira – já que esta deveria ser mais que privada e individual, pois diz respeito à vida justa de todos” (GAGNEBIN, 2001, p. 55). Com a perda da vida, a busca desenfreada por algo que apresente caráter de humano é realçada até mesmo onde anteriormente predominava o espírito objetivo. Portanto, a vida, apesar do conceito, segue reproduzindo-se em um contexto carente de liberdade e de felicidade, que é limitada à ausência de sofrimento e de aflição cotidianas, reproduzindo a ordem hegemônica e a passividade do indivíduo.

A liberdade do indivíduo burguês é tão caricaturesca quanto a sua conduta. Em vez de ser transparente, como requeria o conceito de lei, ela afeta a cada sujeito particular como continuação do destino mítico. Até a legalidade dominante é contrária ao indivíduo e aos seus interesses. Pode-se dizer que a liberdade, por obedecer à ideologia da sociedade individualista, foi mal interiorizada. A procura desesperada pela vida cada vez mais se ausenta do pulsante cotidiano, fazendo com que o animismo anime o inanimado e, conseqüentemente,

os fenômenos ajam por si próprios, imprimindo uma racionalidade completamente “irracional”.

Por isso, o indivíduo autônomo só se faz em oposição à sociedade. A individuação acontece quando a liberdade é primariamente a de um particular com fins próprios, não necessariamente idênticos aos da sociedade. Esse tipo de liberdade faz-se liberada da sociedade instintiva para alcançar realidade própria em uma sociedade cada vez mais racional. Os indivíduos são livres somente em uma sociedade livre. Com a eliminação da repressão exterior, também desapareceria a interior. A liberdade encontra-se tão afastada de seu contrário que ele a inibe e termina constituindo a condição de seu conceito. Desse modo, o conceito não deve ser isolado e convertido em absoluto. Aquilo que ocorre com o conceito de liberdade também acontece com o conceito de causalidade e se encontra em consonância com a tendência universal que deseja superar falsamente os antagonismos, fazendo com que o universal, por meios da identificação, liquide o particular.

Para Adorno (1984, p. 272), a conquista da liberdade não requer somente a denúncia do formalismo da moral kantiana e nem a crítica ou a recomendação do superego:

Recomendar o superego por socialmente útil que seja, sem que, devido a seu caráter de mecanismo coercitivo lhe corresponda a validade objetiva que reclama no contexto efetivo da motivação psicológica, é repetir e cometer dentro da psicologia os irracionalismos que ela tem esforçado em eliminar.

A tematização sobre o superego deve vincular-se à crítica da sociedade que o produz. Quando se emudece perante ela, perpetua-se a norma social dominante. Não se pode falar de liberdade se não se pode sequer conservar a existência da espécie. Kant já denuncia que a vida limitada à sobrevivência desfaz as máximas morais. A redução da vida a “quanto ela custa” empobrece o espírito e, apesar de a sociedade exigir moralidade, ela só pode existir realmente na sociedade livre. Assim, na sociedade socializada, não há indivíduo que possa ser moral. A imposição dos chamados valores é incapaz de conciliar a contradição de que a esfera individual carece de livre arbítrio. Os problemas morais pairam não em paródia à repressão sexual, mas em frases como não torturarás, não montarás campos de concentração, apesar de tudo isso ter acontecido sob o silêncio repressivo da humanidade civilizadora, sempre inumana, contra os que, de forma vergonhosa, foram estigmatizados como incivilizados (ADORNO, 1984). Tais frases são verdadeiras ao denunciar que existem torturas. No entanto, o que não pode acontecer é torná-las racionais, pois, como princípio abstrato, elas cairiam na teia infinita da dedução e da validade.

Se a impotência dos indivíduos é o único cenário real, então a consciência deve reconhecer o mal sem conformar-se em conhecê-lo e perguntar o que está por trás dessa mutilação. A crítica da consciência aponta a possibilidade de resistência, porém não no terreno psicológico, mas na objetividade de uma vida reconciliada dos homens livres. Até que os interesses particular e universal coincidam realmente, a objetividade permanece intraduzível ao âmbito subjetivo, seja o da psicologia ou o da racionalidade, e persiste separado dela para bem e para mal (ADORNO, 1984).

Por mais que indivíduo e sociedade não estejam reconciliados, é essencial que entre eles não se interrompa uma diferença absoluta. A problematização da liberdade não requer um sim ou um não, mas uma teoria capaz de elevar-se por cima tanto da sociedade como da individualidade existentes, “o sujeito não estará liberto até que se reconcilie com o não-eu e assim supere também a liberdade enquanto essa fica em cumplicidade com seu adversário, a repressão” (ADORNO, 1984, p. 281). Sempre que os homens atuam como seres livres em meio à repressão universal, revela-se que a agressão segue atrelada à “liberdade”, situação claramente exposta no capitalismo. A individualidade é tanto produto da opressão quanto centro das forças que se lhe opõem. A contradição entre liberdade e determinismo refere-se a sujeitos que se experimentam a si mesmos, contraditoriamente, tão livres como o contrário.

Adorno (1984) toma partido pelo indivíduo e é contra a reconciliação pretendida entre indivíduo e totalidade, pois a história que vem predominando é a dos vencedores, o que significa a interiorização da dominação. Por meio da repressão e do retorno da violência, o ciclo completa-se levando a cultura ao fracasso. Não é possível decretar, de uma vez por todas, os esconderijos históricos que a liberdade encontra, mas pode-se afirmar que sua concretização se realiza na resistência a diferentes figuras de repressão.

Ao analisar o antagonismo social, Adorno (1984) considera que pensar a felicidade na ausência de liberdade é um simulacro. Não é possível a felicidade sem a liberdade. Isso não existe porque ambas coincidem em sua realização. Falar de felicidade na liberdade nos dias atuais é prestar serviço ao que se apresenta. Nesse sentido, é necessário analisar as condições objetivas e subjetivas, entre elas o medo, que impedem a autonomia e, conseqüentemente, a liberdade e a felicidade. Cabe aos estudiosos conhecer os limites dessa prisão e não divagar como ela poderia ser ou como seria a vida livre. Assim, discutir a liberdade e a felicidade de maneira abstrata sustenta os obstáculos da realidade. Não há de se aceitar como fatalidade o que a liberdade promete e não realiza. Essa fatalidade tem de ser combatida com resistência. Para isso, deve-se pensar o existente em suas possibilidades traídas e esquecidas. Resistência

significa exatamente enfrentar aquilo que leva à impotência do indivíduo não para o seu endurecimento, mas para o reconhecimento da fragilidade de cada um e de todos, combatendo aquilo que causa o sofrimento e não mantendo as formas de ilusão. A felicidade não pode ser concebida em pleno sofrimento que acontece em razão da coação social.

Assim, a vida livre e feliz só pode ser respondida por meio da negação determinada<sup>61</sup>, a qual não é realizada para extinguir a moral, mas para evidenciar quando e até que ponto ela própria se torna imoral (SCHWEPPENHÄUSER, 2003). Ser livre significa não distribuir o tempo diante do acúmulo de trabalho. Um ser autônomo é aquele que, ao cuidar de sua autopreservação, vincula a preservação da natureza e de um coletivo, e que também mantém a tensão, o conflito entre singularidade/unicidade e as cobranças e determinações sociais e culturais, o que aponta a idéia de que é inviável pensar em indivíduo ou em sociedade isoladamente (CROCHÍK, 1996). Essa liberdade não é utópica, pois já existem condições objetivas para que a ameaça e a dominação não mais se realizem.

O mais importante não é dizer o que deve ser a liberdade, pois essa proposição é incondicional, mas indicar aquilo que não pode acontecer, pois essa assertiva é norteadada pela realidade. De acordo com Schweppenhäuser (2003), Adorno evita medir o imperativo moral por critérios discursivos, o que não significa dizer que ele não ofereça fundamentação argumentativa. A essencialidade da fundamentação está assentada em não ter a pretensão de abolir o sofrimento produzido pelos homens apenas com recursos discursivos ou com princípios morais afirmativos que se fundamentam pela obrigatoriedade. Para Adorno (1986a, p. 59), não é mera retórica, mas constatação teórica e empírica afirmar que “toda imagem do homem, com exceção da negativa, é ideologia”.

Não existe felicidade sem liberdade e não existe liberdade sem indivíduo autônomo, pois apenas este é capaz de refletir sobre as suas determinações e oferecer resistência à realidade atual. Se essas duas dimensões dependem da formação do sujeito, é necessário analisar a configuração da racionalidade na sociedade contemporânea para que se possa responder sobre a possibilidade ou não da liberdade e da felicidade e quais as possíveis resistências.

---

<sup>61</sup> Pela negação determinada não dá para saber como é a liberdade, mas sim como ela não é.

### CAPÍTULO III

## A RACIONALIDADE DO TRABALHO E A MUTILAÇÃO DA LIBERDADE E DA FELICIDADE

[é] apenas pela riqueza objetivamente desdobrada da essência humana que a riqueza da sensibilidade *humana* subjetiva, que um ouvido musical, um olho para a beleza da forma, em suma as fruições humanas todas se tornam sentidos capazes, sentidos que se confirmam como forças essenciais humanas, em parte recém-cultivados, em parte recém-engendrados. Pois não só os cinco sentidos, mas também os assim chamados sentidos espirituais, os sentidos práticos (vontade, amor etc.), numa palavra o sentido *humano*, a humanidade dos sentidos, vem a ser primeiramente pela existência de seu objeto, pela natureza *humanizada*.

Karl Marx

Ao longo do tempo, pôde-se observar que, independentemente da configuração, o trabalho está ligado a formas de organização da sociedade, o que significa dizer que a idéia de trabalho, em qualquer tempo, apresenta uma racionalidade que funda a constituição objetiva e subjetiva dos indivíduos, determinando, portanto, modos de vida e concepções acerca do que sejam liberdade e felicidade. O ser faz-se na história e constrói a história com base no existente. Por isso, é necessário entender o trabalho na sociedade que o cria e identificar a relação que o trabalho estabelece com a formação do indivíduo e dela com a liberdade e com a felicidade, pois, assim, pode-se entender o que do passado se recria hoje e se o indivíduo está sendo formado para exercer essas duas dimensões.

Essa associação não é similar em todos os povos e em todas as épocas. Ainda que sejam históricas, as formas sociais do trabalho carregam e imprimem predominantemente formas de afecção que implicam certo nível de negação das possibilidades de autonomia e, por que não dizer, de liberdade. Pode-se afirmar que, desde os primórdios da sociedade, apresenta-se uma racionalidade do trabalho que vem acompanhada de sofrimento, de sacrifício, de recusa da fruição, de subserviência do sujeito e de dominação, a qual oferece elementos que preparam a racionalidade necessária para fazer valer os avanços do modo de produção atual. A compreensão dessas relações permite o entendimento da especificidade da racionalidade do trabalho na sociedade administrada que, embora apregoe a formação do indivíduo autônomo, evidencia uma heteronomia e uma infelicidade avassaladoras.

Este capítulo objetiva analisar como o trabalho vem realizando a formação dos sujeitos e como ela se vincula à liberdade e à felicidade. Para compreender a especificidade dessa

articulação na atualidade, é importante refletir sobre como essa relação vem se dando ao longo do tempo, com suas contradições e ambigüidades, e entender a mediação histórica e as condições objetivas que dão base à dinâmica do trabalho em cada época. Com essas articulações, entende-se ser possível analisar em que medida a lógica do trabalho na sociedade administrada reproduz ou distingue elementos do passado.

O primeiro tópico apresenta alguns significados atribuídos historicamente ao trabalho até meados do século XVI. Os significados do trabalho, sob a perspectiva de diferentes pensadores, e o exame do léxico de algumas línguas expõem que, predominantemente no Ocidente, o trabalho era ligado à tortura, ao sacrifício ou considerado necessidade humana e que, só posteriormente, encontrou bases objetivas para transformar-se em virtude, bandeira enaltecida pela sociedade burguesa.

O segundo tópico revela alguns determinantes da transformação do *status* do trabalho de pecado e castigo em virtude, além da consolidação do trabalho como referência de formação humana na sociedade burguesa, que promete liberdade e felicidade, mas que se apresenta como sacrifício e sofrimento. Weber (2004), Durkheim (1973; 2004,) e Engels (2000), pensadores do século XIX e início do século XX, por mais que apresentem divergências, foram utilizados para apreender a confirmação da ideologia da positividade do trabalho na sociedade burguesa.

O terceiro tópico demonstra algumas transformações que o trabalho sofreu no capitalismo e como, desde então, sua dinâmica passou a valorizar a autonomia do indivíduo. As contribuições de Marcuse, Horkheimer e Adorno são discutidas com o intuito de entender a historicidade da dominação existente no trabalho, a coerção funcional que leva a uma vida danificada na sociedade unidimensional e a carga ideológica que ainda se faz presente na valorização do trabalho no capitalismo tardio. As discussões realizadas nesse tópico denunciam também que a técnica, fruto do trabalho acumulado dos homens, se transformou em ideologia, sustentando as contradições da elevada produtividade. O diálogo com o tempo livre e a indústria cultural, que perpetuam formas de vida social organizadas segundo o regime do lucro, também é realizado. O tempo livre, por exemplo, que deveria ser espaço de resistência à lógica da adaptação completa, se encontra incorporado à racionalidade produtiva e à indústria cultural, que padroniza e empobrece os conteúdos da esfera cultural, exclui a mediação e dificulta a reflexão. As discussões desse tópico têm a intenção de mostrar como a centralidade do trabalho no capitalismo tardio conduz e prepara a formação do indivíduo fragilizado e a sociedade unidimensional.

O quarto tópico ilustra como acontece a efetivação de algumas tendências da racionalidade do trabalho em instâncias educacionais, com o objetivo de mostrar que é perigoso uma sociedade ter o trabalho como modelo de formação do indivíduo. São apresentados estudos acerca de como o “modelo da competência” e a “qualificação profissional”, que são enaltecidos em nome da autonomia, se revertem em heteronomia, por levar a adaptação do indivíduo à lógica da produção e do consumo.

Após essa discussão, o quinto tópico delinea algumas possíveis resistências à semiformação, que favorece a racionalidade do trabalho e dificulta a liberdade e a felicidade.

### **3.1 Trabalho como atividade inferior: lugar de resignação ao sofrimento e de subserviência**

O cristianismo louvou o trabalho, mas em compensação humilhou ainda mais a carne como fonte de todo mal. Ele anunciou a ordem burguesa moderna – em uníssono com o pagão Maquiavel – cantando o louvor do trabalho que, mesmo no Velho Testamento, era considerado como uma maldição. Para os Patriarcas do Deserto, São Doroteu, Moisés o Ladrão, Paulo o Simples e outros pobres de espírito, o trabalho servia ainda diretamente para entrar no céu.

Max Horkheimer e Theodor Adorno.

Na cultura latina, a palavra que dá origem ao vocábulo “trabalho” é *tripaliun* (instrumento de tortura composto de três paus que empalava escravos rebeldes) e é derivada de *palus* (estaca que espetava o condenado pelo ânus, deixando-o assim até morrer). “*Labor*, em latim, significa esforço penoso, dobrar-se sob o peso de uma carga, dor, sofrimento, pena e fadiga”, afirma Chauí (1999, p. 12). Ao fazer uma consulta a outros dicionários, observa-se que tanto em grego (*ponos*), como em alemão (*arbeit*), ou em francês (*travail*), o significado da palavra também está ligado à dor e ao esforço (BARRETO, 2003).

Segundo Chauí (1999), a necessidade de trabalhar para viver é uma punição na maioria dos mitos que narram a origem das sociedades humanas. Nas sociedades escravistas antigas, o trabalho, embora tivesse uma condição mais inferior, era base para a organização da sociedade. O trabalho era visto como uma pena que cabia aos escravos e, posteriormente, a artesãos, uma desonra que caía sobre os homens pobres e, portanto, não era pertinente à vida livre e feliz, embora fosse necessário à ordem social. O trabalho era composto pelas atividades manuais, e não pelas atividades intelectuais, e exatamente em razão do teor negativo que carregava, no léxico das sociedades grega e romana não existia essa palavra.

*Érgon* (em grego) e *opus* (em latim) significam obras produzidas e não atividade de produzi-las. Além do mais,

as atividades laboriosas, socialmente desprezadas como algo vil e mesquinho, são descritas como rotineiras, repetitivas, obedientes a um conjunto de regras fixas, e a qualidade do que é produzido não é relacionada à ação de produzir, mas à avaliação feita pelo usuário do produto (CHAUÍ, 1999, p. 12).

A poesia estabelece uma das primeiras ponderações sobre o valor do trabalho na vida do homem. Os principais poetas, para os gregos, eram Homero e Hesíodo<sup>62</sup>.

De acordo com Lafer (2002), a *Odisséia*, de Homero, e *Os trabalhos e os dias*, de Hesíodo, estão na origem da concepção de formação da cultura ocidental. Na *Odisséia*, já se encontram vestígios da racionalidade do trabalho capitalista, tais como: renúncia dos desejos humanos, sacrifício, dominação da natureza, relações mercantis, noção de propriedade, relação escravo–senhor e divisão do trabalho intelectual e material. Esses elementos aparecem na viagem que Ulisses faz de Tróia a Ítaca: “caminho percorrido através dos mitos por um eu fisicamente muito fraco em face das forças da natureza e que só vem se formar na consciência de si” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 56). Por não conseguir manter a tensão entre a restrição e a realização das pulsões, Ulisses perde-se de si mesmo e se endurece para a vida. Ele se perde diante do fim a que visa em seu esforço de autoconservação e prolifera a dominação em relação ao seu próprio eu, aos outros e à natureza.

Esses elementos podem ser ilustrados na passagem de sua embarcação pela região habitada por sereias quando, ao ser atraído pela possibilidade de ouvir, conhecer e dominar o seu canto, ordena aos seus companheiros que o amarrem no mastro com toda força e que dali não o soltem. Ao mesmo tempo, tapa os ouvidos de todos com cera, exigindo que remem, trabalhem com toda a potência dos seus braços. Ulisses usa da astúcia<sup>63</sup> para traçar

---

<sup>62</sup> Conforme Lafer (2002), apesar de Homero e Hesíodo terem vivido cronologicamente próximos, de terem em comum a forma do verso épico e de estarem na origem da cultura ocidental, eles se separaram na atitude diante da função poética, no objeto dos poemas e no público que pretendiam atingir. Homero escreveu sobre as elites enfocando o período de decadência da civilização micênica, que dominou a Grécia de 1600 a 1200 a. C., quando a arte, a riqueza e o espírito de aventura se perderam. Homero acentuou que “toda a educação tem seu ponto de partida na formação de um tipo humano nobre, que nasce do cultivo das qualidades próprias dos senhores e dos heróis” (JAEGER, 2003, p. 85). Hesíodo dirige-se ao seu irmão Perses, com quem estava em litígio sobre divisão de terras e de bens herdados do pai, e aos proprietários fundiários, homens que apresentavam condição similar à sua. O poema de Hesíodo (2002) fala de seu ambiente em seu próprio nome, pois, quando enaltece o trabalho, quer alertar o irmão para que não enverede outra vez por maquinações contra os bens dos outros.

<sup>63</sup> “A subjetividade, como objetividade humana, desde os primórdios, necessita, para se constituir, de um espaço interno, no qual o indivíduo possa se defender das ameaças existentes. Essa subjetividade é condição para o desenvolvimento da astúcia – os segredos das estratégias e táticas para enfrentar os perigos não podem ser revelados –, e se constitui por sacrifícios” (CROCHÍK, 2001, p. 19). A astúcia é aliada da dominação quando substitui a força física pelo espírito no “logro empreendido nos rituais de sacrifício” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 57).

estratagemas, renunciar à participação no trabalho e alienar os trabalhadores do prazer e dos perigos a serem enfrentados. Ele próprio também, quando se amarra ao mastro e fica impotente, não desfruta com plenitude do canto das sereias, pois mesmo ouvindo-as não se deixa enfeitiçar por elas. Ulisses exclui-se do trabalho e do prazer, realizando a deformação, mostrando que:

Na história das classes, a hostilidade do eu ao sacrifício incluía um sacrifício do eu, porque seu preço era a negação da natureza no homem, em vista da dominação sobre a natureza extra-humana e sobre os outros homens. Exatamente essa negação, núcleo da racionalidade civilizatória, é a célula da proliferação da irracionalidade mítica (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 60).

Os trabalhadores, para tornarem-se práticos, ficam a remar com todas as forças dos músculos, olhando para frente e sublimando a distração em mais esforço e com os ouvidos tapados com cera para não ouvir o chamado sedutor das sereias. Dessa maneira, eles são forçados a não exercer os seus sentidos no exercício da tarefa. Mesmo com toda a proximidade das coisas, eles também não podem desfrutar do trabalho, porque ele é exercido com coação, e eles ficam totalmente subjugados, no corpo e na alma, ao senhor.

Os sacrifícios<sup>64</sup> do senhor e do servo são distintos. Ulisses não trabalha, sabe que existe o prazer e traça a estratégia pela razão de forma obstinada para não ceder a ele, ou seja, mesmo conhecendo o que daria prazer, ele não pode sucumbir à tentação de abandonar-se para não pôr em risco a autoconservação. Ulisses é também vítima que se sacrifica pela abolição do sacrifício, mostrando que quanto maior a possibilidade de felicidade, maior é a recusa pela obstinação, “exatamente como, muito depois, os burgueses que recusavam a si mesmos a felicidade com tanto maior obstinação quanto mais acessível ela se tornava com o aumento de seu poderio” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 45). Os trabalhadores, que permanecem moucos, só conhecem o perigo do canto e não a sua beleza; por isso, nem chegam a renunciar ao desejo, “eles reproduzem a vida do opressor juntamente com a própria vida” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 45).

---

<sup>64</sup> O sacrifício está embasado na racionalidade da troca, da equivalência e preexistia nos rituais primitivos de sacrifício em que os homens concebiam oferendas e a vida de alguém para acalmar a fúria dos deuses ou para obter tratamento ameno deles, que eram considerados mais fortes. O presente, o pagamento, era uma compensação que anunciava o princípio do equivalente: “como sacrifício às divindades elementares, o presente é ao mesmo tempo um seguro rudimentar contra elas” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 57). Essa “racionalidade irracional” está presente na sociedade burguesa e inclui a realização de uma espécie de cálculo, de correspondência entre diferentes produtos que busca infligir a todos, de forma análoga, a mesma cota de sacrifício e ganho. Dessa forma, o trabalho, na sua origem, tem a desigualdade entre os homens e os deuses, sendo a sua aparência, a igualdade expressada pela troca (CROCHÍK, 2003, p. 63).

Essa passagem já anuncia que as emoções devem ser dominadas por um pensamento resignado à realização do trabalho racionalizado, mostrando, na verdade, como trabalho e prazer encontram-se separados. A felicidade só pode ser alcançada depois do trabalho, com muita renúncia. Ao herói é imposto o controle dos sentimentos e das pulsões, a fim de garantir seu sucesso, de modo a que ele sobreviva (HORKHEIMER; ADORNO, 1985). O dominador, ao ser substituído em seus afazeres, atrofia a sensibilidade e perde a multiplicidade de sentidos pertinentes à experiência<sup>65</sup>, e o dominado tem seus sentidos fechados, não enxergando e nem refletindo sobre a dominação.

Os dois, em pólos sociais opostos, estão mutilados; um, por ter sido substituído, tem a experiência como substrato: “os chefes, que não precisam mais se ocupar da vida, não têm mais outra e deixam-se empedernir integralmente no eu que comanda” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 46). Ao não se satisfazerem, também não admitem nenhum relaxamento no outro. O outro, mesmo com toda a proximidade das coisas, não pode desfrutar do trabalho, pois o realiza sob coação. Enfim, os dois são prejudicados em sua afecção, fazendo com que a divisão do trabalho acabe se transformando em instrumento de fortalecimento das relações hierarquizadas e da competição em que cada indivíduo está impossibilitado de se reconhecer no outro, se identificar com o outro e, por conseguinte, de ser capaz de amar.

Existe a vinculação da dominação com o trabalho racional, em que é necessário o controle do mundo sensível pelo pensamento (instrumental) e a supressão da fruição. Ulisses se sacrifica para poder se conservar e se submete para poder dominar (HORKHEIMER; ADORNO, 1985), mostrando que a história da civilização é a história da introversão do sacrifício<sup>66</sup> e da renúncia. Ulisses elabora estratégias a fim de conseguir, por meio das oferendas às divindades, o que almeja em estreita relação com aquilo que coloca como sacrifício de si mesmo: “ao calcular seu próprio sacrifício, ele efetua a negação da potência a que se destina esse sacrifício” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 58). Nesse sentido, se sacrifica justamente àquilo pelo que se deveria viver. O trabalho entrega a vida, valorizando o sacrifício em troca da subsistência. Esse sacrifício é perpetuado pela autoconservação e introjetado como fim. Tal troca é paradoxal, pois, na luta contra a morte, se sacrifica aquilo pelo que se está lutando: a própria vida.

<sup>65</sup> “A experiência é um processo auto-reflexivo, em que a relação com o objeto forma a mediação pela qual se forma o sujeito em sua ‘objetividade’. Nesse sentido, a experiência será dialética, basicamente um processo de mediação” (ADORNO, 2003, p. 24).

<sup>66</sup> Os sacrifícios estabelecem-se na racionalidade da troca, em nome da autoconservação e, ao realizar esse movimento, perdem a especificidade do objeto – vida – e, conseqüentemente, tornam o sacrifício irracional, transformando-o em fim e deixando escapar a vida que salvou: “quem pratica a renúncia dá mais de sua vida do que lhe é restituído, mais do que a vida que ele defende” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 61).

Essa reflexão aponta que o caminho da civilização apresenta um trabalho que exige sacrifício e impossibilidade do prazer. Se antes o indivíduo era submisso a um Deus-Natureza, atualmente é submisso a outro deus: o capital. O sujeito é o capital, pois é ele quem determina as decisões a serem executadas. Nesse sentido, é importante sacrificar-se para conseguir uma vida melhor. O domínio do capital apresenta-se indistintamente, inclusive no capitalista que se mostra, na situação da propriedade privada, na forma do ter, do possuir, quando na verdade ele é um servil, um ser possuído, pois a sua propriedade é o capital e não a auto-realização e a afirmação da liberdade. Se a relação homem–sociedade é mediada pelo capital, estão na base a “irracionalidade” o lucro e o valor de troca.

Para Horkheimer e Adorno (1985), os sacrifícios do passado deveriam servir para propiciar a segurança ou transformar-se em rituais, para que a dor inicialmente impingida pudesse ser lembrada e não repetida. Todavia, os rituais, que deveriam relembrar o sacrifício, sem reviver a humilhação do passado, são novamente impostos aos homens, tornando-se o próprio sacrifício. A busca e a recusa diária de uma pessoa por emprego, diante da penúria de empregos, ilustram essa situação. É sacrifício

impor a cada um dos milhões de desempregados – e isso a cada dia útil de cada semana, de cada mês, de cada ano, – a procura “efetiva e permanente” desse trabalho que não existe. Obrigá-lo a passar horas, durante dias, semanas, meses em vão, barrado previamente pelas estatísticas (FORRESTER, 1997, p. 14).

As ações repetidas, de meio, convertem-se em fim. O sacrifício transformou-se em um modo de vida verdadeiro e perpétuo, um traço característico do homem: “A irracionalidade tão invocada do sacrifício exprime simplesmente o fato de que a prática dos sacrifícios sobreviveu à sua própria necessidade racional” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 60). Os homens esqueceram-se de abandonar o sacrifício de milênios e, ao contrário, “quanto mais o processo da autoconservação é assegurado pela divisão burguesa do trabalho, tanto mais ele força a auto-alienação dos indivíduos, que tem que se formar no corpo e na alma segundo a aparelhagem técnica” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 41).

Todo sacrifício que não constitui a liberdade do homem é um embuste. Pode-se afirmar que a sociedade atual continua repetindo e justificando sacrifícios e, “enquanto o sacrifício implicar a oposição entre coletividade e o indivíduo, a impostura será uma componente objetiva do sacrifício” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 58). A cristalização do sacrifício é auxiliada pela justificativa de que sempre foi assim ou de que é assim que é, ou seja, pela atribuição de uma característica eterna ao processo histórico da humanidade, o que afasta do homem o contato com a experiência e com a possibilidade de

análise: “a instituição do sacrifício é ela própria a marca de uma catástrofe histórica, um ato de violência que atinge homens e a natureza” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 59). O sacrifício é uma tapeação, pois traz a promessa não cumprida de que a satisfação e o prazer serão conquistados em futuro próximo.

Hesíodo, poeta grego que viveu provavelmente no século VIII a.C., foi um dos primeiros poetas a distanciar-se da concepção do trabalho, tanto do período clássico da cultura grega quanto da poesia de Homero, do século IX a.C (LAFER, 2002). Em *Os trabalhos e os dias*, Hesíodo (2002) faz defesa ferrenha do trabalho, procurando convencer seu irmão Perses, “invejososo e preguiçoso”, que já havia malbaratado a herança paterna e ainda insistia constantemente em novos pleitos e reclamações, a não continuar em litígio (JAEGER, 2003, p. 87). O trabalho é percebido como meio de resistência à cobiça e à leviandade, um valor moral que se vincula à justiça e requer disciplina. Por isso, ele é caminho para o desenvolvimento de habilidades pessoais e para o que dele deriva (bem-estar, êxito, prosperidade e riqueza – posse de bens moderada, ligada à sobrevivência). O trabalho “é, de fato, uma necessidade dura para o homem, mas uma necessidade” (JAEGER, 2003, p. 93). Quem trabalha, recebe bênçãos maiores do que aquele que cobiça injustamente os bens alheios. A poesia de Hesíodo (2002) sugere a existência, bem antes do capitalismo, da associação entre competição e trabalho. O trabalho aparece como forma de exercitar a boa luta, de praticar o sentimento que incita as pessoas a querer se igualar ou superar outras. O trabalho<sup>67</sup> é próprio da espécie humana e também um dever para a justa organização da sociedade; além disso, o seu fruto, a dimensão alimentar representada pela carne do boi ou

---

<sup>67</sup> Na tradução que Lafer (2002) faz da poesia de Hesíodo, a palavra *érgon* recebe o significado de trabalho mais amplo e não apenas de trabalho agrícola e, em alguns momentos *érgon* (trabalho) e *pónos* (trabalho árduo, fadiga), embora distintos, aparecem entrelaçados na poesia. Arendt (citada por LAFER, 2002, p. 61-62), ao investigar a linguagem em sua historicidade como constitutiva do repertório da experiência humana, pesquisou a diferença entre *labor* e *work*, segundo o registro da diferença entre *érgon* e *pónos*, e estabeleceu uma distinção nítida entre *labor* (labor), atividade do *animal laborans*, baseada nas necessidades de subsistência do ciclo biológico da vida, e *work* (trabalho), atividade do *Homo faber*, não necessariamente contida no ciclo vital da espécie por meio da qual coisas extraídas da natureza se convertem em objeto de uso. Pode-se notar, entretanto, que a discriminação de características e a valoração de *érgon* (trabalho) em alguns momentos não estão tão nítidas no mito de *Pandora*, descrito por Hesíodo, obra que a autora utilizou como referência inicial para estabelecer a diferenciação entre atividade humana e atividade animal, mostrando que é perigoso resolver por definições as contradições entre essas duas atividades. Em alguns momentos, a origem de *érgon* apresenta certa ambigüidade, podendo o termo ser ora considerado positivo e ora, negativo. Segundo Lafer (2002), embora *érgon* apareça predominantemente na poesia com uma conotação positiva em si, o trabalho também aponta para uma conotação negativa, pois é uma contingência humana originada da resposta de Zeus por ter sido enganado, já que anteriormente, em um tempo harmônico, o trabalho, por não existir a condição humana, não existia. Mesmo que Hesíodo (2002) enalteça o trabalho, não está satisfeito com o seu tempo, pois apresenta descontentamento com a dura atualidade em que vive (Idade do Fogo) e nostalgia com a perda da antiga Idade do Ouro, quando não existia trabalho. *Pónos* (trabalho árduo, fadiga), por sua vez, é sempre considerado um dos males que sai de dentro do jarro de Pandora e, em virtude disso, já se apresenta de imediato como algo ruim.

pelos produtos da terra cultivada, pode ser oferecido em um “rito sacrificial” aos deuses, o que confirma a precariedade humana diante deles.

Hesíodo (2002) usa o trabalho como parâmetro de educação. Enfocando como os camponeses rudes e toscos, com o trabalho, podem ser modelos para a formação humana, tenta valorizar o papel desse grupo para a ascensão espiritual da sociedade. No entanto, ao apontar a parcela de contribuição do povo no tesouro espiritual, ele acaba nivelando por baixo o tipo de formação humana sugerido pelos trabalhadores, baseando-se prioritariamente na sabedoria prática e popular que se revela tanto na forma da escrita (preceitos, conselhos, proibições e recorrência aos mitos) quanto no conteúdo (enaltecimento da “educação pelo trabalho”). É como se ele estivesse confirmando que no ambiente em que vive não há condições de existir um ideal puro de formação humana, como aconteceu nos tempos mais afortunados da vida nobre.

Hesíodo (2002) não podia prever o que a sua apologia ao trabalho poderia gerar, já que na sua época não existia a escravidão e nada indicava, “mesmo remotamente, que aqueles camponeses e pastores que viviam do trabalho das suas mãos descendessem de uma raça subjugada na época das grandes migrações, como acontecia na Lacônia” (JAEGER, 2003, p. 86). No entanto, a análise da história mostrou que a predominância do discurso ideológico da demarcação do trabalho como forma de os homens contribuírem para o desenvolvimento da sociedade, ou de suprirem a falta de uma educação mais geral que não é realizada, gerou sua passividade no que diz respeito à exigência de uma educação formativa. Isso reforçou a cristalização do lugar de exploração e de submissão para a classe trabalhadora. A ideologia do trabalho, como padrão de educação para o desenvolvimento do ser e para o desenvolvimento da autonomia, continua sendo propagada, e acaba renegando a formação mais geral que estimula a visibilidade das contradições entre indivíduo e totalidade funcional e a capacidade de auto-reflexão sobre as condições de dominação em que os homens se encontram.

Pode-se dizer que Hesíodo antecipa as idéias de Smith de que a origem da propriedade privada está no trabalho, de Weber, para quem o trabalho é revestido de uma ética, e de Calvino e Lutero, segundo os quais a riqueza provém do trabalho e o ócio deve ser condenado (PEDROSA, 2003). A poesia atribui uma atitude heróica àquele que trabalha, que transforma as condições precárias existentes do campo. Entretanto, é necessário ressaltar que, naquela época, a Grécia apresentava um solo formado por múltiplos vales estreitos, cortados por montanhas, com poucas planícies para cultivar, o que obrigava o homem a travar uma luta incessante com o solo. Dessa forma, as determinações objetivas de uma existência campesina

solicitavam a necessidade do trabalho (JAEGER, 2003). No entanto, com os atuais aparatos tecnológicos e facilidades produtivas, a necessidade do trabalho deveria ter diminuído.

A essencialidade do trabalho para a organização da vida também é apresentada pelos filósofos, porém, ao contrário do que mostrava Hesíodo, o trabalho sempre ocupa lugar de inferioridade. Em *A República*, Platão (1970) retratou a hierarquia natural de funções no Estado para cada cidadão como fundamental para a felicidade da pátria. Nesse caso, ele pressupôs uma sociedade hierárquica baseada no trabalho escravo. O Estado seria mais bem organizado se a divisão de trabalho correspondesse aos respectivos aspectos do psiquismo tripartido do homem. A forma de organização da personalidade representa “o microcosmo que corresponde a uma hierarquia social e natural imutável” (PLATÃO, 1970, p. 97).

A disposição da pessoa para o exercício de um ofício era revelada no nascimento e a justiça e o bem comum eram estabelecidos pela subordinação que a natureza imprimia. Aos lavradores era atribuída a função de cultivar a terra, e aos guardas da lei, a de ser guardião do Estado, pois “se o sapateiro falsificar o seu ofício ou se outra classe de servidores deixar de existir, não advirá grande mal ao povo” (PLATÃO, 1970, p. 97), porém, se aqueles que zelam pelo Estado, os guardas da república, não exercerem sua função, isso acarretará a ruína do Estado. Eles são mais importantes e têm a possibilidade de gozar mais a felicidade pública.

Pode-se observar que a divisão do trabalho, que apresenta valoração positiva, é fruto de um mecanismo social que visa manter um certo *status quo*, ou seja, os homens tentam explicar o trabalho tendo como base a forma como organizam a sua vida: “assim, aqueles que executam os trabalhos ditos inferiores são considerados como inferiores, quando não aqueles que se destinam ao trabalho são tidos como inferiores perante as ordens daquele que comanda” (CROCHÍK, 1995, p. 31). Embora Platão, ao postular que o homem se constrói a si mesmo, pelo menos até o ponto em que desenvolve as suas potencialidades inatas, indique o caminho para a individualidade, a vida do homem já está em seu todo formalizada pela condição inata. Nesse caso, a divisão do trabalho, que foi apropriada como bandeira de prosperidade e possibilidade de uma maior produção que diminuísse a miséria, já apontava seu caráter regressivo, pois, ao contrário de ter propiciado a liberdade, naturalizou a dominação.

O ateniense Aristóteles (1998), em sua obra *A política*, não se desvia de Platão ao afirmar que alguns nascem escravos e outros, livres e que “a virtude do escravo, como a das mulheres e das crianças, consiste na obediência. [...] Somente os homens livres podem aspirar à espécie de harmonia que nasce da competição e do acordo” (HORKHEIMER, 2002, p. 135).

Assim, a determinação para o trabalho era prescrita pela natureza, que nessa época era incontestável, o que dava a essa atividade lugar de resignação.

Para Aristóteles (1998, p. 53), o fim último da sociedade civil é a felicidade pública, pois “não é apenas para *viver juntos*, mas sim para o *bem viver juntos* que se faz o Estado”. Essa felicidade é construída a custo de muito trabalho dos “não-dotados”. Por desígnio da natureza, que é perfeita e que não faz nada em vão, os que não podem comandar com a inteligência contribuem para a prosperidade comum com o trabalho do corpo. O trabalho cabe aos escravos e aos servos, que são considerados instrumentos animados. A apropriação do trabalho escravo é entendida como natural, justa e necessária. O homem, que por natureza não pertence a si mesmo, mas a um outro, é escravo por natureza, “é uma posse e um instrumento<sup>68</sup> para agir separadamente e sob as ordens de seu senhor” (ARISTÓTELES, 1998, p. 11).

A natureza<sup>69</sup> define a servidão que se estabelece em relação com o trabalho e com os corpos robustos: “todos os que não têm nada melhor para nos oferecer do que o uso de seus corpos e de seus membros são condenados pela natureza à escravidão” (ARISTÓTELES, 1998, p. 13). Assim, a natureza dá corpos robustos para tarefas da necessidade e dá alma para o exercício da vida cívica, do pensamento e da liberdade: “vemos corpos robustos talhados especialmente para carregar fardos, [...] outros, pelo contrário, mais disciplinados, mas também mais esguios e incapazes de tais trabalhos, são bons apenas para a vida política, para os exercícios da paz e da guerra” (ARISTÓTELES, 1998, p. 14).

Outras concepções também carregam a questão da determinação absoluta da natureza e do teor de imperfeição que envolve os que trabalham. O trabalho relacionado à tradição judaico-cristã aparece ligado ao castigo divino e tem de ser realizado para a redenção humana. Nesse sentido, o trabalho é obrigação e não virtude do livre-arbítrio. Jeová disse ao primeiro homem: “maldito é o solo por causa de ti! Com sofrimentos dele te nutrirás todos os dias de tua vida [...]. Com o suor de teu rosto comerás teu pão, até que retornes ao solo” (Gn, 3,17-19 citado por CHAUI, 1999, p. 9). O castigo da justiça divina é o sofrimento pelo trabalho; não cumpri-lo é pecado, o que realça a relação do seu contrário – a preguiça – ao medo, à condenação e à humilhação.

---

<sup>68</sup> Instrumento é o que realiza o efeito, e propriedade doméstica, o que ele produz.

<sup>69</sup> “Talvez seja exatamente pela natureza ter um valor em-si que os gregos entenderam o trabalho como atividade inferior inserida no lugar mais desprestigiado entre todas as atividades humanas. Uma natureza assim, com tal valor, racionalmente ordenada e perfeita, só podia mesmo ser compreendida como sujeito do entendimento e da contemplação e não como objeto de transformação pelo trabalho humano” (PEDROSA, 2003, p. 23).

Na Idade Média, na concepção judaico-cristã, o trabalho era atribuição apenas dos que não tinham propriedade, dos que se submetiam ao domínio daqueles que lhes cediam a posse condicional da terra (PEDROSA, 2003). Para Tomás de Aquino (citado por WEBER, 2004, p. 73): “o trabalho mundano, embora querido por Deus, pertencia ao reino das criaturas, sendo base indispensável da vida, porém moralmente indiferente em si mesmo como comer ou beber”. Como o homem é pecador, deve executar a sua condição de trabalhador e se submeter à graça de Deus. O trabalho e os seus frutos são mais o signo de aceitação e de resignação do que de escolha. Assim, o trabalho aparece associado à punição e ao pecado: “o dever moral consiste em executarmos bem o nosso trabalho, pois foi isso que Deus quis quando expulsou o homem do paraíso terrestre” (MEYER, 1994, p. 153). O trabalho era necessário como razão natural para a manutenção da vida do indivíduo e da coletividade. Os sábios e os eleitos de Deus deviam ser livres do trabalho para poder ter maior envolvimento com a oração e com a contemplação divina (BARRETO, 2003).

### **3.2 Elementos fundantes para a inversão do valor do trabalho à virtude: o espírito capitalista**

Sobretudo, o trabalho árduo converteu-se numa virtude, em vez da maldição que sempre foi proclamada pelos nossos remotos ancestrais... Os nossos filhos deviam ser preparados para criar os filhos deles de modo que não tivessem de trabalhar como necessidade neurótica. A necessidade de trabalho é um sintoma neurótico. É uma muleta. É uma tendência para que nos sintamos valiosos, embora não exista uma necessidade particular de trabalharmos.

C. B. Chisholm

A noção de trabalho associado ao ser humano pecador e merecedor de castigo foi perdendo sua força no final da Idade Média e ganhou *status* de virtude com a ascensão da burguesia. Essa transformação foi auxiliada pelo movimento protestante, que apresentou a noção de trabalho como missão vocacional do homem na terra. Segundo Chauí (1999), Weber, em seu livro *A ética protestante e o espírito capitalista*, evidencia como o trabalho, de castigo divino, tornou-se virtude e vocação divina. A análise de Weber foi baseada na leitura de textos sagrados que Lutero, Calvino, Knox e outros representantes da reforma protestante fizeram e de um documento, escrito por Benjamin Franklin, que apontava como o indivíduo capitalista devia agir, que registrava o “espírito capitalista”.

Nos textos da prática sacerdotal da reforma protestante, o trabalho foi ressaltado como uma missão vocacional-profissional que terminou assumindo um caráter objetivo-impessoal.

Essa valorização do trabalho aconteceu embasada na idéia *sola fide*, isto é, somente pela fé, princípio básico da teologia protestante que realçava que o encontro pessoal com Cristo, na palavra viva de Deus, é alimentado só pela bíblia e não pela tradição ou pela autoridade eclesiástica. Aconteceu, então, a perda da força das autoridades eclesiásticas e do estilo de vida enclausurado em monastérios, o qual passou a ser tratado como falta de amor aos deveres do mundo e, nesse caso, a valorização do trabalho profissional mundano surgiu “como expressão exterior do amor ao próximo [...] a única via de agradar a Deus” (WEBER, 2004, p. 73). De acordo com a ética protestante, cada cristão deve ser um monge ao longo de toda a sua vida, deve ter retidão com ações refletidas, e o trabalho é uma missão, uma obra de glorificação de Deus. Pode-se afirmar que o protestantismo “preocupou-se menos com o descanso do que em destronar os santos no céu para abolir suas festas na terra” (MATOS, 2003, p. 8). Nesse sentido, o corpo é reduzido a instrumento do trabalho, sendo negado o seu prazer.

De acordo com Weber (2004, p. 107), as idéias calvinistas afirmam que a vida é voltada “para um fim transcendente, a *bem aventurança futura* [no outro mundo] e, justamente por isso, deve ser racionalizada em seu percurso *intramundano*”, deve ser regida pela reflexão constante para poder “superar o *status naturalis*”. Em virtude dessa premissa, há a necessidade da racionalização da condução da vida com ações pensadas e convertidas em um método coerente como um todo. Essas idéias indicam que o homem-criatura não tem o direito de supor o seu mérito e viver entre buscar o estado de graça e perder esse estado definitivamente. A Igreja Luterana, ao contrário, dá ao indivíduo a possibilidade de reparar os momentos de fraqueza e de leviandade e de recuperar a graça perdida com humildade e confiança nos sacramentos, uma espécie de possibilidade do sentimento de reconciliação e comunhão com Deus agora, nesse mundo.

Pode-se inferir que a piedade luterana golpeia menos a vitalidade risonha da ação impulsiva e da vida sentimental do que a doutrina calvinista. A não-possibilidade de o indivíduo “pensar no vaivém católico de pecado, arrependimento, penitência, alívio e, de novo, pecado” (WEBER, 2004, p. 107), leva à compreensão de que o indivíduo está submetido a um medo maior que o coloca em uma solidão interior, a qual o induz a ser totalmente submisso aos dogmas.

O trabalho era ressaltado como vocação; entretanto, abominava-se o usufruto dos bens conquistados por ele. Assim, como a pessoa não podia usufruir dos bens, acabava aumentando o seu próprio capital. De acordo com Weber (2004, p. 53), foi necessário um longo processo

educativo para que o trabalho, como gerador de acúmulo de bens, viesse a ser enaltecido, pois a economia pré-capitalista tinha uma espécie de sensibilidade ligada ao tradicionalismo que correspondia à idéia de destinação e se traduzia em apenas “viver do modo como se está habituado a viver”, trabalhar só o que se vem trabalhando, e “ganhar o necessário para tanto”.

Aos poucos, a idéia de que o indivíduo tem de se interessar pelo aumento das suas posses (capital), sem qualquer hedonismo, ou seja, despido de qualquer usufruto imediato do dinheiro ganho, mas “como um fim em si mesmo” (WEBER, 2004, p. 45), torna-se uma máxima de conduta de vida eticamente coroada que, quando violada, é tratada como desatino. O gozo da riqueza, com sua conseqüência de ócio e prazer carnal, é um abandono da vida santa.

Weber (2004) não diz que a ânsia do lucro seja exclusiva do capitalismo, pois ele mesmo reconhece que a busca pelo lucro existiu em outros períodos da história desde que houve produção de excedente. No entanto, o que diferencia o capitalismo ocidental é a busca “permanente e racional” de lucro. Ganhar dinheiro é o resultado e a expressão da habilidade, seja qual for a profissão. Nesse contexto, não se está interessado no sentido que o trabalho pode ter para o indivíduo, mas no exercício (lucrativo) da profissão, o que denota uma forma pura de valorização da força de trabalho e do capital.

Weber (2004, p. 46) afirma que a irracionalidade está presente nessa conduta de vida, pois: “o ser humano fica em função do ganho como finalidade da vida e não mais o ganho em função do ser humano como meio destinado a satisfazer suas necessidades materiais”. A aceitação dessa irracionalidade é cultivada claramente no texto de Franklin (citado por WEBER, 2004, p. 63): “de sua riqueza ‘nada tem’ para si mesmo, a não ser a irracional sensação de ‘cumprimento do dever’ profissional”.

No protestantismo, o trabalho não se limita apenas a um meio para satisfazer as necessidades materiais do homem, como afirma o dito “quem não trabalha não coma” (Paulo, citado por WEBER, 2004, p. 144), mas torna-se virtude – “proceda cada qual como o Senhor o chamou. Era escravo quando foste chamado? [...] Ainda que possas vir a ser liberto, aproveita antes a tua condição” (Lutero citado por WEBER, 2004, p. 190-191). A nova ética fundada no trabalho passa a vê-lo não apenas como prevenção contra as tentações da vida desonesta e contra as dúvidas religiosas representadas pelas afirmativas “mãos desocupadas, oficina do diabo”, ou “contra as tentações da carne”:

contra todas as tentações sexuais, do mesmo modo que contra as dúvidas religiosas e os escrúpulos torturantes, além de uma dieta sóbria à base de refeições vegetarianas e banhos frios, receita-se: Trabalha duro na [tua] profissão (WEBER, 2004, p. 144).

Mas como meio apropriado de ab-reação dos afetos da angústia religiosa, como meio lícito de enriquecimento e como finalidade da própria vida. Nesse contexto, a perda de tempo é o maior pecado de todos, pois o tempo de vida é infinitamente curto e precioso para consolidar a própria vocação:

Tempo é dinheiro, aquele que com seu trabalho pode ganhar dez xelins ao dia e vagabundeia metade do dia, ou fica deitado em seu quarto, não deve, mesmo que gaste apenas seis pence para se divertir, contabilizar só essa despesa; na verdade gastou, ou melhor, jogou fora, cinco xelins a mais (Franklin citado por Weber, 2004, p. 42-43).

Observa-se que a advertência moral do trabalho termina como algo de cunho utilitário, pois a pontualidade, a presteza e a honestidade só são úteis porque trazem crédito, indicando a coisificação de características humanas. É possível afirmar que o enaltecimento das virtudes, mesmo que seja na aparência, se for eficaz, é recomendável.

A orientação subjetiva que o protestantismo indica alerta para a idéia de que cada ordem social educa e cria o sujeito que necessita. A ascese racional, baseada na eliminação da espontaneidade do gozo, funda a sociedade no medo, o qual submete o indivíduo a uma fragilidade que o impede de transgredir a ordem estabelecida por temor de ser extirpado. Mesmo que o protestantismo ressalte o prefixo “auto” como forma de tomar pulso de si mesmo, nas expressões auto-inspeção e autoconfiança, está contida em suas idéias uma completa administração metódica da vida sentimental e do prazer dirigida por preceitos protestantes. Apesar da evidência do sentimento no discurso do protestantismo, especialmente ao sentimento do estado de graça como fim, fica mantida como prioridade a adesão à ação, à conduta sã, com ênfase na prática racional. Nesse caso, o bem-estar e a felicidade são conseqüências da ação racional.

A combinação desses fatores fundou o espírito capitalista da burguesia ocidental, que enfatiza o trabalho livre (formalmente, pelo menos), a condenação do apego aos valores materiais, a “razão como capacidade para oferecer uma explicação causal (isto é, não religiosa nem maravilhosa) para todos os fenômenos naturais e sociais e a ação racional como relação proporcional entre meios e fins” (CHAUÍ, 1999, p. 13).

A idéia de trabalho como vocação profissional e a proibição da fruição oferecem subsídios para a exploração das diversas disposições para o trabalho, legitimam a atividade

lucrativa do empresário e a servidão das classes proletárias e beneficiam uma excessiva compulsão à acumulação do capital. “Os obstáculos que se colocavam contra empregar em consumo o ganho obtido acabaram por favorecer seu emprego produtivo: o investimento de capital” (WEBER, 2004, p. 157).

Então, trabalhar para ficar rico passou a ser um dever vocacional moralmente lícito. A parábola do servo que foi demitido por não ter feito frutificar a moeda que lhe fora confiada exprime o enaltecimento desse fim e confere ao seu contrário, ser pobre, ou pedir esmola estando apto ao trabalho, o pecado, pois “querer ser pobre, costumava-se argumentar, era o mesmo que querer ser doente, seria condenável na categoria de santificação pelas obras” (WEBER, 2004, p. 148). Essas concepções entrelaçadas justificam e sintetizam a transformação do trabalho em um *ethos*.

Outras abordagens teóricas também contribuíram para o entendimento da inversão do valor do trabalho de castigo a virtude. Durkheim (2004), diferentemente de Smith, que acentua a importância do trabalho para o desenvolvimento econômico, e de Comte, que reconhece a condição do trabalho para a vida social, faz referência à relevância do trabalho não apenas pelo seu efeito moral, mas como organizador da vida (PEDROSA, 2003). Para Durkheim (1973, p. 329), os serviços econômicos que a divisão do trabalho “pode prestar são pouca coisa ao lado do efeito moral que ela produz, e sua verdadeira função é criar entre duas ou várias pessoas um sentimento de solidariedade”.

À medida que aumenta a complexidade das coletividades sociais, mais é exigida a especialização de tarefas e mais se amplia a cooperação social. As diferenças existentes, tanto nas relações de amizade como na divisão do trabalho, associam as pessoas e as unem em um sentimento de que são menos incompletas, de dependência mútua e de troca, gerando o que Durkheim (1973) denominou “solidariedade orgânica”, um vínculo funcional articulado com base na liberdade de consciência dos indivíduos. Em decorrência, a divisão do trabalho é concebida como base fundamental para o estabelecimento da ordem social e moral. Para o autor, o desenvolvimento da indústria já viabilizava uma sociedade de especialistas capazes de criar uma interdependência.

Está imbuída na defesa da divisão do trabalho a idéia de que a sociedade se funda na luta contra a natureza. Todavia, para Durkheim, “não há no homem uma propensão natural para a divisão do trabalho, tal qual Smith supunha existir para a troca, [pois] o progresso da divisão do trabalho acontece pela superação de obstáculos” (PEDROSA, 2003, p. 118). Assim, a divisão do trabalho não é só resultado, mas é imprescindível ao crescimento das

sociedades industriais. No entanto, o caráter social não é expressão da solidariedade social, mas testemunho da dominação:

A dominação confere mais consistência e força ao todo social no qual se estabelece. A divisão do trabalho, em que culmina o processo social da dominação, serve à autoconservação do todo dominado. Dessa maneira, porém, o todo enquanto todo, a ativação da razão a ele imanente, converte-se necessariamente na execução do particular. A dominação defronta o indivíduo como o universal, como a razão na realidade efetiva. O poder de todos os membros da sociedade, que enquanto tais não têm outra saída, acaba sempre, pela divisão do trabalho a eles imposta, por se agregar no sentido justamente da realização do todo, cuja racionalidade é assim mais uma vez multiplicada. Aquilo que acontece a todos por obra e graça de poucos realiza-se sempre como subjugação dos indivíduos por muitos: a opressão da sociedade tem sempre o caráter da opressão por uma coletividade. É essa unidade de coletividade e dominação e não a universalidade social imediata, a solidariedade, que se sedimenta (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 34-35).

Desse modo, a liberdade social não é conquistada com a subsunção do indivíduo em uma socialização funcional de tipo orgânico, que se articula com a crescente divisão do trabalho social.

Outro autor que também contribuiu para o entendimento da inversão do valor do trabalho na vida social e individual foi Engels (2000). Em seu texto inacabado, *Humanização do macaco pelo trabalho*, ele enfatiza a importância do trabalho não apenas como principal instância socializadora ou como fonte de toda riqueza, mas como categoria central da formação do homem: “o trabalho é a condição fundamental de toda a vida humana; e o é num grau tão elevado que, num certo sentido, pode-se dizer: o trabalho, por si mesmo, criou o homem” (ENGELS, 2000, p. 215).

O texto de Engels (2000) foi elaborado em um contexto fortemente evolucionista, que tem a obra de Darwin, *A origem das espécies*, como uma das suas principais referências (PEDROSA, 2003). Com essa influência, Engels buscou romper com o idealismo usando uma base materialista da categoria trabalho para conceber a existência humana. Contudo, a maneira como aborda a formação humana e sua relação com o trabalho, por via antropológica, gerou polêmica em razão da base empírica dos enunciados que tentam construir metanarrativas que explicam as etapas da evolução humana como um *continuum*, lidando com períodos remotos, tornando as afirmações carentes da própria base empírica que apregoa.

Engels (2000) argumenta que o trabalho foi responsável pela transição do macaco ao homem, pois ele fomentou o desenvolvimento de novas habilidades para as mãos que vão além do apoio dos nós dos dedos sobre o solo usado na marcha em posição inclinada do macaco antropóide, considerado nosso antecessor. Para o autor,

a mão não é apenas o órgão do trabalho: é também um produto deste. Somente pelo trabalho, por sua adaptação a manipulações sempre novas, pela herança do aperfeiçoamento especial assim adquirido, dos músculos e tendões (e, em intervalos mais longos, dos ossos; e, pela aplicação sempre renovada, desse refinamento herdado, a novas e cada vez mais complicadas manipulações), a mão humana alcançou esse grau de perfeição (ENGELS, 2000, p. 217).

Seguindo o raciocínio da lei de correlação do desenvolvimento descrita por Darwin, Engels (2000, p. 217) afirmou que o refinamento da mão e a conformação do pé que torna possível a marcha bípede repercutiram sobre outras formas do organismo, ampliando o raio de percepção humana, aproximando os membros da sociedade e criando em cada um a consciência da utilidade da colaboração: “o aperfeiçoamento do trabalho contribuía para multiplicar os casos de ajuda mútua, de ação em comum”.

“Os homens em formação atingiram um ponto em que tinham alguma coisa a dizer uns aos outros” (ENGELS, 2000, p. 217-218) e essa necessidade fez com que a especialização dos órgãos vocais e do ouvido originasse a comunicação articulada pela linguagem e o seu entendimento. Outras conseqüências, como a aptidão para nutrir sentimentos que antes eram alheios (carinho, gratidão), o aperfeiçoamento do cérebro humano e o refinamento dos demais órgãos dos sentidos, também foram atribuídas ao trabalho.

Entretanto, para Engels (2000), tudo isso não constitui o trabalho propriamente dito, pois, na verdade, o trabalho só se efetiva com a confecção de ferramentas. A criação de ferramentas para a caça e para a pesca implicou que a alimentação, que era exclusivamente vegetariana, tenha passado a incluir o consumo de carne. A ingestão da carne produziu outras conquistas, como o domínio do fogo, a caça e a domesticação dos animais. Assim, os homens passaram a capacitar-se para a realização de trabalhos mais complicados, estabelecendo objetivos cada vez mais elevados e tentando alcançá-los.

O trabalho determinou a diferença entre o homem e os demais animais:

o animal apenas utiliza a Natureza, nela produzindo modificações somente por sua presença; o homem a submete, pondo-a a serviço de seus fins determinados, imprimindo-lhe as modificações que julga necessárias, isto é domina a Natureza (ENGELS, 2000, p. 223).

A humanização, para o autor, ocorre com o conhecimento dos efeitos imediatos e remotos da atividade do homem que, segundo ele, já teria plenas condições de se efetivar em virtude do progresso das ciências naturais.

Após elevar o homem, com base no trabalho, a um patamar superior em relação aos animais, Engels (2000, p. 224), preocupado com a vingança da natureza em face das vitórias humanas, fez a seguinte advertência:

Não podemos dominar a Natureza como um conquistador domina um povo estrangeiro, como alguém situado fora da natureza; mas sim que lhe pertencemos, com a nossa carne, nosso sangue, nosso cérebro; que estamos no meio dela; e que todo domínio sobre ela consiste na vantagem que levamos sobre os demais seres de poder chegar a conhecer suas leis e aplicá-las corretamente.

Entretanto, mesmo que para Engels (2000) o homem já esteja apto a dominar e a regular sua atividade produtiva e as conseqüências sociais desta, isso não vem acontecendo, porque ele, em seus modos de produção, só enxergou os efeitos úteis e mais imediatos do trabalho, descuidando das conseqüências que surgiram posteriormente. A apropriação da idéia do domínio da natureza leva a pensar que tanto a natureza interna quanto a externa devem ser transformadas pelo homem. Para o homem humanizar-se, ele deve desnaturalizar-se e transformar a natureza em produtos que satisfaçam as suas necessidades.

A força que intenta dominar a natureza externa tem como base o não-reconhecimento dos limites que a própria natureza humana carrega. Segundo Marx (2004, p. 112-113), “o homem rico é simultaneamente o homem carente de uma totalidade de manifestações humanas de vida. O homem, no qual sua efetivação própria existe como necessidade interior, como falta”. Dessa forma, até a intenção de superar limites pressupõe reconhecê-los. Como o homem acha-se capaz de superar todos os limites, ele esquece a sua própria natureza, que é limitada e, assim, deixa de ser humano. Como afirma Goethe (2002, p. 265), “a natureza humana é limitada; ela suporta a alegria, a tristeza, a dor, até certo ponto”.

A natureza apresenta a sua própria vida e não pode ser reduzida à leitura do homem. O homem é concebido com base na natureza e nas relações sociais, porém ele não é idêntico a nenhuma dessas duas dimensões. Como é natureza e mais que natureza, o homem tem condições de realizar o movimento de conceber-se como objeto e, então, superar alguns limites, não ficando nem no estado da impotência, que leva à resignação, nem de onipotência, que despreza as limitações.

Se o trabalho foi o meio que possibilitou grande parte das transformações no homem, pode-se dizer que ele está circunscrito à pré-história e que os homens não precisam mais dele para sua constituição. A história do homem teve início quando, por intermédio do trabalho, ele passou a produzir e a utilizar instrumentos e técnicas para

satisfazer as necessidades de sobrevivência, e a atribuir significados às coisas. Satisfeitas as necessidades, o homem adquire condições de transcender a realidade imediata e, assim, produz universalmente, edifica a sociedade e a cultura (IMBRIZI, 2001, p. 100-101).

Se o sentido do trabalho como meio para a humanização ocorreu, pode-se dizer que ele se transformou em fim quando não deveria mais existir, pois o homem, como espécie, já se definiu, e o trabalho, baseado na dominação, só o tornou mais desumano. O que existe e já existiu, como demonstrado, é o trabalho como algo que possibilitou a sobrevivência e a dominação.

### **3.3 O trabalho no capitalismo: rupturas e continuidades**

No ato da reprodução [...] não se alteram apenas as condições objetivas – por exemplo, a aldeia se converte em cidade, a mata virgem se transforma em área de plantio –, mas os produtores se transformam, na medida em que se apresentam novas qualidades, se desenvolvem a si mesmos através da produção, formam novas forças e novas representações, novos modos de intercâmbio, novas necessidades e nova linguagem.

Karl Marx

Mesmo que o sistema capitalista tenha sofrido transformações no que diz respeito ao controle dos indivíduos e às formas de acumulação do capital, pode-se afirmar que a base da exploração continua ligada à força de trabalho, à divisão do trabalho, à hierarquização e à orientação para o crescimento e para o lucro, mostrando que o trabalho ainda sustenta a heteronomia e a negação da fruição.

O capital atua de diversas maneiras no capitalismo, delineando formatos peculiares de organização do trabalho. Os princípios da administração científica de Taylor surgiram no século XIX e foram amplamente implantados nas empresas no começo do século XX. Esses princípios expressam a utilização de conhecimentos para a dominação, ao criar mecanismos de apropriação da energia do trabalhador em seus atributos físicos e manuais, que são minuciosamente cronometrados. Como o trabalho ainda não era concebido como algo apaixonante, um dogma, como diz Lafargue (1999), e a natureza humana era vista com tendências à vadiagem e ao gasto de energia em distrações, a exploração da força de trabalho dava-se pelo controle dos tempos e movimentos de cada operação. Nesse contexto, o papel do Estado consistia em mediar os pólos opostos: operário e empregador (IMBRIZI, 2001).

Com a introdução da linha de montagem fordista, ações repetitivas foram acrescentadas às características do trabalho, delineando um modelo taylorista-fordista de

produção mais relacionado à mecanização, ao parcelamento, à homogeneização, à desqualificação e à hierarquização (MATOSO, 1995). A fabricação em série, modo produtivo predominante na época, demandava o aumento do consumo e o questionamento acerca da estratégia mais eficaz para transformar o trabalhador em consumidor. Essas transformações não demoraram também a revelar os efeitos perversos na vida do trabalhador.

O período pós-guerra instaurou o alto índice de desemprego e o padrão de desenvolvimento dos Estados Unidos como modelo para os países ocidentais e como pólo oposto aos países socialistas. Por volta de 1960, nos países de capitalismo avançado, e em 1980, nos países periféricos, a organização do trabalho taylorista-fordista deu indícios de esgotamento. Essa crise, entre outros fatores, envolveu uma situação de mercado que combinava a produção em grande escala com a diminuição da capacidade de consumo, já que havia a redução de compra dos países centrais e, no Terceiro Mundo, o surgimento de novos produtores e o recuo de certos mercados (PEDROSA, 2003). Pode-se afirmar que essa situação alterou as regras de concorrência, fazendo com que se desencadeasse uma tendência de produção em lotes diferenciados e em nichos específicos do mercado, com produtos mais adaptados às especificações cambiantes.

Outros fatores, como rigidez no processo produtivo, oposição dos trabalhadores que se reuniam em sindicatos e lutavam contra a forma organizacional existente e os baixos salários, permanência de tempos improdutivo no processo de produção, em virtude do parcelamento indefinido do trabalho, multiplicação de postos, que aumentava a distância percorrida pelo produto na empresa e a ociosidade de equipamentos, e dificuldades de expansão do lucro, eram incompatíveis com as formas de consumo almejadas (PEDROSA, 2003). Nesse sentido, era fundamental transpor a falta de flexibilidade da máquina pesada, a produção em larga escala, o trabalhador monovalente e os tempos mortos e improdutivo.

O capital lançou mão de novas formas de uso do trabalho que envolvem mudanças tecnológicas, organizacionais e gerenciais. Esse processo foi marcado por alterações nas relações interempresariais (terceirização, formação de cadeias produtivas), na relação entre capital e trabalho (desregulação e informalização), na relação entre Estado e sociedade (neoliberalismo exacerbado) e na organização do processo produtivo.

O modo produtivo padronizado foi substituído pela fabricação de diferentes produtos, em um curto espaço de tempo, para atender às novas exigências da individualização dos itens, caracterizadas pela diminuição de seu tempo de vida e do tempo de giro do consumo

(BASTOS, 1992). Do ponto de vista da organização do trabalho, a automação microeletrônica e a informatização oferecem um teor variado à produção.

Nesse contexto, o parcelamento e a especialização da produção em série foram substituídos pela integração, de forma a buscar a racionalização do uso das máquinas para reduzir sua ociosidade por meio da intensificação do trabalho vivo e pela flexibilização adotada em relação ao produto, à mudança de projeto, ao volume, entre outros. Isso desembocou na presença de ilhas de trabalhadores reunidos em grupos semi-autônomos com especialização flexível (PEDROSA, 2003).

A mudança do padrão tecnológico das organizações e a consolidação da produção flexível, por ser a mais bem preparada para lidar com as incertezas e com as variações do mercado, evidenciaram também a importância do controle do fluxo de informações, da velocidade na transmissão de informações e da criação de nichos específicos para atender às demandas da sociedade. O mais importante, nesse contexto, é propiciar modelos de comunicação ágeis e compreensíveis que diminuam ao máximo a metalinguagem nas relações de trabalho.

Essas inovações baseiam-se em uma nova compressão de espaço, de tempo e de trabalhador, e buscam eliminar as barreiras, incentivar o convívio harmônico dos contrários e as qualidades individuais, tais como criatividade, colaboração, engajamento, iniciativa, responsabilidade, autonomia intelectual e o saber lidar com as emoções. Na mesma proporção em que a automação flexível altera a estrutura produtiva, também se exigem níveis mais elevados de formação técnica. Como o presente é a instância passível de ação, é exigida vigilância redobrada do trabalhador com o intuito de tornar sua resposta mais rápida e efetiva. Embora essas mudanças pareçam valorizar a subjetividade do indivíduo, na verdade, por ocultarem a mediação do que as constitui, não restauram a espontaneidade, a possibilidade de autonomia, “mas estabelecem a pessoa como instrumento de medida disponível e decifrável pela autoridade central” (ADORNO, 1993, p. 202).

A passagem do capitalismo liberal para o capitalismo de monopólios estabelece uma nova configuração do sistema capitalista, denominada capitalismo tardio<sup>70</sup> por Adorno

---

<sup>70</sup> Ressalte-se que não passa despercebido que o contexto em que Adorno desenvolveu as tendências do capitalismo tardio é diferente do atual. O autor escreveu na época em que predominava a ideologia do pleno emprego; porém, atualmente, ocorre uma crise estrutural do emprego. Parafraseando Adorno (1986b), quando se refere ao capitalismo que Marx anunciou, mas que é diferente do capitalismo tardio, pode-se dizer que hoje se vivem condições que Adorno sequer imaginava. No entanto, o que ele indicou não foi resolvido, por isso deve ser tensionado. Muitas contradições que ele apontou não foram superadas, mas foram desenvolvidas em larga escala, propiciando sua maior visibilidade.

(1986b). O capitalismo tardio difunde uma cultura aparentemente interessada no indivíduo e na construção de uma sociedade democrática que tenta harmonizar as contradições e que, na verdade, alastra a desigualdade e a exclusão. Nesse contexto, os organismos internacionais e os grandes monopólios empresariais exigem que o Estado corte as chamadas políticas sociais, diminua os direitos conquistados pelos trabalhadores ligados às leis trabalhistas e abra progressivamente as fronteiras nacionais, que devem se tornar mais flexíveis para os países hierarquicamente mais poderosos.

Nesse processo, a racionalidade do Estado assemelha-se à racionalidade técnica. O Estado cede vantagens para as empresas, oferecendo-lhes isenções de taxas e possibilidades de contratos vantajosos para que, com “civismo”, elas ofereçam empregos. As “empresas-cidadãs”, como são denominadas, por sua vez, ameaçam o tempo todo deixar a região em que se encontram instaladas, alegando que não dispõem do apoio necessário. Muitos dos administradores dessas empresas ainda afirmam, de forma “irracional”, que, a fim de evitar o desemprego, é necessário demitir. Essa idéia difunde a crença de que o sacrifício de alguns, na forma de demissão, deve ser praticado visando assegurar a permanência de outros na empresa, prática que evidencia a recorrência do sacrifício do indivíduo em prol da sociedade.

Para Chesnais (1996), a abertura progressiva das fronteiras nacionais estimula a liberalização do comércio exterior, o que facilita as operações dos grupos industriais multinacionalizados que, munidos de uma grande concentração de capital, estabelecem as regras para negociações internacionais e exigem um alto grau de abertura e de liberdade ao capital internacional e aos seus bens e serviços. O aumento do grau de interpenetração entre os capitais de diferentes nacionalidades e o surgimento de oligopólios mundiais criam a tendência de os grupos industriais reorganizarem-se como empresas-rede, fazendo com que as suas transações definam o mercado, que não é mais baseado em “trocas simples”, na “livre concorrência”, mas no que é definido por essas poderosas corporações mundializadas.

Os países que não apresentam condições para produzir bens considerados importantes, em razão da concorrência, se submetem ao poder das corporações, as quais possuem monopólio tecnológico e capital produtivo financeiro e estabelecem conexões com empresas de mão-de-obra mais barata. Essas corporações mundializadas obtêm lucros tanto do processo de terceirização quanto do capital financeiro (empréstimo de dinheiro à base de juros), fazendo com que seja engendrada uma nova forma de fetichismo do dinheiro produzir dinheiro (MARINI, 1997).

Nesse contexto, o lucro é estabelecido pela exploração da mais-valia absoluta, relacionada à extensão da jornada de trabalho, independentemente do tempo gasto para produzir um determinado bem de consumo, e da mais-valia relativa, que pode estar relacionada às máquinas e/ou à mudança organizacional e tecnológica posta em ação para gerar lucros (HARVEY, 1992).

Marcuse (1978) afirma que o capitalismo monopolista transforma a livre competição individual de cunho liberal em competição monopolista entre grandes empresas. Assim, “o futuro do indivíduo depende cada vez menos da sua própria prudência e cada vez mais das disputas nacionais e internacionais, o que faz a individualidade perder a base econômica” (HORKHEIMER, 2002, p. 142). Nesse caso, a possibilidade de haver relação entre sujeitos livres torna-se cada vez menos real, pois “com a autonomização cada vez maior da sociedade em relação aos indivíduos, esses regridem psicologicamente” (CROCHÍK, 2001, p. 21).

Embora seja difícil estabelecer o que seja continuidade e ruptura no capitalismo tardio, delinea-se aqui esta discussão com o intuito de entender as especificidades da racionalidade do trabalho no capitalismo tardio. De imediato, podem-se apontar como continuidades a forma e a utilização das inovações tecnológicas e a política imbricada cada vez mais nas questões econômicas, o que pressupõe um papel intervencionista do Estado. No âmbito da racionalidade do trabalho, percebe-se a presença de formas de alienação, fetiche e reificação mais amplas e agudas e a ideologia, não como algo que encobre o real, mas que demonstra como é a vida real e, por isso, a própria realidade é transformada na única forma de existência. Como rupturas, podem-se indicar as seguintes especificidades: crescimento vertiginoso do capital financeiro, que concebe uma nova forma de fetichismo, representada pela pretensão do capital-dinheiro transformar-se em controlador invisível da vida dos indivíduos, desenvolvimento, que combina crescimento com desemprego, e surto de produtividade sem precedentes. Desse modo, a semiformação atinge a consciência do indivíduo, que agora não só reconhece a sua situação de desalento, mas também a defende, por não enxergar alternativas de melhoria de vida, e todas as instâncias participam e são agentes funcionais mantenedores da lógica capitalista.

### 3.3.1 A centralidade do trabalho no modelo industrial do capitalismo tardio e a sociedade unidimensional que enfraquece o indivíduo

A brutalidade do exterior, a igualadora sociedade total, detém a diferenciação e se aproveita do núcleo primitivo do inconsciente. Ambas concordam na aniquilação da instância mediadora

Theodor Adorno

Adorno (1986b), ao analisar a relação entre coerção funcional e vida danificada, com base nas condições da existência social, no contexto do capitalismo tardio, acrescenta outras reflexões à crítica marxiana da sociedade burguesa. Ele ressalta, em defesa de Marx, que a crítica ao capitalismo não é obsoleta, como muitos afirmam e, mesmo que o mundo esteja determinado pela técnica, com um desenvolvimento que supera todas as expectativas, se comparado a outras épocas, e que a contradição de classes tenha perdido relevância, ainda persiste a metamorfose do trabalho em mercadoria, além de a sociedade ainda ser sociedade de classes. Mesmo que não se possa mais falar de consciência de classe, já que “a existência social não gera de modo imediato, consciência de social” (ADORNO, 1986b, p. 66), pode-se falar de consciência proletária de classe, pois a classe é definida pela sua posição no tocante aos meios de produção e não pela consciência de seus membros.

Adorno (1986b) defende que a discussão do capitalismo tardio<sup>71</sup> precisa ser: “desenvolvida teoricamente e não só através da apresentação dos fatos que, por sua vez, é claro, contribuem de muitos modos para a crítica, mas que, segundo a Teoria Crítica, também encobrem a estrutura” (ADORNO, 1986b, p. 63). Nesse sentido, reconhecer e oferecer resistência aos padrões monopolistas que afetam as mentes das pessoas é fundamental. Por mais insuperáveis que sejam os padrões, é necessário contribuir com meios que não sucumbam, eles próprios, ao caráter de fetiche. Então, deve-se ter cuidado para que o fetichismo dos fatos não corresponda ao fetichismo das leis objetivas. As leis objetivas não devem ser divinizadas, mas criticadas em relação à aparência de que o individual e o concreto já determinam o curso do mundo.

No capitalismo tardio, a crença de que o desenvolvimento das forças produtivas melhoraria as condições de vida se revela ilusória, ainda que haja a ligação automática entre expansão da produção material, distribuição e consumo como aparência necessária. Isso significa que a consolidação da ideologia da produtividade, em um contexto em que as

---

<sup>71</sup> Adorno (1986b, p. 63) nomeia capitalismo tardio uma situação que apresenta uma imensa elevação do potencial técnico e de quantidade de bens de consumo, uma realidade, na qual “as relações de produção se revelaram mais elásticas do que Marx imaginava”.

contradições se tornam cada vez mais agudas, ainda é propagada, mesmo que a superprodução não tenha realizado o suprimento das necessidades básicas e continue a gerar sofrimento.

Diante da insana contradição com o possível, até em lugares de abundância de bens os homens estão condenados a passar fome, como se fosse uma maldição. Além do mais, no capitalismo tardio, a ênfase às posições de patrão e de trabalhador no processo de produção, em última instância, no poder de dispor ou não sobre os meios de produção, é insuficiente para entender as relações de dominação<sup>72</sup>. Por isso, é necessário investigar como a utopia do crescimento da produção, com sua promessa de satisfação das necessidades materiais, apesar de ter se tornado uma possibilidade palpável com a produtividade técnica, ainda se sustenta diante de contradições tão visíveis. Isso significa que, embora “tenha se tornado tênue o véu frente à consciência do possível” (ADORNO, 1986b, p. 68-69), os indivíduos ainda não vêem a realidade ou, se a enxergam, não se contrapõem a ela.

Nesse contexto de abundância, pregar a primazia das forças produtivas, sem levar em conta as contradições dessa expansão, significa concebê-las com um valor em si e realizá-las de modo mecânico. A própria superprodução, realizada pela “aparelhagem técnica que se autonomizou cresceu tanto que até se tornou irracional (isto é, não rentável) no interior do próprio capitalismo” (ADORNO, 1986b, p. 72). No entanto, em geral, as pessoas não se dão conta de que a unificação tecnológica e organizatória não é verdadeiramente racional, mas se mantém subordinada a uma regularidade cega e irracional, mostrando que a ânsia da produção “tornou-se uma finalidade em si e bloqueou o objetivo que seria a realização plena da liberdade” (ADORNO, 1986b, p. 72). A irracionalidade manifesta-se quando “o mais alto desenvolvimento das forças produtivas coincide com a opressão e a miséria totais” (MARCUSE, 1978, p. 285).

O entendimento dessa dinâmica exige a reflexão sobre a ligação estreita entre as forças produtivas e as relações de produção. De acordo com Adorno (1986b, p. 69), “demasiado otimista era a expectativa de Marx de que seria historicamente certo um primado das forças produtivas, que necessariamente romperia as relações de produção”. Essa idéia

---

<sup>72</sup> Para Matos (1998), Marcuse e outros teóricos da Escola de Frankfurt diferenciam dominação de exploração. O fenômeno da dominação é mais antigo e mais enraizado no homem, por isso mais difícil de ser solucionado, porque a exploração pode terminar, mas o desejo de controlar e o desejo de servir permanecem, havendo diferenciação entre libertação política e libertação psíquica. Levando em conta esses elementos, prega-se a substituição da crítica à economia política pela crítica à civilização técnica, o que envolve a reprodução das condições servis ou de dominação pelos dominadores e dominados, mesmo que não existam mais condições objetivas para tal. Nesse caso, a preocupação com a dominação extrapola a consciência de classe e enfoca a consciência revolucionária, que inclui os mecanismos inconscientes, os quais entram em ação e anulam e neutralizam a emancipação.

permanece fiel à construção afirmativa da história idealista. Assim, confiar no espírito da História acaba favorecendo e justificando versões posteriores da ordem do mundo vigente que deveriam ter sido modificadas, pois “através de remendos e medidas particulares, as relações de produção, apenas para a sua autoconservação, continuaram a submeter a si as forças produtivas deixadas à solta” (ADORNO, 1986b, p. 70).

A necessidade do aumento da produção levou tanto à estagnação das relações de produção antigas quanto à implementação de novas relações de produção. Com as novas demandas do capital, aparece “a predominância das relações de produção sobre as forças produtivas, que, porém, há muito desdenham as relações” (ADORNO, 1986b, p. 70). As relações de produção têm prioridade e, em geral, são descoladas das condições que as criaram, e “mais do que nunca, as forças produtivas estão sendo mediadas pelas relações de produção, de um modo tão completo, que estas aparecem exatamente por isso como segunda natureza” (ADORNO, 1986b, p. 71). Não é à toa que muitos abordam a existência de relações mais democráticas, menos coercitivas, baseadas no consentimento, na parceria, no diálogo e na requalificação, como espaços de resistência para os trabalhadores, produzindo microanálises descoladas do todo.

Para entender o culto às relações de produção, faz-se necessário compreender o seu entrelaçamento com as forças produtivas. Essa relação não é de oposição, mas dialética, pois

dificilmente as relações de produção poderiam afirmar-se de um modo tão pertinaz sem o apocalíptico abalo de novas crises econômicas [...]. Tal dominação das relações de produção sobre os homens pressupõe por sua vez o estágio de desenvolvimento alcançado pelas forças produtivas. Enquanto as duas coisas precisam ser diferenciadas, quem quiser de algum modo entender o feitiço da situação sempre precisa de uma para entender a outra (ADORNO, 1986b, p. 71-72).

A defesa da sobreposição das relações de produção menospreza a capacidade de agilidade que o capital tem de exercer novas formas de dominação. Essa tendência é facilitada porque no capitalismo tardio, cada vez mais, as fronteiras que separam os fenômenos são diminuídas, e se estabelece, como processo de mediação, a totalidade dos processos de troca que suprime “da consciência, contra a própria evidência, o que é antagônico e separador” (ADORNO, 1986b, p. 74).

Para Adorno (1986b), a automação não ofereceu condições para a eliminação do trabalho. Essa crítica é válida tanto para o capitalismo quanto para as experiências socialistas, posto que

satanicamente, sob os dois sistemas, é parodiado o conceito burguês do “trabalho socialmente útil”, que se demonstrou no mercado, no lucro, jamais em utilidade transparente para os próprios homens e menos ainda para a sua felicidade (ADORNO, 1986b, p. 72).

Marcuse (1973) afirma que o progresso técnico trouxe a satisfação das necessidades dos indivíduos de uma forma diferente daquela que ocorreu no século passado, pois a produção e a distribuição dos bens materiais e culturais atualmente obedecem às leis do desperdício e do supérfluo. Se antes a satisfação das necessidades era mediada pelas experiências do indivíduo, na sociedade contemporânea, as satisfações alcançadas são imediatas e suprem necessidades criadas e reproduzidas pela sociedade de consumo.

A riqueza psíquica, embora enaltecida, vem sendo empobrecida à medida que as instâncias sociais são cada vez mais racionalizadas pelo modelo industrial. Nesse sentido, o valor de uso das mercadorias perdeu a última evidência natural:

Não só as necessidades são atendidas apenas indiretamente, através do valor de troca, mas, em setores economicamente relevantes, são primeiro geradas pelo próprio interesse no lucro, e isso às custas de necessidades objetivas dos consumidores, como a necessidade de moradias suficientes e a necessidade de formação e informação quanto aos eventos mais importantes que lhes sejam concernentes. No âmbito do que não é necessário à sobrevivência nua e crua, os valores de troca passam a ser tendencialmente usufruídos de modo separado, enquanto tais; um fenômeno que, na sociologia empírica, aparece sob expressões como símbolo de *status* e prestígio, sem que seja, com isso, objetivamente entendido (ADORNO, 1986b, p. 68).

O ideal de produtividade é medido não em relação às necessidades de todos, mas em termos de utilidade em relação à estrutura de poder. Atualmente, “a expressão das necessidades humanas não é mais distorcida pelos duvidosos indicadores econômicos do mercado; em vez disso, essas necessidades são determinadas pelas estatísticas” (HORKHEIMER, 2002, p. 156). No mundo administrado, portanto, as necessidades não constituem prioridade. Além do mais, a necessidade de sobrevivência, das quais todas as outras dependem, ainda é ameaçada.

Se a satisfação é proveniente de necessidades imediatas e criadas por outros, a liberdade bate em retirada tanto do pensamento quanto da sociedade; porém, a falta de liberdade é sentida contraditoriamente pelo indivíduo como fruto de uma “consciência feliz”, por ele ter supostamente satisfeito suas necessidades. Trata-se de uma “falta de liberdade confortável”, em que o homem perde de vista a possibilidade de pensar em modos de vida mais humanos.

Se os indivíduos estão satisfeitos a ponto de se sentirem felizes com as mercadorias e os serviços que lhes são entregues pela administração, porque deveriam eles insistir em instituições diferentes para a produção diferente de mercadorias e serviços diferentes? E se os indivíduos estão prejudicados de modo que as mercadorias que os satisfazem incluem também pensamentos, sentimentos, aspirações, por que deveriam desejar pensar, sentir e imaginar por si mesmos? (MARCUSE, 1973, p. 63-64).

A vida danificada é aquela que se define com base em uma determinada relação entre vida e produção, uma relação que, de fato, é de sujeição da vida ao processo produtivo. Para Adorno (1986b), o sistema capitalista, mesmo tendo sofrido transformações nesse estágio atual das forças produtivas, ainda continua baseado no modelo industrial. Apesar de todas as metamorfoses do capitalismo, observa-se que a sociedade contemporânea é fundamentada no modelo industrial e, até mesmo as esferas da cultura, da subjetividade humana e do Estado, são baseadas na produção e no consumo e, portanto, no trabalho. Centralidade no trabalho não significa centralidade do emprego formal ou do sistema salarial, mas da propriedade privada, da lógica do lucro e do sistema produtor de mercadorias.

O trabalho industrial torna-se o padrão de sociedade, expandindo-se para a totalidade e envolvendo setores da produção material, da administração, da distribuição, da cultura e do lazer. Instala-se, portanto, um modelo de sociedade totalitária<sup>73</sup>, denominado, por Horkheimer e Adorno (1985), “sociedade industrial administrada” e por Marcuse (1973), “sociedade unidimensional”. Esse padrão de sociedade apresenta-se como uma organização tão bem consolidada que é difícil pensar que possa haver outras disposições. Exatamente por ser totalitária, essa sociedade dispõe de um poderio mais concreto do que qualquer instituição individual, deixando todos os indivíduos passivos. Em tal organização, os indivíduos, por sua vez, só percebem possibilidade de conformação. A integração social é realizada de tal forma que os trabalhadores “fugiram à plena consciência de que são objetos, e não sujeitos, do processo social, processo que, no entanto, [as massas] mantêm em andamento como sujeitos” (ADORNO, 1986b, p. 66).

Em razão da abrangência da sociedade industrial administrada, “objeto disso já não são apenas as massas, mas também os mandantes e seus apêndices [...] que se tornaram, de modo acentuado, funções de seu próprio aparelho de produção” (ADORNO, 1986b, p. 67). A falta de liberdade e a dependência em relação a um instrumental que escapa à consciência

---

<sup>73</sup> Para Marcuse (1973), uma sociedade totalitária não é caracterizada apenas por uma política terrorista, uma forma específica de governo ou uma direção partidária, mas também por uma coordenação técnico-econômica não-terrorista, que opera por meio da manipulação das necessidades, por interesses adquiridos e por um sistema de produção e distribuição que impedem o surgimento da oposição ao todo.

daqueles que dele se utilizam estendem-se universalmente sobre os homens. Essa realidade já havia sido antecipada por Nietzsche na expressão “nenhum pastor e um rebanho” (ADORNO, 1986b, p. 67), que retrata a antiga opressão social e que agora é revivida e tornada anônima. Mesmo revestida da idéia de autonomia burguesa, a vida dos homens, tal como no mito, ocorre como destino.

Há diferenças cruciais na forma como a adequação do indivíduo à ordem social se deu no passado e se concretiza atualmente. Os padrões de épocas anteriores, mesmo tornando-se obsoletos em seu papel na produção, são fundamentos culturais. Eles se promoviam como verdade comum e universal e, quando comparados à validade objetiva, necessitavam da ideologia para sua existência no corpo da sociedade. Dessa maneira, os padrões não correspondiam ponto a ponto às formas de vida material e ambos gozavam de certa autonomia. Assim, “nem a vida em si mesma nem a estrutura intelectual estavam completamente integradas” (HORKHEIMER, 2002, p. 146), pois os conceitos não estavam completamente amalgamados com a ordem prática e a população trabalhadora formava um contraste com as totalidades pragmáticas das lideranças do mundo do negócio:

Em contraste com as tendências da cultura de massas, nenhuma dessas doutrinas pretendeu “vender” às pessoas o modo de vida em que estão fixadas, o qual inconscientemente abominam, mas abertamente aplaudem (HORKHEIMER, 2002, p. 147-148).

[A] organização moderna, pelo contrário, não deixa clivagem e brechas. Ela preenche todos os espaços de existência humana e estabelece em tempo (ritmo) recorde o ajustamento penetrando todo o ser das pessoas e alterando a natureza da liberdade conquistada (HORKHEIMER, 2002, p. 104).

Nesse processo, ela reduz o indivíduo e as organizações, que deveriam se opor a essa lógica hegemônica, a simples células de reação funcional, pois “as unidades organizacionais modernas, tal como a totalidade da classe operária, são partes orgânicas do sistema sócio-econômico” (HORKHEIMER, 2002, p. 146-147), isto é, são estruturas hierárquicas inteiramente incorporadas.

Os próprios sindicatos de operários estão tão organizados monopolisticamente, embora assegurem algumas vantagens para os trabalhadores, pelo menos temporariamente, que manobram e estabelecem um preço, um poder muito superior ao trabalhador individual, terminando por ser um negócio como o de qualquer outra empresa: “o mesmo processo que, tanto na realidade quanto na ideologia, fez do operariado um tema econômico, transformou o operário, que já era o objeto da indústria também em objeto do operariado” (HORKHEIMER,

2002, p. 149). Existe uma verossímil semelhança em todas as organizações: preocupação em conservar e ampliar o seu controle, tornando supérflua a crítica da sociedade. A força produtiva do trabalhador é concedida e manobrada pela liderança dos sindicatos operários, completando o processo de reificação.

É verdade que os trabalhadores do passado não tinham qualquer conhecimento conceitual dos mecanismos revelados pela teoria social, e suas mentes e corpos eram penetrados pelas marcas da opressão; no entanto, a sua miséria era ainda a miséria dos seres humanos individuais, e, portanto, ligados a quaisquer pessoas infelizes [...]. Suas mentes subdesenvolvidas não eram continuamente agulhoadas pelas técnicas da cultura de massas, martelando tanto em seu tempo de lazer quanto em suas horas de trabalho (HORKHEIMER, 2002, p. 150-151).

Os trabalhadores da atualidade são mais bem informados. Eles reagem contra o que infringe as regras do jogo, mas não chegam a questionar as regras em si mesmas. Nesse contexto, os fatos poderosos tornam-se as únicas coisas a serem respeitadas, e o movimento na vida fica mais diretamente ligado às exigências da produção e mais preso à natureza das coisas; por isso, têm a marca de uma maior objetividade e são mais fechados para o sonho de um mundo diferente e feliz.

Na sociedade funcional, a “toda-poderosa ordem das coisas continua a ser, ao mesmo tempo, a sua própria ideologia<sup>74</sup>” (ADORNO, 1986b, p. 74-75). O impacto das condições existentes sobre a vida do homem é tal que, embora haja alguns focos de resistência, o tipo submisso torna-se esmagador. Com as condições objetivas desfavoráveis estabelecidas e consideradas imutáveis, elas próprias viram ideologia, substituindo as “ideologias” que simulavam uma pretensa realidade e tinham o poder de convencer aqueles que acreditavam nelas. Atualmente, as idéias parecem afirmar: essa é a realidade como deve ser e como será.

Nesse caso, a ideologia é a própria sociedade e falso não se refere ao ideológico, mas ao fato de a “cópia” da sociedade impor-se como efetiva. Essa ideologia caracteriza-se mais pela ausência da autonomia do que pela simulação de uma pretensa autonomia. Como a

---

<sup>74</sup> Conforme Horkheimer e Adorno (1973, p. 192-193), “as modificações antropológicas a que a ideologia totalitária quer responder são conseqüências de transformações na estrutura da sociedade e nisso – e não em seus enunciados – encontramos a realidade substancial dessas ideologias”. Nesse sentido, a sociedade industrial provocou uma mudança no conceito tradicional de ideologia, que nisso parece perder seu objeto. Assim, não se deve limitar a teoria da ideologia à demonstração de dependências isoladas, pois isso consiste em passar de uma teoria da sociedade que analisa as suas determinações em seu conjunto para uma hipótese sobre ligações individuais de dados. O estudo da ideologia tem *status* e lugar específicos na indústria cultural. Se antes, na forma liberal, a ideologia era uma maneira parcial de relacionar-se com a realidade, contendo alguns elementos desta, uma meia-verdade, a tendência da ideologia da cultura de massa é de “converter-se naquilo mesmo que é”. Com a indústria cultural, a ideologia não tenta mais ocultar a situação adversa, mas caracteriza-se pela ausência de autonomia. A ideologia se converte na duplicação e super-ratificação da situação existente, obstruindo qualquer tipo de transcendência e de crítica e oferecendo modelos de comportamento para a manutenção das condições existentes.

ideologia não garante mais coisa alguma, salvo que as coisas são o que são, a sua inverdade específica reduz-se ao axioma de que as coisas não poderiam ser diferentes do que são.

A mentira manifesta, idéia na qual ninguém mais acredita, está cada vez mais substituindo as ideologias antigas que tinham o poder de convencer aqueles que acreditavam nelas e que tentavam ocultar a realidade adversa. Em sua versão moderna, a ideologia apresenta-se como uma mentira manifesta, que chega ao cinismo. Adorno e Simpson (1994, p. 146) afirmam que, “na atual situação talvez seja [...] apropriado perguntar até que ponto ainda se justifica toda a distinção psicanalítica entre o consciente e o inconsciente. As atuais reações das massas são bem pouco veladas da consciência”, isto é, “a irracionalidade não precisa se esconder mais nas profundezas da psique humana, ela é apropriada, cada vez mais, diretamente pelas instâncias sociais que pouco diferem entre si pela sua (ir)racionalidade” (CROCHÍK, 2001, p. 24).

A necessidade do trabalho para a sobrevivência é uma mentira manifesta, pois o acúmulo de conhecimentos e o avanço tecnológico já oferecem condições para eliminar a miséria da terra. No entanto, essas duas condições apresentam elementos que impedem o cumprimento de suas promessas e não eliminam a necessidade da autoconservação e da dominação. Ninguém mais acredita que a liberdade, em seu pleno sentido, esteja presente no trabalho. Os trabalhadores sabem que o trabalho lhes reserva poucos bens, que eles só vão receber o mínimo cultural e que vão ser expropriados do seu salário. Entretanto, em virtude da existência de um mercado que lhes reserva cada vez menos, ainda defendem a existência do trabalho, agradecem a Deus por estarem empregados e, conseqüentemente, por poderem ser explorados.

A consciência resignada alastra-se por todos os campos da vida. As frases piedosas sobre o idealismo, que disfarçavam as práticas materialistas da sociedade, também caíram em descrença, mesmo que não tenham sido abolidas as contradições que elas carregavam. Nesse processo, de acordo com Horkheimer (2002, p. 144), “a idéia de felicidade eterna e de tudo relacionado com o absoluto se reduziu à função da edificação religiosa” da mesma forma que a idéia de felicidade “foi reduzida a uma banalidade para coincidir com a espécie de vida normal que o pensamento religioso sério tantas vezes criticou”.

Antes havia adesão ao trabalho, em virtude da luta imediata pela sobrevivência, mas existia o sonho com os prazeres de um universo menos dinâmico e mais repousante. Atualmente, embora roídos pela má consciência, os indivíduos agarram-se à exaltação da vida energética, da atividade eterna. O trabalho é transformado em ídolo, tomando lugar dos

fundamentos humanísticos, “enquanto os conceitos de realização completa e a satisfação ilimitada alimentavam esperanças que desprendiam as forças do progresso, a idolatria do progresso conduz ao eu oposto” (HORKHEIMER, 2002, p. 154). A lógica de fazer do trabalho um fim em si mesmo acarreta, posteriormente, ressentimento em relação a ele.

Adorno (1995, p. 216) denuncia que a técnica, fruto do trabalho acumulado dos homens, se transformou em ideologia em razão do enaltecimento de uma suposta neutralidade técnica dos critérios de produtividade e que a ênfase exagerada na técnica elimina a reflexão sobre a experiência e sobre os fins e instrumentaliza a ação. O uso da técnica tem, inicialmente, a sua parcela de racionalidade, mas quando as pessoas tendem a tomar a técnica em si mesma, considerando-a uma força própria, e se esquecem que ela é um prolongamento do braço humano, ela se torna fetiche. Ao efetuar esse movimento, o culto à técnica, o fetiche dos meios, é realizado e a busca pela vida humana digna, que é o fim, é esquecida (ADORNO, 2003). A indiferença no tocante às razões pelas quais a técnica foi criada, ou seja, a perda do fim, que é a vida, é pré-condição para a instalação da dominação e, conseqüentemente, da violência. Acontece nesse processo que os meios ficam independentes, alienam-se, enquanto servem irrefletidamente aos fins. No entanto,

não é a técnica o elemento funesto, mas o seu enredamento nas relações sociais, nas quais ela se encontra envolvida. Basta lembrar que os interesses do lucro e da dominação têm canalizado e norteado o desenvolvimento técnico: este coincide, por enquanto, de um modo fatal, com necessidade de controle. Não por acaso, a invenção de meios de destruição tornou-se o protótipo da nova qualidade da técnica. Por outro lado, atrofiam os seus potenciais aqueles que se afetam da dominação, do centralismo e da violência contra a natureza, que certamente também permitiriam curar muito daquilo que, no sentido literal e metafórico, está sendo prejudicado pela técnica (ADORNO, 1986b, p. 69).

A tecnificação, quando se transforma em fim, origina gestos humanos precisos e rudes que subtraem qualquer coisa que possa subsistir como experiência, porque

as coisas, sob a lei de sua pura funcionalidade, adquirem uma forma que restringe o trato delas a um mero manejo, sem tolerar um só excedente – seja em termos de liberdade de comportamento, seja de independência da coisa (ADORNO, 1993, p. 33).

Se a experiência é um processo auto-reflexivo em que a relação com o objeto forma a mediação pela qual se constitui o sujeito, pode-se afirmar que não há experiência em seu sentido pleno. Nesse contexto, “mesmo aquilo que no homem difere da técnica vê-se incorporado como uma espécie de lubrificação da técnica” (ADORNO, 1993, p. 201), isto é, a própria diferenciação psicológica acaba por colocar-se a serviço da produção. A solicitação de pessoas caladas e concentradas para realizar trabalhos com informática, e de pessoas

extrovertidas para trabalhar com telemarketing, são exemplos dessa situação. O controle tecnológico realiza até a conformação das emoções:

Os homens seguem sendo o que, segundo Marx, eles eram por volta do século XIX: apêndices da maquinaria, e não mais apenas literalmente os 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. Hoje como antes produz-se visando o lucro. Para além de tudo o que à época de Marx era previsível, as necessidades, que já o eram potencialmente, acabaram se transformando completamente em funções do aparelho de produção, e não vice-versa. [...] Nessa metamorfose, as necessidades, fixadas e adequadas aos interesses do aparelho convertem-se naquilo que o aparelho sempre pode invocar com alarde (ADORNO, 1986b, p. 68).

Adorno et al. (1965) chamam a atenção para as conseqüências do fetichismo da técnica na subjetividade humana. Quando, em nome da eficácia, os meios-técnica são aplicados sem considerar o conteúdo desse emprego, o indivíduo é estimulado a perceber o mundo e suas experiências por meio de categorias mecânicas e rígidas que o distanciam do contato com o mundo. A experiência substituída pelo sempre igual reduz o sujeito a uma pretensa segurança de uma vida repetitiva.

A ideologia da racionalidade tecnológica funciona em nome da eficiência das ações e apreende a diversidade pela sistematização e pela normalização, não se voltando para as diferenças particulares (CROCHÍK, 2003). Ela legitima a categorização, a classificação dos indivíduos, com base no potencial produtivo ou na avaliação do desempenho.

A organização social e produtiva baseada na racionalidade tecnológica causa uma deformação psíquica que gera o que Adorno et al. (1965) denominaram manipulador. O manipulador é uma pessoa incapaz de ter afeto ou vínculo real com os objetos de sua relação. Essa deformação psíquica está relacionada ao menosprezo dos afetos e pode ser encontrada, atualmente, em numerosos homens de negócios que, ao dividir o mundo inteiro em campos administrativos, vazios e esquemáticos, racionalizam as ações e são incapazes de ter afetos pessoais por “direcionar todo o seu interesse para os objetos dispostos pela cultura, e considerar os homens objetos entre outros a serem controlados” (CROCHÍK, 1995, p. 110). O seu prazer é obtido na eficácia das suas ações sobre as coisas, sem, contudo, ter preocupação sobre que coisas são elas.

A cisão dos afetos permite uma vida aparentemente não conflitiva e ajustada à realidade que não pode prescindir de uma ação técnica, [calculista] e sistemática. Numa sociedade em que o trabalho se transformou num fim em si mesmo, o ideal de homem honrado é aquele que faz algo, trabalha, independentemente do que é feito (CROCHÍK, 1995, p. 133).

O exagero do prazer obtido pelo resultado do trabalho e pela própria relação com o instrumento de trabalho carrega o desprezo com relação à distinção entre homens e produtos. O progresso técnico, nessas circunstâncias, confirma a regressão e a coisificação e contribui para o aumento da ameaça e do medo. O manipulador torna-se coisa, e então, transforma o outro em coisa, não oferecendo liberdade ao objeto. Ele nega “em seu íntimo a possibilidade do amor, recusando de antemão nas outras pessoas o seu amor antes que o mesmo se instale”<sup>75</sup> (ADORNO, 2003, p. 133).

Para Horkheimer e Adorno (1973), o fetichismo da técnica não deve levar à condenação ou à eliminação da técnica, mas ao resgate de sua finalidade. Ao se criticar o fetichismo da técnica, deve-se interrogar sobre o seu fim, que era propiciar uma vida livre, justa e digna, pois, “crítica não significa, neste caso, subjetivismo, mas confronto da coisa com o seu próprio conceito” (HORKHEIMER; ADORNO, 1973, p. 21). Na medida em que não há a comparação da finalidade inicial pela qual a técnica foi criada, ocorre a sua limitação. Esse confronto permite detectar que o crescente avanço industrial e o triunfo da produtividade técnica desenham, de um modo concreto, a possibilidade de viver sem passar necessidade.

Por sua vez, o capitalismo é permeado por valores competitivos que confirmam a perversidade e a indiferença que estão presentes em todos os níveis de chefia e entre os próprios companheiros de trabalho, os quais só não se manifestam nos que têm vínculos estreitos ou interesses concretos, pois “a frieza da mônada social, do concorrente isolado, se constitui, enquanto indiferença frente ao destino do outro” (ADORNO, 2003, p. 134). De acordo com Adorno (2003, p. 134),

em sua configuração atual – e provavelmente há milênios – a sociedade não repousa em atração, em simpatia, como supôs ideologicamente Aristóteles, mas na perseguição dos próprios interesses frente aos interesses dos demais.

A deformação do indivíduo em forma de frieza é resultado dos golpes realizados ao desejo:

No lugar onde o desejo foi atingido, fica uma cicatriz imperceptível, um pequeno enrijecimento, onde a superfície ficou insensível. Essas cicatrizes constituem deformações. Elas podem criar caracteres duros e incapazes, podem tornar as pessoas burras – no sentido de uma manifestação de deficiência, da cegueira e da impotência, quando ficam apenas estagnadas, no sentido da maldade, da teimosia e do fanatismo, quando desenvolvem um câncer em seu interior. [...] Como as espécies da série animal, assim também as etapas intelectuais no interior do gênero humano e até mesmos os pontos cegos no indivíduo designam as etapas em que a

---

<sup>75</sup> Essa afirmação não tem sentido sentimental e nem moralizante, apenas se limita a descrever a insuficiência da relação libidínica com outras pessoas.

esperança se imobilizou e que são o testemunho petrificado do fato de que todo ser vivo se encontra sob uma força que o domina (ADORNO, 2003, p. 240).

A indiferença, se acentuada, pode afetar até mesmo o tratamento das pessoas no que diz respeito às convenções e à boa educação: “perguntar como alguém está, algo que já nem é esperado, torna-se uma espécie de sondagem ou uma agressão. Os indivíduos começam, então, não sem motivo, a reagir também com hostilidade ao tato” (ADORNO, 1993, p. 30). Entretanto, a indiferença é, muitas vezes, imperceptível, porque o próprio amor, que se transformou em ideologia, encobre o ódio entre os competidores.

Pode-se afirmar que a maneira de o capitalismo operar passa pela exclusão, pelo medo, pela insegurança e pela barbárie. Como explicar por que o indivíduo é arrebatado por situações que lhe trazem tanto sofrimento e que são diminuídas de prazer? Inicialmente, observa-se que a explicação de que o indivíduo é conduzido pela aparência objetiva não abarca o fenômeno por inteiro, pois a sociedade, em muitos aspectos, está mais transparente do que nunca.

Atualmente, o indivíduo submete-se ao ajustamento “não como uma criança que tem uma confiança natural na autoridade, mas como um adulto que desiste da individualidade já adquirida” (HORKHEIMER, 2002, p. 104). Na medida em que a ideologia se tornou mais realista, seu absurdo aumentou mais. Esse descaramento não deixa de ser produto da ideologia. Os homens adaptam-se à mentira, mas, ao mesmo tempo, enxergam através do seu manto: “os indivíduos sentem-se, desde o começo, peças de um jogo e ficam tranqüilos” (HORKHEIMER; ADORNO, 1973, p. 192-193). No entanto, se a ideologia se revela dessa forma, é porque a verdade nunca esteve tão próxima da consciência:

A celebração do poder e a irresistibilidade do mero existir são as condições que levam ao desencanto [...] Entretanto, precisamente porque ideologia e realidade correm uma para a outra; porque a realidade dada, à falta de outra ideologia mais convincente, converte-se em ideologia de si mesma, bastaria ao espírito um pequeno esforço para se livrar do manto dessa aparente onipotência, quase sem sacrifício algum. Mas esse esforço parece ser o mais custoso de todos (HORKHEIMER; ADORNO, 1973, p. 203).

Por que será, então, que o indivíduo, mesmo que a realidade social provoque curtos-circuitos que desvelam as fraturas do sistema, não consegue romper com o que é concretamente irracional? Para Forrester (1997), é necessário que as pessoas se libertem da síndrome d’*A carta roubada*, referindo-se ao conto de Poe, que coloca bastante em evidência um fato que passa despercebido por todos. No conto, a carta é “ocultada pela esperteza de quem desejava escondê-la, hoje o é pela reticência daqueles que deveriam procurá-la, pela

vontade perdida de não descobri-la ou não confessar que viram, a fim de evitar qualquer risco de lê-la” (FORRESTER, 1997, p. 113). Essas pessoas não sabem que “não conhecer o conteúdo não dá nenhuma garantia contra o que ela poderia revelar de nefasto. Ao contrário” (FORRESTER, 1997, p. 113).

A dominação, portanto, está tão próxima da consciência que a energia gasta para aderir ao existente é excessiva. Paga-se um alto preço por conviver tão próximo a algo temido; contudo, “a energia seria a mesma: tanto para se tornar homem quanto para se manter como inseto” (ADORNO; SIMPSON, 1994, p. 146). Esse enquadrar-se consome toda a energia que poderia ser usada para tornar as coisas diferentes. No momento que se reproduz a impotência, a dominação migra para dentro do indivíduo.

Então, parece que, inicialmente, a maior resistência consiste no reconhecimento dessa realidade pela consciência. Eis o cerne da questão, pois a realidade que não se oculta carece de mecanismos psíquicos para não aparecer. Assim, para que haja adesão a uma mentira cínica, torna-se necessária a movimentação de mecanismos psicológicos, pois “o que se produz é muito mais a natureza subjetiva que impossibilita a compreensão do que deveria ser objetivamente possível” (ADORNO, 1996, p. 407) do que o falseamento do real.

A sociedade injusta e incoerente exige o sofrimento em nome da integração. Para evitar maior sofrimento, os indivíduos não elaboram o medo presente nas situações mais remotas da vida. Assim, a própria reflexão sobre o medo é impossibilitada. Instaura-se, então, um círculo vicioso, pois o medo de ser excluído impede a reflexão e a tomada de consciência. Nas condições atuais, os riscos estão sempre rondando e podem atingir a todos, o que culmina com a eliminação de um futuro que se desenvolveria com base nas relações visivelmente permanentes. Se não existem zonas de segurança, o medo diante da ameaça que paira sobre todos de perder aquilo que ilusoriamente julgam possuir é universal. Cada vez mais, o medo transforma-se em algo difuso e difícil de ser relacionado com as condições objetivas. Para usar a fórmula de Freud, trata-se de “um medo onipresente e livremente flutuante; livremente flutuante porque não consegue mais se fixar em nada que seja vivo: nem em pessoas e nem em classes” (ADORNO, 1986b, p. 74).

A ameaça é constante e existe em todos os sentidos. No trabalho, não basta fazer as coisas certas, pois, da mesma forma que as pessoas têm de aprender rapidamente, o que elas aprenderam se torna obsoleto e, assim, elas podem ser imediatamente dispensadas. Os executivos, mesmo que representem uma imagem mais camuflada da agonia, podem sofrer tanto quanto os trabalhadores menos qualificados, pois estão submetidos pelo próprio poder

que controlam. O trabalhador tem medo de perder o emprego ou de não consegui-lo; os empregados têm medo de perder as conquistas trabalhistas; o proprietário tem medo de investir seu capital de maneira errada; os executivos têm medo de ser rebaixados ou considerados força de trabalho cara para as empresas; e os representantes dos países têm medo das oscilações da Bolsa. O medo diante da situação adversa atinge os já estabilizados, aqueles que estão desempregados ou os que estão para ingressar no mundo do trabalho, deixando todos “consumidos por um espírito vencido, cansado, esgotado, com rostos igualmente desesperançados e envelhecidos, um olhar tão velho que [...] incrusta até nos rostos jovens” (FORRESTER, 1997, p. 37). Parece que esse medo é proveniente da crença das pessoas de que o trabalho seja o organizador da sociedade e que sem ele só restarão a barbárie e uma legião de desocupados.

A sociedade industrial contemporânea imprime uma objetividade tão consolidada, uma sociedade tão organizada e eficiente baseada na racionalidade tecnológica, que embota o reconhecimento individual, tornando os indivíduos impotentes e com o sentimento de que toda contradição parece ser irracional e que toda ação contrária parece impossível. O indivíduo acaba percebendo a sociedade como uma instância possuidora de uma racionalidade própria que independe da intervenção humana. É como se houvesse a vitória da sociedade sobre o indivíduo, só restando a ele a capacidade de reproduzir e perpetuar, sem resistência, os mecanismos de controle que lhe foram impingidos.

Para Maar (2003a, p. 460), “o momento subjetivo deste social presente como cópia, como objetivação coisificada seria decifrado na Dialética do esclarecimento como semiformação”. A semiformação “é uma determinada forma social da subjetividade socialmente imposta por um determinado modo de produção em todos os planos da vida” (MAAR, 2003a, p. 462), que acontece quando o espírito ou a cultura são sacralizados, deixando o indivíduo incapaz de refletir. Isso significa que, se a formação congela em categorias fixas, “sejam elas do espírito ou da natureza, de transcendência ou de acomodação – cada uma delas isolada, coloca-se em contradição com seu sentido, fortalece a ideologia e promove uma formação regressiva” (ADORNO, 1996, p. 390).

Contudo, os indivíduos não aderem à toa a essa formação, pois na sociedade da reprodução destacam-se os que a ela aderiram. As próprias exigências sociais pedem a otimização do desempenho e privilegiam aqueles cujos resultados se ajustam mais às competências que a sociedade capitalista requer, expurgando a massa não-adaptada. A eficiência, critério único de existência, reside no saber ser, na capacidade de “ser um dos

nossos”, havendo o enaltecimento dos atributos da individualidade em prol da adaptação sem limites. Os bem-sucedidos são aqueles que não fazem nada para se reconhecer como indivíduos, ou seja, os que são perfeitamente adaptados, pois

as ideologias da paixão hoje se encontram com a vontade de boa adaptação; o herói pós-moderno é a antítese do herói romântico, a antítese do herói solitário que se ergue acima das normas e conveniências sociais em nome da vida vivida como liberdade e experiência [...]. O herói romântico é anti-social e inviável. [...] O herói dos anos 80 aprendeu às custas do seu fracasso: ele quer dar certo. Averso à solidão, o herói pós-moderno quer estar na moda, tem medo de ser devorado pela voracidade da história, [...] quer dizer “sim” a tudo o que traga o selo da posteridade (KEHL, 1997, p. 492).

Se o ser e todos os seus domínios são meramente meios, o sujeito, que deveria usar os meios para buscar a liberdade e a felicidade, é liquidado. Quanto mais fragilizado o ego, tanto maior sua necessidade de sentir-se aceito e, em decorrência, de não se diferenciar do todo. Essa discussão leva a afirmar que a idéia segundo a qual o individualismo está mais forte e agressivo do que nunca parece desfocada. Na verdade, a vida das pessoas segue uma seqüência que se ajusta à totalidade, havendo uma obliteração da individualidade que, por sua vez, é enaltecida como forma de existência ideológica.

Aquilo que se apresenta ao sujeito como inalterável se fetichiza e se torna impenetrável e incompreendido: “a regressão subjetiva favorece, por sua vez, a involução do sistema” (ADORNO, 1986b, p. 74). Paralelamente à regressão da sociedade, ocorre a regressão do pensamento sobre ela. O indivíduo é levado a sentir que só existe um meio de progredir: desistir da esperança de auto-realização suprema, ou seja, da felicidade. Por isso, ele age imitando conscientemente<sup>76</sup>, com todo o seu ser, os traços e as atitudes das coletividades, realizando o mais antigo mecanismo biológico: o mimetismo. Se “a consciência do sistema era disfuncional, a consciência das massas assimilou-se e equiparou-se ao sistema, renunciando cada vez mais à racionalidade que ainda estava implícita no conceito de sociedade funcional” (ADORNO, 1986b, p. 74).

Nesse contexto, pode-se afirmar que a semiformação, determinação social da formação na sociedade contemporânea capitalista, passou a ser a forma dominante da consciência atual. A consciência é formada para confirmar o mundo na ordem estabelecida. A intenção de formar uma “sociedade de massas”, ou, como afirma Maar (2003a), uma “sociedade massificada”, é a novidade da formação social. Nesse caso, a onipresença do

---

<sup>76</sup> “Consciência é ser consciente, reflexão da determinação do ser que é a existência, e não uma experiência espiritual contraposta dualisticamente à matéria inconsciente” (MAAR, 2003a, p. 460).

espírito alienado “não antecede a formação cultural, mas a sucede” (ADORNO, 1996, p. 389). A cultura remete à sociedade e intermedia esta e a semiformação.

A fragilidade do Eu é fortalecida com o bloqueio da experiência e, como a constituição do indivíduo é mediada pelo social, mas convertida de forma linear nesse social em virtude das experiências obstruídas, ocorre a debilitação da capacidade subjetiva, que fica mais apta a ser refém das determinações sociais. A prontidão para apresentar um gesto rápido no trabalho abstrai a capacidade de o sujeito perceber as mediações que determinam sua atividade. Esse movimento, segundo Benjamin (1983), da Escola de Frankfurt, apresenta proximidade com o jogo no que diz respeito ao gesto rápido de quem aposta ou recolhe a carta, dando um *choc*<sup>77</sup> nos envolvidos, tirando-os do seu contexto de experiência. Se o *choc* substitui a experiência, que reporta ao passado, preenche, articula e dá perspectiva à realização do desejo, não há formulação do desejo, pois ele não se remonta no tempo:

O passado não é um ponto fixo do qual se deriva o presente. Caberia conferir um sentido à história reelaborando a relação do passado ao presente, justamente para apreender o presente como sendo histórico, acessível a uma práxis transformadora (MAAR, 2003b, p. 24).

Se o indivíduo não realiza esse movimento, lhe faltará clareza sobre quais objetos atenderão o seu desejo, resultando em uma relação indiscriminada com eles. Esse ato, assim como a atividade de trabalho, não apresenta méritos adquiridos da ação passada. Começar sempre de novo faz com que a experiência se perca e, conseqüentemente, o desejo, pois “o jogador visa o ganho, mas o seu gosto de vencer e de fazer muito dinheiro não pode ser definido como um desejo no sentido próprio da palavra” (BENJAMIN, 1983, p. 46).

Aquilo que absorve o indivíduo, no íntimo, talvez seja a avidez, a cobiça, a voracidade imoderada e não a experiência. Se o desejo remonta no tempo, pois é ele que possibilita a realização daquilo que se iniciou, e o que reporta ao passado é a experiência, que preenche e articula o desejo, quando ela não se efetiva, a constituição do desejo também fica prejudicada. Pode-se constatar que o trabalho é impermeável à experiência dos trabalhadores, já que todos, pela imposição do capital, acabam não estabelecendo a ligação entre o passado e a atividade presente, sendo degradados em seus desejos, em sua felicidade e em sua autonomia. Desse modo, o aperfeiçoamento do trabalho, que é uma função permanente da experiência, é cristalizado quando atinge certo grau de maturidade.

---

<sup>77</sup> Para Benjamin (1983), o *choc* é caracterizado pela brevidade, pela novidade, pela falta de relação com outras informações, pela lembrança consciente que faz um registro estrito e pela exclusão dos acontecimentos do contexto e, por isso, ele dificulta a afecção da experiência do indivíduo.

Mesmo que o indivíduo não possa ser reduzido à sociedade, pois ele também, por meio da autodeterminação, pode ser consciente, pode ser antítese da sociedade que o constitui, observa-se que a dimensão social vem obstruindo a formação de sujeitos autônomos capazes de lutar pela felicidade. Isso decorre do fato de que a mediação social, imanente ao homem e referência para a constituição da individuação e para relação com a natureza, não propicia condições favoráveis para a diferenciação, para a possibilidade de ser singular. Se a experiência é abreviada, o indivíduo não realiza a sua particularização, reduzindo-se à dimensão social, isto é, manifestando-se por sentidos similares aos significados internalizados, não havendo distinção entre ele e o social.

De acordo com Marcuse (1973), com a pouca diferenciação entre indivíduo e sociedade, o indivíduo é reduzido à totalidade social, não realizando a introjeção que subtende a existência da diferenciação do Eu com o exterior, mas somente a identificação imediata com a sociedade e, conseqüentemente, a sua mimese.

Todos podem ser como a sociedade toda-poderosa, todos podem se tornar felizes, desde que se entreguem de corpo e alma, desde que renunciem à pretensão de felicidade. Na fraqueza deles, a sociedade reconhece sua própria força e lhes confere uma parte dela. Seu desamparo qualifica-os como pessoas de confiança (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 144).

A organização social dificulta a experiência, a reflexão sobre os eventos ameaçadores e a difusão de idéias críticas, pois “ela paralisa a simples capacidade de imaginar concretamente o mundo de um modo diverso de como ele dominadamente se apresenta àqueles pelos quais ele é construído” (ADORNO, 1986b, p. 70). A perda da capacidade de imaginar também expressa as “deformações que a constituição global da sociedade produz nas pessoas. [...] Quem quiser adaptar-se, deve renunciar cada vez mais à fantasia” (ADORNO, 1995, p. 76). Sem experiência, os indivíduos se tornam mônadas. Nesse caso,

as relações entre os indivíduos não são relações entre sujeitos – sujeitos de sua ação – e, sim, entre mônadas; assim, o termo “intersubjetividade” faz parte da ideologia romântica, que julga já ser possível a existência do indivíduo como sujeito, no sentido liberal do termo, e mesmo no sentido hegeliano do reconhecimento entre consciências (CROCHÍK, 2001, p. 21).

Fechados em si mesmos, esses indivíduos terminam por apresentar o pensamento por *ticket*<sup>78</sup>. O *ticket* faz com que as pessoas se posicionem diante de tudo, sem, na verdade, entrar em contato com nada. Essas pessoas recorrem estereotipicamente a fórmulas para lidar, como

---

<sup>78</sup> Para Adorno et al. (1965), os indivíduos recebem do poder seus *tickets* já prontos. Ter *tickets* implica dizer que as pessoas organizam a percepção do mundo dividindo-o em campos administrativos, vazios e esquemáticos, que seguem por lealdade extrema ao grupo a que pertencem.

lhes convém, com os acontecimentos e são inimigas da diferença. Se a realidade social se afasta da consciência cultivada, mais ela se vê submetida ao processo de reificação.

A “semiformação hipostasia o saber limitado e vago como verdade” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 182), produzindo a consciência. A semiformação possui relação próxima com a razão instrumental: “o pensamento perde o fôlego e limita-se à apreensão do fato isolado” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 184). Ele é neutralizado e mobilizado “para a simples qualificação nos mercados de trabalho específicos e para aumentar o valor mercantil da personalidade” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 184).

Ao indivíduo é oferecida uma relação imediata e automática com os objetos, para que ele tenha a impressão de que algo distinto lhe está sendo ofertado, quando, na verdade, não há experiência, e as coisas só se diferenciam no detalhe, possuindo a mesma substância.

A diferença entre a série Chrysler e a série General Motors é no fundo uma distinção ilusória, como já sabe toda criança interessada em modelos de automóveis. As vantagens e desvantagens que os conhecedores discutem servem apenas para perpetuar a ilusão da concorrência e da possibilidade de escolha (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 116).

A relação superficial termina não estabelecendo referenciais para a discriminação dos objetos fazendo com que as pessoas, sem nenhuma reflexão, se desloquem com facilidade para qualquer objeto. A semiformação é uma fraqueza em relação ao tempo e à memória, que é a mediação que realiza na consciência a síntese da experiência. Não é à toa que, atualmente, muitos, orgulhosos de suas múltiplas ocupações, fazem alarde de sua má memória (ADORNO, 1996, p. 406).

Com o culto ao personalismo, o indivíduo busca incessantemente expressar opiniões e atitudes para que o seu eu possa se sobressair. Nesse movimento, a experiência é substituída pela informação<sup>79</sup> pontual, desconectada, intercambiável e efêmera, que será modificada, no próximo instante, por outra informação. Atualmente, os fatos ocorrem em uníssono, uma vez que onde e quando eles ocorrem são meros acessórios, e a simultaneidade transforma a experiência em um *choc* que gera uma resposta imediata. Não há julgamento, apenas a nomeação das coisas, algo que se parece com a “fala dos viajantes que, no trem, dão nomes a todos os lugares pelos quais passam como um raio” (ADORNO, 1996, p. 405). Nesse

---

<sup>79</sup> Segundo Benjamin (1983), a informação, característica da imprensa é a nova forma de comunicação que surgiu com a burguesia e se torna também um de seus instrumentos. A informação visa comunicar o puro em si do acontecimento sem que a pessoa que informa imprima nela a sua marca e possa transmiti-la como experiência. Por isso, Benjamin (1983) a caracteriza como um *choc*. A informação é relacionada à vida prática e tem a sua base na verificabilidade. Ela conquista mais espectadores do que o relato de fatos ou de situações de tempos passados. A informação deve ser plausível e, mais do que isso, potencialmente verificável.

contexto, o conceito é substituído pela subsunção imperativa a qualquer clichê e tudo que é mediado é transformado em imediato.

A impossibilidade de pensar além do *ticket* faz perder a possibilidade de refletir sobre as relações com as quais se defronta (HORKHEIMER; ADORNO, 1985). Com esse endurecimento do juízo, atacar o *ticket* é atacar o próprio Eu. Nesse caso, as pessoas colocam-se entre os salvos e condenam tudo que pode colocar, sob julgamento, a sua opção. O inimigo é aquele que aponta as debilidades e critica os gostos e as adesões individuais. Ao escolher o inimigo, os indivíduos encharcam-se até o extremo de rudeza e excluem o que poderia trazer à luz as suas fragilidades. Em vez de enfrentar as questões eleitas como difíceis ou contraditórias, o indivíduo persegue aquele que expõe essas questões, tornando-o objeto de sua fúria.

Mesmo que carregue ódio por ter sido levado a aderir a uma lógica irracional, o indivíduo tenta esconder a fraqueza de si mesmo e tem ódio daqueles que expõem a sua própria limitação (ADORNO; SIMPSON, 1994). Tal atitude corresponde à mesma dinâmica que determina as relações de poder presentes na sociedade e delinea a cisão entre os dominadores e os dominados. Os primeiros sempre apresentam dificuldade em aceitar, nos demais, limitações que podem ser próprias de cada um. Esse medo parte da idéia de que reconhecer a limitação do outro implica reconhecer a própria limitação.

Concomitantemente a esses elementos apresentados, a sociedade, por sua vez, difunde o discurso de que todos são iguais e que há espaço para lutar por aquilo que se deseja. Todos devem permanecer em movimento; no entanto, embora tudo se modifique, nada se movimenta, e a autonomia é reduzida. Como diz Horkheimer (2002, p. 160), citando o diálogo da Rainha Vermelha com Alice em *Through the looking-glass*: “é preciso correr o mais que se pode para permanecer no mesmo lugar”. A sociedade integral enaltece o sujeito e cria o sentimento de que ele pertence a diversas esferas da vida social, sobretudo das vinculadas aos bens de consumo (ADORNO, 1971). No entanto, a proposta da igualdade na dominação fortalece a própria sociedade que leva à exclusão. Se “antes, os fetiches estavam sob a lei da igualdade, agora, a própria igualdade torna-se um fetiche” (HORKHEIMER, 2002, p. 30).

Quanto mais a subjetividade do sujeito é reificada, mais o que outrora era presumivelmente chamado de sujeito autônomo é esvaziado de qualquer conteúdo até tornar-se, finalmente, um mero nome sem nada a denominar. Nesse caso, “a subjetivação que exalta o sujeito, também o condena” (HORKHEIMER, 2002, p. 98). Com essa constituição, os

indivíduos, frágeis e com experiência mutilada, assumem como seus os ideais coletivos e passam a satisfazer-se e a requerer necessidades que reproduzem a sociedade estabelecida: “o preço da adesão – a sujeição e a conseqüente regressão subjetiva à semiformação – revela-se uma determinação social auto-imposta pelos homens” (MAAR, 2003a, p. 465). Segundo Adorno (1993, p. 201),

Os discursos habituais sobre a “mecanização” do homem são enganosos, porque o concebem como algo estático, que por “influências” de fora, através de uma adaptação a condições de produção a ele exteriores, sofre certas deformações. Mas não existe substrato algum dessas “deformações”, nenhuma interioridade ôntica sobre a qual mecanismos sociais atuam de fora apenas: a deformação não é nenhuma doença do homem, e sim uma doença da sociedade, que gera suas crias com aquela “tara hereditária”, que o biologismo projeta na natureza. É quando o processo, que se inicia com a transformação da força de trabalho em mercadoria, permeia todos os homens – transformando em objetos e tornando *a priori* comensuráveis cada um de seus impulsos, como uma variante da relação de troca – que se torna possível à vida reproduzir-se segundo as relações de produção imperantes.

A regressão ratifica a recusa da resistência, e o fetichismo da mercadoria não é um fato da consciência, mas produz consciência. Nesse caso, a vontade participa da sujeição. A consciência não apenas descreve, mas responde com vontade e temor. Não existe apenas a sujeição dos homens, mas eles próprios são sujeitos, porque produzem reificação e se subordinam voluntariamente a ela. Nesse caso, a semiformação garante a adequação do trabalhador coletivo às relações sociais existentes, de acordo com a lógica capital. O trabalhador coletivo, nessa perspectiva, é o sujeito efetivo do processo de reprodução ampliada; porém, é simultaneamente falso, tendo em vista que ele não está apto à experiência viva e, portanto, é inapto para reflexão crítica sobre “si próprio enquanto semiformação, na medida em que existe meramente conforme o processo de reprodução material vigente, sem a experiência de sua dimensão fetichizada, reificada” (MAAR, 2001, p. 134).

Conforme Maar (2003a), a teoria de Adorno tanto contribui para refletir acerca do momento subjetivo ou social presente na sociedade objetivada quanto permite ir além da mera interpretação da sociedade já instalada. A investigação do social presente na objetivação pede outras verificações. Cabe à teoria decifrar o momento subjetivo da coisificação, desvendar a subjetividade coisificada, decifrar as determinações objetivas da subjetividade e o social em sua subjetividade, revelando o momento subjetivo do sujeito social. Isso porque os homens são determinados na qualidade de não-sujeitos e, em sua determinação social de manipulados como objetos, constituem “novas necessidades que são retroativas, isto é formadoras de subjetividade” (MAAR, 2003a, p. 466).

O processo de reprodução material é auxiliado pela reificação, que se revela como mediação socialmente invertida: “não basta só revelar o sujeito por trás da reificação: ele é também socialmente determinado na adequação ao vigente, como sujeito que se sujeita e não experiencia as contradições sociais da produção efetiva da sociedade” (MAAR, 2003a, p. 459). Como consciência sujeitada, os homens “reproduzem a sujeição ao mesmo tempo em que geram experiências substitutivas pelas quais se simula a constituição de sujeitos livres” (MAAR, 2003a, p. 470). Nesse caso, a cultura forma uma subjetividade que reproduz a sociedade como ideologia e forma um indivíduo à imagem da sociedade. Essa semiformação é a forma social da subjetividade determinada nos termos da racionalidade do trabalho na sociedade contemporânea.

Com base nessa articulação, percebe-se que o capital domina o trabalho e cria nele condições reais para um novo modo de produção, gerando a base material de uma nova formação social: “O trabalho por essa via não resulta apenas produtos, mas produtos produtores; isto é, resulta na reprodução das condições em que ‘produz’ e se ‘produz’” (MAAR, 2001, p. 102-103). A subsunção real implica efetivamente uma reconstrução da sociedade em todos os aspectos, em termos que correspondam à reprodução do capital.

A aniquilação do sujeito é reafirmada pela dinâmica da sociedade que, ao implementar a supremacia da objetividade sobre a subjetividade, enaltece uma subjetividade esvaziada e converte a cultura em uma mercadoria difundida como informação, a qual não penetra nos indivíduos informados, mas enfraquece a constituição do Eu, passando a idéia de ser uma rede espessa, quase intransponível. A conjunção entre o indivíduo que não recebe uma formação adequada, de tal sorte que lhe possibilite resistir e formar uma razão propriamente dita, e o poder que é atribuído à totalidade, favorece a continuidade dessa lógica hegemônica. Os indivíduos “estão tão destituídos de liberdade que sua vida conjunta não se articula como verdadeira, pois lhes falta o necessário apoio em si mesmos” (ADORNO, 1996, p. 397). Nesse contexto, fica evidente o pesar pela ausência de uma totalidade justa e reconciliada com o singular. No mundo administrado, ocorre a reificação da consciência que adere ao jogo da dominação.

### 3.3.2 Indústria cultural: manifestação e consolidação da racionalidade do trabalho

A abolição do privilégio educacional, por meio da venda de produtos culturais, não abre para as massas esferas das quais foram anteriormente excluídas [...]; eles contribuem, ao contrário, para a decadência da educação e o progresso da barbárie.

Theodor Adorno

A indústria cultural<sup>80</sup> é permeada pela racionalidade do trabalho, pois surgiu com a tendência à valorização do capital, e prolonga as formas de vida social organizadas segundo o regime do lucro. Ela se desenvolve segundo a lei de mercado e com a intenção de adequar-se aos seus consumidores. Mediante os mecanismos da indústria cultural, tudo, até mesmo as formas da consciência, é submetido às malhas da socialização (MAAR, 2001). Assim sendo, a massa é a própria ideologia da indústria cultural, ainda que esta não possa existir sem se adaptar àquela. O consumidor é o seu objeto, por isso, o conceito marxiano de reprodução ampliada encontra sua dimensão plena na indústria cultural: “Adorno seria o primeiro a situar a reificação no âmbito da reprodução ampliada de mercadorias e, assim, caracterizar em toda sua plenitude como fetiche a reificação, referida agora ao capital apreendido em sua totalidade” (MAAR, 2001, p. 106).

A consolidação da racionalidade do trabalho no capitalismo tardio demanda uma reconstrução social da cultura com a função de formar uma universalidade pelos ideais como autonomia e liberdade:

As mudanças em decorrência do avanço do processo produtivo que se refletem na sociedade de massas ocorreriam junto com uma nova reconstrução social da esfera cultural, como formação agora tolhida em seu momento de autonomia, impedida em prol da integração pela indústria cultural que converte em massa uniforme a diferença entre os que produzem e os que se apropriam (MAAR, 2001, p. 118).

A indústria cultural duplica na consciência dos homens o que existe, isto é, o que acontece no plano econômico se reconstrói no plano cultural-formativo. Nesse caso, a

---

<sup>80</sup> Horkheimer e Adorno (1985) realizam a alteração do termo cultura de massas para indústria cultural, na tentativa de apreender a tendência à determinação total da vida em todas as suas dimensões, pela formação social capitalista, ou seja, para explicar como acontece a subsunção real da sociedade ao capital. “Cultura de massas parece indicar uma cultura solicitada pelas ‘massas’, como se fosse pressuposto acriticamente, fora do alcance da totalização. Já o termo indústria cultural ressalta o ‘mecanismo’ pelo qual a sociedade como um todo seria ‘construída’ sob a égide do capital, reforçando o vigente”, assinala Maar (2003a, p. 460). A indústria cultural é entendida como um conjunto de esferas de produção e divulgação de informações representadas por diversos meios, como jornais, revistas, televisão, cinema, rádio, e outros, que se transformam em uma forma de pressão sobre a produção de conhecimentos e informações. Ela atinge igualmente o todo e a parte: “a chamada Idea abrangente é um classificador que serve para estabelecer ordem, mas não conexão. O todo e o detalhe exibem os mesmos traços, na medida em que entre eles não existe nem oposição nem ligação. [...] Não chega mais a haver uma tensão entre os pólos: os extremos que se tocam passam a uma turva identidade, o universal pode substituir o particular e vice-versa” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 118-123).

formação cultural é a “formação” cultural artificial: “A aparência socialmente necessária para o ‘avanço’ da produção seria uma socialização de objetos que incluiriam os ideais antes presentes na formação cultural e agora não mais formados, mas adquiridos como dados do exterior” (MAAR, 2001, p. 118). A meta é impedir a consciência de classe<sup>81</sup>. A subsunção ao capital: “embaralha a contraditória estrutura da sociedade de classes, confundindo sua aparente nitidez objetiva e promovendo a conciliação” (MAAR, 2003a, p. 461). Para Maar (2001, p. 119), quanto mais a sociedade integra as formas de consciência, mais a consciência fica ausente e mais obnubilados são os interesses de classe, pois “subjetivamente encoberta, objetivamente a diferença de classes cresce inexoravelmente em função da crescente concentração do capital”. De acordo com o autor,

nunca a diferença de classes objetivamente tão grande fora subjetivamente tão atenuada. Esta consciência alienada, a semiformação, obstrui a formação relacionando-se com algo dado, exterior, mas se referindo apenas à representação das coisas, e não às coisas objetivas. [...] Não se trata mais de uma formação do sujeito a partir de sua exteriorização no objeto do trabalho, como na formação como Bildung que facultava a crítica, mas de um sucedâneo: a exteriorização em bens culturais de uma massa abstrata fazendo papel de sujeito sem sê-lo (MAAR, 2001, p. 119).

É como se a luta pela liberdade e pela felicidade fosse agora uma disputa no plano das coisas da cultura, ou seja, a crítica das relações sociais de produção parece uma crítica cultural. Desse modo, a “cultura é a experiência da abstração substituindo a experiência social concreta na formação social contemporânea do capitalismo” (MAAR, 2001, p. 119). A cultura não aparece mais como superestrutura da sociedade, mas como fator hegemônico de socialização da sociedade:

A cultura aparentemente desvinculada da formação provê um sucedâneo de experiência formativa – o fim da sociedade do trabalho – que, por sua aparência objetiva, impede a apreensão da formação efetiva, ocultando e invertendo sua essência que é ser formação do processo do trabalho social em uma de suas formas determinadas (MAAR, 2001, p. 120).

No entanto, as mudanças no acesso à cultura não alteram a impotência social do sujeito, pois o que acontece é uma transformação das formas da dominação, obstruindo as contradições geradas pela miséria crescente do trabalho vivo. Mesmo que a sociedade de

---

<sup>81</sup> Segundo Maar (2003a), o enfoque de classe da Teoria Crítica e, em especial de Adorno, distingue-se da abordada por George Lukács. A primeira perspectiva “não se baseia em uma idealização a ser realizada, mas se apóia na decifração crítica do presente já realizado e se realizando, no processo de reprodução apreendido como construção material-histórica determinada em sua forma social, num contexto de continuidade. A cultura tematizada já não seria apreendida como ideal emancipadora, mas real conservadora ou afirmativa” (MAAR, 2003a, p. 462). A segunda abordagem já enfoca a “classe como a classe da consciência de classe, construção ‘adjudicada’ nos interesses de classe ideais” (MAAR, 2003a, p. 461) e, nesse caso, “consciência de classe e cultura são vistos como emancipadores” (p. 461).

classes não tenha desaparecido, observa-se uma pseudo-igualdade em que todos lutam para se inserir na sociedade. Com a indústria cultural, a consciência de classe dos indivíduos burgueses<sup>82</sup> é dificultada, por esses não terem conhecimento de si mesmos e da realidade social e não se experimentarem como classe. A experiência viva da reificação é obstruída, o que significa que “a classe enquanto sujeito não pode ser formada a partir dos indivíduos mediatizados pela sociedade de massa” (MAAR, 2001, p. 124). Forma-se, então, o trabalhador coletivo, que se mantém sob a perspectiva do capital, a qual não lhe faculta a experiência de classe.

A semiformação realizada pela indústria cultural não é a imposição de produtos, como mercadorias, a sujeitos deformados, mas a produção de sujeitos sujeitados, a adesão voluntária de sujeitos ao processo de reprodução da sociedade em sua configuração vigente, isto é, a produção de consciências em conformidade com a sociedade atual, significando dizer que “o problema não se resume aos bens impostos pela indústria cultural [...]. Os indivíduos não aderem ao que lhes é estranho sem que algo neles seja mobilizado” (CROCHÍK, 2001, p. 30). Existem, portanto, um círculo de manipulação e necessidades retroativas e a integração voluntária de seus consumidores. As formas pelas quais as pessoas se relacionam com os bens culturais são mediadas pelo valor de troca. É como se os ouvidos e os olhos estivessem treinados pelas necessidades de manutenção do poder. O fetichismo da mercadoria produz consciência e, nesse caso, cabe apreender a reificação como sujeito e não somente como objeto reificado, posto que “a consciência – que se exterioriza no sonho – já é produzida pelo caráter fetichista da mercadoria” (MAAR, 2001, p. 109-110).

A indústria cultural e a semiformação são peças-chave para compor os mecanismos pelos quais a acumulação capitalista procura se tornar perene:

Por um lado, a sociedade é produzida nos termos da indústria cultural; por outro lado, o indivíduo é produzido no âmbito da semiformação. As mediações se referem aqui ao universal e ao particular. Por um lado, a sociedade assim fabricada solapa ao sujeito a capacidade de construí-la a partir de seu ponto de vista pessoal. Por outro lado, a sociedade passa a delegar para o indivíduo a responsabilidade de seus atos. De tal processo resultaria uma existência individual desintegrada em sua dimensão subjetiva efetiva. O sujeito, por um lado, eclipsado pela imposição social vigente, ao procurar se esclarecer acerca das condições da obstrução, se ofusca, pelo outro lado, pela aparente – na verdade, ilusória – abrangência de suas decisões, que se revelam meramente adaptativas e incapazes de interferir na sua inserção social. Nessa alienação totalizada nas dimensões objetiva e subjetiva da relação sociedade-

---

<sup>82</sup> “A indústria cultural é o modo como aparece essa consciência de classe burguesa que obstrui sua própria experiência de classe social na formação social” (MAAR, 2001, p. 122). Isso acontece porque “a burguesia, embora sendo objetivamente classe, obstrui a experiência de si como classe, evita a dimensão subjetiva de classe para cancelar as implicações das contradições de classe” (MAAR, 2001, p. 122-123).

indivíduo, a expropriação “objetiva” do sujeito pela sociedade seria amalgamada agora numa regressão “subjativa” do sujeito (MAAR, 2001, p. 97).

Na indústria cultural, o valor de troca é objeto de necessidades sociais humanas geradas com essa finalidade que, por sua vez, retroagem sobre o próprio processo social, reproduzindo o mesmo modo centrado na produção de valor de troca. No âmbito da civilização, ela é produtora das mercadorias como necessidades e, no âmbito da cultura, é produtora das consciências que delas necessitam:

A indústria cultural reproduz a sociedade nos termos da acumulação: Adorno mostra, em particular no caso da música, como o próprio valor de troca se converte em valor de uso a ser usufruído como imediato; os homens desenvolvem uma “necessidade de valor de troca”. Em outras palavras, não só como força produtiva o indivíduo é submetido à realização do valor. [...] A indústria cultural é o fetiche do capital no curso de sua auto-reprodução (MAAR, 2001, p. 107).

A indústria cultural trata os indivíduos como clientes ou como sujeitos funcionais e, nesse movimento, a fraqueza do Eu revela-se na mesma proporção que a ilusão da existência individual. Então, não há referência de classes, pois os de baixo e os de cima igualam-se como massa, como seres genéricos, e cada um somente é um mero exemplar absolutamente substituível (HORKHEIMER; ADORNO, 1985). O medo está na base dessa configuração e, por isso, o ajustamento parece provido de racionalidade.

A fragilidade do Eu é consolidada quando a capacidade de experiência efetiva da realidade é fraudada e, em seu lugar, é ofertada uma experiência substitutiva ilusória, levando as pessoas à integração e não à autonomia. Como sujeitos funcionais, os indivíduos são lembrados na organização racional e são encorajados a nela se inserir com bom senso; como clientes, consomem os ideais coletivos que passam a ser considerados individuais, gerando uma ilusão que falseia a consciência dos sujeitos e impede sua auto-reflexão (FREIRE, 2003).

As pessoas reconhecem-se nas mercadorias da indústria cultural que geram a ilusão do particular, de liberdade, de felicidade e do novo em cada sujeito e encobrem os processos de aprisionamento, fazendo com que integrem a uniformização coletiva: “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, 1971, p. 289). A felicidade e a satisfação estão vinculadas à propriedade de um determinado bem de consumo, que é exaltado pela propaganda, a qual, ao personalizá-lo, retoma a idéia de individual em contraposição ao coletivo.

Assim, ela configura a padronização e o empobrecimento dos conteúdos produzidos pela esfera cultural. Se antes, na esfera cultural, era possível produzir idéias, personagens, linguagens e histórias que se contrapunham à ordem econômica, atualmente a cultura é invadida por uma racionalidade tecnológica que unifica os conteúdos transmitidos com o intuito de ser mais aceitável a todos, não exigindo tempo para reflexão e excluindo toda mediação possível. As personagens e os heróis criados, mesmo os aparentemente rebeldes, acabam por corroborar o *status quo* da realidade imediata (MARCUSE, 1973).

A semiformação está em relação estreita com a função social da tecnologia. A indústria cultural utiliza a técnica na transmissão de suas informações

no sentido de cercar e capturar a consciência do público por todos os lados. [...] os seus veículos se articulam de tal forma que não há espaço entre eles para que qualquer reflexão possa tomar ar e perceber que seu mundo não é o mundo (ADORNO, 1973, p. 346-347).

A estratégia da indústria cultural é sempre veicular conteúdos que repitam a realidade existente. A ideologia da heroificação do indivíduo mediano e da liberdade de escolha são exemplos dessa tática:

Agora os felizardos exibidos na tela são exemplares pertencendo ao mesmo gênero a que pertence cada pessoa do público, mas esta igualdade implica a separação insuperável dos elementos humanos. A semelhança perfeita é a diferença absoluta (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 136).

Essa ideologia não traz grandes promessas. Ela tem por objeto o mundo enquanto tal e recorre ao culto aos fatos, limitando-se a elevar, graças a uma representação tão precisa quanto possível, a existência ruim dos fatos. Por trás disso, há uma mensagem implícita aos consumidores: “converte-te naquilo que és” (HORKHEIMER; ADORNO, 1973, p. 202). Além do mais, em meio a todo o sofrimento, ainda aparece a assistência conciliatória que encobre suas causas, o que já denota uma certa frieza. A exaltação da bondade é a maneira pela qual a sociedade confessa o sofrimento que ela causa. Além de encobrir as causas do sofrimento sobre o manto da camaradagem improvisada, a indústria cultural ainda conclama as pessoas a encarar a realidade virilmente.

Dessa forma, a cultura industrializada exercita o indivíduo a preencher a condição que lhe foi autorizada: “o indivíduo deve aproveitar seu fastio universal como uma força instintiva para se abandonar ao poder coletivo de que está enfasiado” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 143). Para tanto, “basta se dar conta de sua própria nulidade, subscrever a derrota – e já estamos integrados” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 143). No meio de tudo isso, ele

ainda tem de assumir uma postura que tenta afirmar a sua força e o seu pertencimento à sociedade:

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; ADORNO, 1985, p. 143-144).

Horkheimer e Adorno (1985, p. 141) alertam para que: “o *pathos* da frieza de ânimo justifica o mundo que a torna necessária. Assim é a vida, tão dura, mas por isso mesmo tão maravilhosa, tão sadia”. A constatação do trágico já não é mais ocultada, o sofrimento não é mais suprimido, mas registrado e aceito no mundo com um cínico pesar, o que torna interessante a insipidez da felicidade. Quanto mais a realidade é impregnada com o sofrimento necessário, mais ela é realista e assume o aspecto de destino. Quanto menos promessas faz a indústria cultural, menos ela é cobrada a dar explicação a essa vida sem sentido. Com esse movimento, ela incentiva a adaptação direta, mas sempre mediada.

Segundo Horkheimer e Adorno (1985, p. 132), “o riso é um banho medicinal que a indústria do prazer prescreve constantemente para o esquecimento do que nos faz sofrer”. A socialização total tenta atenuar as resistências e os conflitos advindos do sacrifício e do sofrimento, eliminar a capacidade crítica em prol da resignação e ressaltar a alegria na possibilidade de consumir, pois

faz parte do mecanismo de dominação impedir o conhecimento dos sofrimentos que ela produz, e há uma linha reta que conduz do evangelho da alegria da vida à construção de matadouros humanos tão longínquos na Polônia que qualquer *Volksgenosse*<sup>83</sup> pode se persuadir de que não ouve os gritos de dor das vítimas (ADORNO, 1993, p. 53-54).

O riso torna-se o meio fraudulento de ludibriar a felicidade, pois os instantes de felicidade não o reconhecem:

Na falsa sociedade, o riso atacou – como uma doença – a felicidade, arrastando-a para a indigna totalidade dessa sociedade. Rir-se de alguma coisa é sempre ridicularizar, e a vida que, segundo Bergson, rompe com o riso a consolidação dos costumes, é na verdade a vida que irrompe barbaramente, a auto-afirmação que ousa festejar numa ocasião social sua liberação do escrúpulo. Um grupo de pessoas a rir é uma paródia da humanidade. São mônadas, cada uma das quais se entrega ao prazer de estar decidida a tudo às custas dos demais e com o respaldo da maioria. Sua

---

<sup>83</sup> Segundo Bicca, tradutor do livro *Minima moralia* de Adorno (1993, p. 54), essa expressão significa literalmente: “camarada do povo, camarada de raça – expressão com que se designava durante o nacional-socialismo os pertencentes ao mesmo povo (alemão)”.

harmonia é caricatura da solidariedade. O diabólico no riso falso está justamente em que ele é forçosamente uma paródia até mesmo daquilo que há de melhor: a reconciliação (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 132).

O riso que permite achar graça na desgraça torna o indivíduo ridículo, pois o desprezo e o autodesprezo nele estão incluídos, o que confirma a impotência dos homens diante do mundo administrado. Ninguém atinge o alvo e deve, com isso, rir e se satisfazer.

Por sua vez, a indústria cultural também oferece o consolo de que um destino humano forte e autêntico ainda é possível. A felicidade não deve chegar para todos, mas para quem tira a sorte, ou melhor, para quem é designado por uma potência superior (HORKHEIMER; ADORNO, 1985). Apenas um pode tirar a sorte grande, pode se tornar célebre e mesmo que todos tenham a mesma probabilidade, “esta é para cada um tão mínima que é melhor riscá-la de vez e regozijar-se com a felicidade do outro, que poderia ser ele próprio e que, no entanto, jamais é” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 135-136).

Assim, a felicidade é conquistada no acaso, na premiação e não por um efeito calculável do próprio trabalho. Todos reconhecem o acaso, por meio do qual um indivíduo fez a sua sorte, mas esse acaso, geralmente, vem acompanhado pelo fato de a pessoa ter feito um prévio planejamento:

E justamente porque as forças da sociedade já se desenvolveram no caminho da racionalidade, a tal ponto que qualquer um poderia tornar-se um engenheiro ou um manager, que se tornou inteiramente irracional a escolha da pessoa em que a sociedade deve investir uma formação prévia ou a confiança para o exercício dessa função. O acaso e o planejamento tornam-se idênticos porque, em face da igualdade dos homens, a felicidade e a infelicidade do indivíduo – da base ao todo da sociedade – perde toda significação econômica. O próprio acaso é planejado; não no sentido de atingir tal ou qual indivíduo determinado, mas no sentido, justamente, de fazer crer que ele impere. Ele serve como álibi dos planejadores e dá a aparência de que o tecido de transações e medidas em que se transformou a vida deixaria espaço para relações espontâneas e diretas entre homens (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 137).

Assim sendo, as massas, escaldadas, não realizam mais sua identificação imediata com o milionário na tela, porém, ao mesmo tempo, também não conseguem se desviar, em nome da resistência, um milímetro sequer da lei do grande número. O acaso tem um lugar especial e, mesmo que a indústria cultural ainda convide à identificação ingênua, ela se vê imediatamente desmentida. Com base no exposto, pode-se perceber a progressiva semiformação que cria, aceita e reproduz a racionalidade do trabalho necessária para uma liberdade e para uma felicidade administrada.

### 3.3.3 A lógica do trabalho e o condicionamento do tempo livre: integração social pela via da integração da consciência

A expressão mais grotesca da reificação das aptidões do espírito acontece quando a própria subjetividade [...] se converte em algo abstrato, independente tanto da personalidade de seu [espírito] dono, quanto da essência material-concreta dos objetos tratados.

Theodor Adorno

O tempo é referência fundamental de organização da vida. Com base nessa categoria, pode-se entender a relação entre tempo de trabalho e vida danificada. Se o trabalho vem atrelado à servidão, muitos propõem o tempo livre como possibilidade de liberdade e de felicidade. Essa suposição vem alicerçada na separação da própria vida em duas metades: o tempo do trabalho e o tempo livre<sup>84</sup>. Esse pensamento não leva em consideração que os tentáculos da lógica do trabalho se ampliam para outras dimensões da vida, que o próprio lazer se transforma em mercadoria e que o próprio indivíduo, em sua consciência reificada, se torna refém de si mesmo. Assim, a coerção funcional tem suas conseqüências na vida dos indivíduos, na realização de experiências e no pensamento.

Lafargue (1999), em sua publicação *O direito à preguiça*, de 1880, mostra que a ideologia do trabalho burguês foi introjetada pelos trabalhadores e oferece elementos para a reflexão sobre como o progresso da sociedade capitalista repousa na racionalidade irracional que retira a possibilidade do ócio<sup>85</sup>. Em nome do progresso, o trabalho foi transformado em paixão moribunda e em religião, que atingem o coração e as mentes das pessoas. O trabalhador, então, reproduz a dominação quando considera conquistas revolucionárias o direito ao trabalho ou a lei que limita a doze horas o trabalho nas fábricas, não percebendo

<sup>84</sup> A questão do tempo livre não pode ser formulada em generalidade abstrata. Chamado na cultura grega de ócio, o tempo livre era indispensável para a vida livre e feliz e para o exercício das atividades superiores como a política, o cultivo do espírito e o cuidado com a beleza e o vigor do corpo. Para Aristóteles (1979b, p. 12), viver no ócio significava “estar aliviado de trabalho manual e de cuidados materiais e, portanto, usufruir condições que permitam o exercício da atividade intelectual, ou teórica, sem a preocupação de obter o que é necessário à vida de cada dia”. Não se pode esquecer, no entanto, que ócio no vocabulário grego denomina-se *scholé*, que em latim é *schola*, origem da palavra escola, o que traz em si a contradição, pois eram os escravos, com sua labuta, que garantiam a satisfação das necessidades e que mantinham o privilégio dos que se dedicavam ao conhecimento e ao desenvolvimento das potencialidades (CHAUI, 1999). Guardadas as devidas diferenças, tanto na Grécia quanto na atualidade, o tempo livre distingue-se do preenchido pelo trabalho, mas, mesmo assim, ainda se encontra relacionado com ele por estrita oposição.

<sup>85</sup> Lafargue (1999) auxilia a pensar que a suposição de Aristóteles de que o surgimento da máquina poderia deixar o homem mais livre não foi realizada em suas conseqüências. Aristóteles (2002, p. 10-11) almejava, mesmo em uma sociedade de escravatura, o aparecimento de máquinas que reduzissem o trabalho: “se cada instrumento pudesse executar por si mesmo a vontade ou a intenção do agente, [...] se a lançadeira tecesse sozinha a tela [...] os arquitetos não mais precisariam de operários, nem os mestres de escravos”. Entretanto, a máquina, que deveria ser libertadora, que deveria deixar o trabalhador mais livre do trabalho, se transformou em instrumento de sujeição dos homens.

que essas lutas terminam em servidão. O que acontece, conforme Matos (2003, p. 9), é que o mundo do trabalho obscurece “a consciência operária naturalizando-se como destinação ontológica do homem”, desviando-o do “conhecimento de sua própria infelicidade”.

Lafargue (1999) denuncia o caráter sado-masoquista da civilização contemporânea e se coloca radicalmente contra ela ao alertar que o homem não deveria estar na terra para sofrer, mas para divertir-se e ser feliz. A ampliação do tempo livre do controle do capital para a prática das virtudes da preguiça (prazer da vida boa, fruição da cultura, das ciências e das artes), que poderia levar ao desenvolvimento de conhecimentos e da capacidade de reflexão, não aconteceu. A rigor, universalizou-se a lógica do lucro que se expressa no condicionamento do tempo livre. A rígida delimitação entre tempo de trabalho ou de procura de trabalho e tempo livre faz com que, no último, se prolonguem as formas de vida social organizada segundo o regime da produção e do lucro, e que o sistema produtor de mercadorias, isto é, que a racionalidade do trabalho continue sendo referência para as vidas individual e social.

Em *Tempo livre*, texto elaborado em um ambiente no qual ainda vigorava o fordismo e o keynesianismo, Adorno (1995) ajuda a entender que o tempo livre, atualmente, é complemento do trabalho e, na verdade, é pretensamente livre. Com a integração sem precedentes dos homens à sociedade fica mais difícil estabelecer em que momentos as pessoas “estão subjetivamente convictas de que agem por vontade própria” (ADORNO, 1995, p. 71). O tempo livre geralmente vem nortado por aquilo que as pessoas desejam, que é estar livres do horário de trabalho (ADORNO, 1995) e, dessa forma, ele tende em “direção contrária à de seu próprio conceito, tornando-se paródia deste. O que acontece, na verdade, é que nele se prolonga a não-liberdade, tão desconhecida da maioria das pessoas não-livres” (ADORNO, 1995, p. 71), pois o repouso é considerado sem importância quando não é percebido como necessário para assegurar o desempenho adequado em atividades posteriores. Se o tempo livre serve para restaurar a força de trabalho, para que se possa trabalhar melhor depois, ele funciona como mero apêndice do trabalho. Se “ele é procurado por quem quer escapar ao processo de trabalho mecanizado, para se pôr de novo em condições de enfrentá-lo” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 128), já apresenta a racionalidade do trabalho e, com seus contornos próprios de comportamento e mesmo no âmbito do lazer, mostra uma seqüência automatizada de operações padronizadas. Assim, “ao processo de trabalho na fábrica e no escritório só se pode escapar adaptando-se a ele durante o ócio” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 128). A rígida divisão da vida em duas metades

enaltece a coisificação, fazendo com que a diversão que muitos arranjam para ocupar o tempo livre não fuja a essa regra:

O trabalho foi coisificado, então a palavra “hobby” conduz ao paradoxo de que aquele estado, que se entende como o contrário de coisificação, como reserva de vida imediata em um sistema total completamente mediado, é, por sua vez, coisificado da mesma maneira que a rígida delimitação entre trabalho e tempo livre (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 72).

O tempo livre é preenchido por ocupações que recebem o nome de *hobby* e que, geralmente, são escolhidas só para matar o tempo, de acordo com a oferta do negócio do tempo livre, que é estabelecida em razão do lucro. Muitas vezes, as pessoas sentem-se obrigadas a fazer certas coisas e ainda as enaltecem como triunfo da própria liberdade quando, na verdade, estão sob pressão social. Tal coerção não é somente exterior, mas se liga às necessidades das pessoas sob um sistema funcional.

No camping – no antigo movimento juvenil, gostava-se de acampar – havia protesto contra o tédio e o convencionalismo burgueses. O que os jovens queriam era sair, no duplo sentido da palavra. Passar-a-noite-a-céu-aberto equivalia a escapar da casa, da família. Essa necessidade, depois da morte do movimento juvenil, foi aproveitada pela indústria do “camping”. Ela não podia obrigar as pessoas a comprar barracas e “motor-homes”, além de inúmeros utensílios auxiliares, se algo nas pessoas não ansiasse por isso; mas a própria necessidade de liberdade é funcionalizada e reproduzida pelo comércio; o que elas querem lhes é mais uma vez imposto. Por isso, a integração do tempo livre é alcançada sem maiores dificuldades; as pessoas não percebem o quanto não são livres lá onde mais livres se sentem, porque a regra de tal ausência de liberdade foi abstraída delas (ADORNO, 1995, p. 74).

Sob esse ângulo, apresenta-se a liberdade administrada. O próprio indivíduo torna-se escravo de características e atitudes que ele deve desenvolver em nome do que é esperado ou definido como expectativa para o tempo de lazer. Adorno (1995) indaga se realmente existe pleno prazer ao se deixar ficar queimando exposto ao sol, pois, para ele, o processo de ficar parado buscando suprir um modelo de beleza, saúde, ou bem-estar esperado é extremamente desagradável. Nessa manifestação, “o caráter fetichista da mercadoria se apodera, através do bronzeado da pele – que, de resto, pode ficar muito bem – das pessoas em si; elas se transformam em fetiches para si mesmas” (ADORNO, 1995, p. 74). Assim, o bronzeado torna-se um fim em si mesmo e é cobrado, na pergunta mordaz das pessoas quando alguém retorna de férias sem ter obtido a cor obrigatória: “mas não estavas de férias?” (ADORNO, 1995, p. 75).

As expectativas de diversão são tantas que as pessoas esperam maravilhas de qualquer situação excepcional de tempo livre, e isso faz com que “sofram pelo apetite insatisfeito de

sua cega vontade” (ADORNO, 1995, p. 75), transformem o prazer almejado em irritação pelo esperado, mas não realizado, ou se entediem tão logo ele seja satisfeito.

O tédio existe em função da vida sob coação de trabalho e sob a rigorosa divisão do trabalho. [...] Sempre que a conduta do tempo livre é verdadeiramente autônoma, determinada pelas próprias pessoas enquanto seres livres, é difícil que se instale o tédio; tampouco ali onde elas perseguem seu anseio de felicidade, ou onde sua atividade no tempo livre é racional em si mesma, como algo em si pleno de sentido. [...] Se as pessoas pudessem decidir sobre si mesmas e sobre suas vidas, se não estivessem encerradas no sempre-igual, então não se entediariam (ADORNO, 1995, p. 76).

A falta de liberdade que impera no pseudotempo livre determina o tédio, que é “reflexo do cinza objetivo” (ADORNO, 1995, p. 76) e expressa a vida danificada. Geralmente, as pessoas ficam desamparadas em seu tempo livre, como se já lhes fosse retirado o que poderia ser prazeroso. Como já se atribui um caráter de qualidade inferior ao tempo livre, a produção que é realizada nessas horas surge com a capacidade criativa embotada e com algo de supérfluo, pois

pode-se presumir, na pseudo-atividade, uma necessidade represada de mudança nas relações fossilizadas. Pseudo-atividade é espontaneidade mal orientada. Mal orientada, mas não por acaso, e sim porque as pessoas pressentem surdamente quão difícil seria para elas mudar o que pesa sobre os seus ombros. Preferem deixar-se desviar para atividades aparentes, ilusórias, para satisfações compensatórias institucionalizadas, a tomar consciência de quão obstruída está hoje tal possibilidade. Pseudo-atividades são ficções e paródias daquela produtividade que a sociedade, por um lado, reclama incessantemente e, por outro lado, refreia e não quer muito nos indivíduos (ADORNO, 1995, p. 78).

O tédio e a apatia assemelham-se pela íntima relação que apresentam com a impotência. A diversão só é possível se o indivíduo a isola do processo social em seu todo, se idiotiza, “divertir[-se] significa sempre: não ter que pensar, esquecer o sofrimento até onde ele é mostrado. A impotência é a sua própria base. [...] A liberação prometida pela diversão é a liberação do pensamento como negação” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 135). Dessa forma, o tédio tanto pressupõe quanto reforça a heteronomia,

o tédio pertence ao trabalho alienado como um complemento, como experiência do antitético “tempo livre”, seja porque este deve meramente reproduzir a força despendida, seja porque pesa sobre ele como hipoteca a apropriação do trabalho alheio. O tempo livre continua a ser o reflexo de um ritmo de produção imposto de modo heterônomo ao sujeito, ritmo que é mantido forçosamente mesmo nas horas de pausas cansadas (ADORNO, 1993, p. 154).

A constatação que Adorno (1995) fez sobre a lógica do pleno emprego que, ao tornar-se ideal em si mesma, determina o indivíduo, não importando se ele está ou não excluído do mercado formal de trabalho ou do sistema salarial, auxilia a reflexão sobre o indivíduo no

contexto de desemprego estrutural, pois, nessa situação atual, também há a combinação da integração social pela integração da consciência. Com o desemprego estrutural, o tempo livre transforma-se em horas angustiantes, seguindo o trabalho como se fosse sua sombra, pois “para um indivíduo sem função, não há lugar, não há mais acesso evidente à vida, pelo menos ao seu alcance” (FORRESTER, 1997, p. 31). Os desempregados sentem-se inferiores e humilhados, por não possuírem aquilo que o capitalismo não lhes permite, mas que, ao mesmo tempo, os faz crer que têm o dever moral e social de possuir. Nesse caso, “a culpa mais grave é a de ser *outsider*” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 140).

Essa discussão leva a pensar que ninguém fica livre da racionalidade do mundo do trabalho. A coerção não é mais de tipo moral, mas da interiorização adaptativa do *modus vivendi* burguês. A integração do tempo livre é a integração da consciência ao esquema de conduta burguês. Embora passe a impressão de que é livre, na verdade, a sociedade atual difunde um código universal que dita uma direção a ser seguida e um padrão de comportamento. A internalização da ideologia burguesa do trabalho pelos indivíduos faz com que passem a enxergar o trabalho como núcleo central da vida, sendo ele transformado no fim e não no meio para a liberdade e para a felicidade. Nesse caso, o indivíduo só se sente integrado se tiver emprego, profissão, estágio ou qualquer outro tipo de ocupação.

Minha mãe deseja que eu me ocupe de alguma coisa; isso me fez rir. Não estou eu, então, ocupado neste momento? Seja em contar grão de ervilhas, ou lentilhas, no fundo não é a mesma coisa? Tudo neste mundo leva às mesmas mesquinhas; e aquele que, para agradar aos outros, e não por paixão ou necessidade pessoal, se esgota no trabalho para ganhar dinheiro, honrarias, ou o que quer que seja, aquele que agir desse modo, digam o que disserem, é um louco (GOETHE, 2002, p. 256).

Nessa vida negada em que a inquietação já não tem lugar, o tempo livre, que poderia ser vibrante, é transformado em horas inimigas, momentos de tortura e de vergonha, que só confirmam mais o desespero pela dificuldade de condições adequadas de autoconservação. Os trabalhadores consideram-se incompatíveis com a sociedade da qual são produtos, terminando por acusar-se daquilo de que são vítimas e se submetendo a qualquer atividade. Como o tempo livre é pautado pela lógica do lucro, até o tradicional hábito de presentear alguém fica prejudicado, pois as pessoas não cumprem mais o ritual e presenteiam o outro com aquilo que desejariam para si próprias, porém, com uma diferença para pior:

O verdadeiro ato de presentear encontrava sua felicidade na imaginação da felicidade do recebedor. E isso quer dizer: escolher, dedicar tempo, desviar-se de suas ocupações, pensar no outro como sujeito: o contrário da negligência (ADORNO, 1993, p. 35-36).

A indústria cultural, por sua vez, responde e imprime as necessidades aos consumidores quando oferece artigos desprovidos de relação, que podem ser adquiridos com menor esforço e ser facilmente trocados. Para os mais apressados, que se baseiam na pressuposição de que não sabem presentear, quando, na verdade, não querem fazê-lo, as lojas oferecem um vale-compra, totalmente impessoal, asséptico, que o presenteado pode trocar por qualquer produto. Dessa forma, o ato de presentear traz a mensagem: “se isto não lhe agrada, para mim é indiferente; troque por outra” (ADORNO, 1993, p. 35-36).

Assim, o sistema produtor de mercadorias exige dos indivíduos um tempo de vida cada vez mais a serviço da adaptação e da socialização total, que é contrária à autonomia individual. Vista por esse prisma, retira-se do tempo de lazer, do tempo livre, a possibilidade de resistência que ainda podia subsistir nessa realidade. Na sociedade capitalista, o tempo livre não tem conteúdo concreto, pois é dominado pela racionalidade do trabalho.

Depois de constatar que a racionalidade do trabalho está presente no tempo de lazer e na indústria cultural, pretende-se, no próximo tópico, ilustrar como ela se expressa nas políticas educacionais ligadas tanto ao governo quanto às empresas. Os estudos empíricos já realizados fornecem elementos para a verificação da hipótese sobre a possibilidade de liberdade e de felicidade, tendo como ponto de referência a formação e a educação que estão sendo dadas ao indivíduo.

### **3.4 Tendências que orientam a racionalidade do trabalho nas instâncias educacionais: ênfase na subjetividade reificada**

[...] do mesmo modo que o ouro, a autenticidade abstraída do seu teor de pureza transforma-se num fetiche. Ambos são tratados como se fossem o substrato, o qual, na verdade, é uma relação social, enquanto o ouro e a autenticidade precisamente expressam apenas a fungibilidade, a comparabilidade das coisas; eles precisamente não são em si, mas para o outro. A inautenticidade do autêntico provém do fato de que, na sociedade dominada pela troca, ele tem que pretender ser aquilo pelo que responde, sem jamais poder sê-lo.

Theodor Adorno

As tendências da racionalidade do trabalho no capitalismo tardio ganham atualidade e são encontradas em várias instâncias educacionais. Os meios educacionais passam por reformas embasadas na idéia de que o trabalho, como emprego, com suas características-chave, como ser assalariado e ser estável, modificou-se e se tornou cada vez mais raro e, por isso é necessário abrir outras frentes no chamado mercado informal. Assim é que a formação passa a preparar o homem para a nova competitividade que emergiu da chamada acumulação

flexível, que torna o capital mais dependente do trabalho vivo, da criatividade, da sensibilidade, da iniciativa, da comunicação, do envolvimento e da valorização das emoções. Desse modo, o governo e as empresas reestruturam a idéia de formação do indivíduo partindo da necessidade de expansão da individualidade humana e da cidadania, visando a preparação do cidadão-trabalhador.

Por volta da década de 1960, essas transformações fortaleceram a noção de revalorização do trabalho<sup>86</sup>, tendo como base um novo tipo de qualificação profissional ou de competência. A pesquisa de Pedrosa (2003) revela que essa revalorização aparece no Ministério da Educação e no Ministério do Trabalho. A Lei de Diretrizes e Bases da Educação apresenta claramente tanto a intenção de formar força de trabalho qualificada como fator estratégico na elevação da competitividade quanto de atender às demandas postas pela mudança no *modus operandi* do capital e da produção por meio da formação de cidadãos-produtivos.

Essa tendência aparece nos Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Médio com o objetivo de superar a desvantagem em relação aos índices de escolarização e de conhecimento dos países desenvolvidos. Esse enfoque é defendido com base na terceira revolução industrial e na revolução da informática, que substituíram o acúmulo de conhecimentos pela noção de formação. Isso implica a aquisição de conhecimentos básicos, a preparação científica (pesquisar, buscar informações, analisar e selecionar em vez do simples exercício de memorização) e a capacidade para tomar decisões, aprender, criar, formular e utilizar diferentes tecnologias (PEDROSA, 2003).

No Ministério do Trabalho, as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Profissional de Nível Técnico também usam a concepção de revalorização do trabalho associada à reconceituação do perfil de qualificação profissional centrada na noção de competências, a qual é entendida como “capacidade do sujeito e não como desempenho a ser definido objetivamente, em termos operacionais” (PEDROSA, 2003, p. 158). A concepção de qualificação profissional critica a fragmentação das tarefas, a divisão da produção que gera a polarização das qualificações e a existência de postos de trabalho, ao mesmo tempo em que

---

<sup>86</sup> A idéia de revalorização do trabalho incentiva a articulação entre educação e trabalho com o objetivo de proporcionar uma força de trabalho qualificada, a formação de cidadãos-produtivos. Para Pedrosa (2003), o governo e as entidades empresariais brasileiras já realizaram, em tempos anteriores, a relação entre trabalho e educação, mas, até então, essas abordagens relacionavam-se à necessidade do planejamento educacional, em virtude das vantagens que a expansão da oferta de vagas nas escolas poderia apresentar para o crescimento econômico. Portanto, era fundamental propiciar níveis básicos de socialização e, pela expansão da oferta de vagas nas escolas, criar condições para que a própria pessoa se adaptasse à lógica da produção e do consumo.

defende o saber dinâmico, flexível e capaz de guiar desempenhos em um mundo do trabalho em constante mutação. Essas diretrizes não ressaltam apenas a importância de níveis de educação e de qualificação mais elevados, mas também os atributos humanos, isto é, as características dos ocupantes.

As Diretrizes Curriculares para o Ensino Médio e para a Educação Profissional de Nível Técnico apontam o novo paradigma, que veio substituir a destreza manual e o trabalho poluidor e predatório dos recursos naturais pelas atividades relacionadas à tomada de decisão de como operar a máquina, de como processar uma informação e disseminá-la entre os membros da equipe e de como compreender o processo produtivo em sua totalidade (PEDROSA, 2003). Pressupõe-se que a nova economia demande uma nova formação escolar que estimule competências e que propicie uma maior “autonomia” iniciada na educação básica e desenvolvida na educação profissional a partir de exercícios de escolha e de decisão entre várias opções. Por isso, as diretrizes curriculares sinalizam a superação da dualidade que marcou o ensino brasileiro, estabelecendo que a educação para o trabalho agora deve ser básica, ou seja, deve objetivar a formação de todos para todos os tipos de trabalho, o que rompe com a separação entre ensino técnico e ensino médio.

Como as novas exigências têm como base a instabilidade na distribuição de tarefas, são mais importantes as qualidades do indivíduo (atuar em equipe, resolver problemas imprevistos ou realizar tarefas variadas) e a disponibilidade de estar sempre aprendendo do que o ato de memorizar. Assim, o ideário pedagógico “aprender a aprender” vira meta. Não se fala mais na preparação para um posto de trabalho, no executor de tarefas, mas na formação do trabalhador com habilidades de ser “pensante”, flexível e “autônomo”, capacidades essenciais para o novo modo de produção.

Muitos acreditam que o lema “aprender a aprender” significa oportunidade para a autonomia, quando, na verdade, quer dizer aprender a buscar, por si mesmo, entre as ofertas do mercado do conhecimento, as informações e os saberes necessários à adaptação a um determinado tipo de atividade. Como o lema é descolado das condições objetivas que o medeiam, embora esteja ligado a bandeiras democráticas, torna-se maleabilidade e abertura para o indivíduo desenvolver, por si mesmo, aquilo que é útil ao mercado e se “virar” na produção de sua renda.

Pode-se dizer que a racionalidade do trabalho norteia a educação, da mesma forma que é preterida a formação mais geral que estimula a visibilidade das contradições entre indivíduo e totalidade funcional e que leva à capacidade de auto-reflexão sobre as condições de

dominação em que os homens se encontram. Não é casual que o “aprender a aprender” venha sempre acompanhado de um discurso que alerta para a existência de uma aceleração vertiginosa das mudanças na tecnologia, nas relações de trabalho e da produção, nos valores culturais e nas relações econômicas e políticas internacionais, não analisando profundamente a natureza e a direção dessas mudanças.

O indivíduo é preparado para viver em uma sociedade em permanente mudança, com novas relações de produção, e para fazer parte do processo dinâmico de reprodução da sociedade capitalista. Nesse caso, o homem torna-se gradativamente menos dependente de padrões absolutos de conduta. Ele é totalmente “livre”, não precisa de padrões, exceto o seu próprio, que é determinado pelo modo de produção. Paradoxalmente, o aumento de independência conduz a um aumento de passividade (HORKHEIMER, 2002).

Uma das conseqüências das mutações do sistema de produção e de consumo que estão ligadas à concepção de qualificação profissional, e que também norteiam as práticas educativas, é a idéia de substituição da preparação de trabalhadores pela preparação de empreendedores capazes de atuar em cooperativas ou capazes de criar alternativa de renda ao abrir um negócio próprio. Esse tipo de formação responde a uma demanda do capital que, se apoiando no Estado, nas instituições empresariais, nos movimentos sociais e, muitas vezes, nos próprios sindicatos, utiliza artifícios, entre eles, as próprias bandeiras de luta do trabalhador, para que se mantenha e amplie o vínculo entre o indivíduo e a lógica do lucro.

Dessa forma, a idéia de cooperativas, associada a união, participação, gestão grupal, democratização de saberes e uso de matéria-prima local, termina sendo uma medida compensatória que não vem desligada do colapso do sistema produtor que provoca a eliminação do sistema formal, do sistema salarial (PEDROSA, 2003). Mesmo que os trabalhadores não estejam formalmente empregados, são criados outros vínculos que mantêm a relação entre indivíduo e lógica do lucro, fazendo com que os indivíduos funcionem como exército de reserva para as novas relações de produção.

Essa formação alimenta a expectativa de que levar em conta as múltiplas dimensões do indivíduo, ter o conhecimento de todo o processo produtivo, desde o planejamento até a gestão do lucro, bem como preparar os trabalhadores para que saiam da condição de dependentes para tornarem-se homens de negócios, patrões rumo ao empreendedorismo, conduzem à liberdade. Pressupõe-se que a mudança de estado de desempregado e empregado à condição de empresário, gerador de emprego e renda, traga autonomia. Todo esse movimento, além de gerar “uma aparência de que o interesse universal só seria o interesse

pelo *status quo*, e o ideal seria a plena ocupação e não o interesse em libertar-se do trabalho heterônomo” (ADORNO, 1986b, p. 69), também reduz a concepção de divisão do trabalho, tão criticada por Marx, a mera fragmentação das tarefas<sup>87</sup> no interior do processo produtivo ou na separação entre concepção e execução. O trabalho qualificado, que valoriza o conhecimento de todas as fases do processo de produção, não favorece a autonomia e a subjetividade individual e coletiva de sujeitos capazes de resistir ao capital. É verdade que o trabalhador qualificado pode autogerir a empresa, autodeterminar as condições de produção e as definições de tarefas, mas elas não ficam menos heterodeterminadas no conjunto do processo social de produção, tendo em vista que se determina a própria necessidade de se autogerir, de efetivar alternativas de renda e de escolher o que produzir.

A visão essencialista de qualificação humana, que não leva em conta a dinâmica histórica do capitalismo, permite que a racionalidade do trabalho permaneça na base da coação social sobre os indivíduos, realizando o controle externo e o autocontrole deles. Esse discurso oferece uma nova roupagem a velhas práticas de dominação já utilizadas no trabalho: “são novas formas de interiorização do capital sobre o trabalho, nova pedagogia do capital que objetiva formar trabalhadores capazes de gerirem com autonomia a sua própria heteronomia” (PEDROSA, 2003, p. 186).

Outra situação, que também ilustra o modelo de qualificação profissional e de competência, é a formação do trabalhador com o objetivo de desenvolver a mobilidade e a polivalência resultantes da necessidade da flexibilidade das relações de produção e de mais empenho da força de trabalho, uma vez que, nas novas organizações, há menos trabalhadores e muito trabalho. Ao trabalhador cabe o domínio de vários saberes e de diversas funções, além da reestruturação de sua carreira tendo como base a aprendizagem atual e diversificada que, antes, estava submetida à rotina e à estabilidade funcional. Com o intuito de responder às exigências do mercado, o trabalhador muda constantemente de ocupações que trazem a mesma racionalidade e, portanto, a sujeição contínua.

Se um artesão medieval pudesse adotar outro ofício, sua mudança seria muito mais radical do que a de alguém hoje que se torna sucessivamente um mecânico, um vendedor e um diretor de uma companhia de seguros. A cada vez maior uniformidade de técnicas torna cada vez mais fácil a mudança de empregos. Mas essa maior facilidade de transição de uma atividade para outra não significa que haja mais tempo para a especulação ou para os desvios dos padrões estabelecidos.

---

<sup>87</sup> Esse pensamento auxilia o sentimento da nostalgia do trabalho artesanal como protótipo do trabalho qualificado. Porém, torna-se necessário estabelecer, para que não se façam transferências indevidas, o que há de específico em cada modo de produção. O artesão tinha a posse sobre os instrumentos e sobre os produtos, o que permitia a sua formação individual; no entanto, ele não era senhor do valor de troca de sua produção, já que seus produtos eram mercadorias fabricadas para serem vendidas no mercado.

Quanto mais artifícios inventamos para dominar a natureza, mais devemos nos submeter a eles se queremos sobreviver (HORKHEIMER, 2002, p. 101).

Em nome da empregabilidade, “palavra que soa nova e parece que prometida a um belo futuro” (FORRESTER, 1997, p. 118), mas, que, na verdade, é similar à flexibilidade (que também é calcada na instabilidade), a autonomia do trabalhador é exaltada. Fragilizado, o trabalhador é preparado para estar sempre disponível a todas as mudanças, a todos os caprichos e à troca constante de trabalho e de empresa: “quanto maior for a iniciativa necessitada em praticamente todos os setores da vida, maiores são as exigências de adaptação às condições mutáveis” (HORKHEIMER, 2002, p. 101).

Considerando que Horkheimer e Adorno (1973) afirmam que a representação de papéis não é extrínseca à formação do indivíduo, é possível deduzir que a complexa divisão do trabalho deveria atuar em favor da diferenciação. No entanto, para esses autores, a sociedade atual podia prescindir da extensa divisão social do trabalho; por isso, o exercício de papéis é anacrônico e enfraquece o indivíduo. Embora se diga que o trabalhador possui uma formação diversificada, o que lhe daria um conhecimento mais complexo e, em decorrência, maior propriedade sobre a atividade exercida, ou seja, mais autonomia, a subserviência continua.

Sennet (2004) afirma que orientar a organização da sociedade e a vida para o conhecimento e para o exercício de funções leva as pessoas a um índice de ansiedade elevado e a uma completa “irracionalidade”, pois, cada vez mais, funções desaparecem. O resultado dessa racionalidade irracional é a tensão constante que leva a frustrações e a sofrimentos, advindos da busca desenfreada pelo conhecimento de uma atividade que, em si, já traz a característica de ser permanentemente mutável e até extinta. Nesse caso, um peso maior e um futuro vazio de certezas são transferidos para o sujeito, que tenta assegurar o conhecimento em uma atividade que, estruturalmente, é cada vez mais mutável.

A posição camaleônica, que é

a própria capacidade de encontrar refúgios e subterfúgios, de sobreviver à própria ruína [...] é uma capacidade própria da nova geração de trabalhadores. Eles são aptos para qualquer trabalho porque o processo de trabalho não os liga a nenhum em particular (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 144).

A atividade de *trainee*, por exemplo, ilustra esse movimento. Parece que o homem de hoje tem escolhas mais livres do que as dos seus ancestrais. Sem dúvida, a liberdade cresceu tremendamente com o aumento das potencialidades produtivas.

Em termos de quantidade, um trabalhador moderno tem um leque muito mais amplo de escolha de bens de consumo do que um aristocrata do ancien regime. [...] Mas antes de interpretar a multiplicação de escolhas como um aumento de liberdade, [...] devemos levar em conta a pressão inseparável desse aumento e a mudança de qualidade que é concomitante a essa nova espécie de escolha. [...] A mudança pode ser ilustrada pela diferença entre o artesão do velho tipo, que escolhia o instrumento adequado para uma elaboração delicada, e o trabalhador de hoje, que deve decidir rapidamente qual das muitas alavancas ou comutadores deve puxar (HORKHEIMER, 2002, p. 102-103).

É claro que “conduzir um cavalo ou dirigir um automóvel” (HORKHEIMER, 2002, p. 102) apresentam graus de liberdade diferentes. A importância da ampliação de ofertas não pode ser subestimada; contudo, o acréscimo de liberdade trouxe uma mudança no caráter da liberdade. É como se as leis, as normas e as instruções a serem cumpridas “dirigissem o carro e não nós” (HORKHEIMER, 2002, p. 103), substituindo a espontaneidade por uma disposição de descarte das emoções e das idéias que diminuem a atenção, estando cada um pronto para reagir a cada instante com o movimento certo. Atualmente, o homem comum acha cada vez mais difícil planejar para seus herdeiros e para o seu futuro: “o indivíduo contemporâneo pode ter mais oportunidades do que seus ancestrais, mas suas perspectivas concretas têm prazo cada vez mais curto. O futuro não entra rigorosamente em suas transações” (HORKHEIMER, 2002, p. 142). O sujeito torna-se cativo do presente que se esvai e esquece o uso das funções intelectuais pelas quais ele era capaz de transcender sua posição na realidade. Como regra geral, isso nada mais é do que a escolha mínima do mal menor, sendo o esforço intelectual evitado e o movimento do indivíduo imediatizado sem análise do todo.

Embora o indivíduo acredite que está realizando escolhas, elas são completamente dirigidas pelas forças sociais que, maquiavelicamente, ainda atribuem ao indivíduo total responsabilidade pelas conseqüências dos seus atos. Adorno (1986a) critica a idéia de livre escolha ao afirmar que em uma sociedade totalmente socializada, na maioria das situações em que se tomam decisões, estas estão pré-definidas, e a racionalidade do ego se vê relegada a eleger tão somente os passos irrelevantes do processo. As escolhas geralmente diferem minimamente, mas são enaltecidas como se fossem alterar o curso inteiro da vida.

As pesquisas de Pedrosa (2003) e Chaves (2000) constataram que a formação que tem como base a expansão da compreensão do indivíduo em sua singularidade não se encontra apenas na esfera governamental, mas também na esfera empresarial. Pedrosa (2003, p. 161) aponta a presença da tendência de valorização das competências dos indivíduos no discurso da Confederação Nacional da Indústria; já Chaves (2000) ilustra como essa tendência aparece

no discurso dos executivos de recursos humanos responsáveis pelas políticas de formação de grandes corporações multinacionais instaladas em Minas Gerais.

Chaves (2001b) desvela a relação da valoração dos recursos humanos com a promoção de suas competências e, mais especificamente, do saber lidar com as emoções. Essa valoração do trabalhador vem acompanhada da necessidade de mobilizar talentos individuais com a finalidade de concretizar o objetivo global da empresa. Para propiciar uma postura proativa do trabalhador diante dos acontecimentos, empresas multinacionais apresentam políticas de afetividade que envolvem a instauração de projetos e espaços que objetivam a ressignificação das emoções-sentimentos, tendo como base a alfabetização emocional, a fim de estabelecer o controle e a administração das emoções, realçando, nesse caso, as que são favoráveis à produtividade e amortecendo as que são nefastas.

O trabalhador deve, com o controle ou a administração dos afetos, conduzir sua subjetividade para as emoções consideradas positivas (amor, dedicação, paixão, orgulho, descontração, amizade, alegria, reconhecimento, respeito, identificação, cooperação e comprometimento com a empresa) e afastar as negativas (estresse, insatisfação, frustração, incompetência, apreensão, ansiedade, sofrimento, infelicidade, revolta e desconfiança do trabalhador em relação à empresa). A agressividade, a competição e a concorrência situam-se no limiar entre a positividade e a negatividade, expondo o jogo de interesses que está por trás da categorização dos afetos. Elas são negativas quando emperram o trabalho, atrapalham a relação entre os trabalhadores da própria empresa e rompem com a ética e com o companheirismo, essenciais ao trabalho. No mais, elas são concebidas como essenciais à produtividade.

A política da empresa busca detectar, logo que elas surjam, as emoções negativas, com o intuito de eliminá-las ou modelá-las para que se transformem em emoções positivas antes que se tornem resistência (CHAVES, 2001a). As estratégias encontradas para detectar o estado emocional do trabalhador e conduzi-lo ao estado almejado são: o emociômetro<sup>88</sup>, a existência de um funcionário-antena, o treinamento sobre alfabetização emocional e o estilo de gerência democrática (CHAVES, 1999; 2001a; 2001b).

Pode-se observar que as emoções só são consideradas hostis quando não têm o poder de impor a obediência ou o comportamento almejado pela empresa, o que confirma a

---

<sup>88</sup> Equipamento localizado próximo ao trabalhador para que ele identifique o seu estado e, então, possa ser encaminhado, quando necessário, para um setor que tem a função de detectar os problemas ou as dificuldades que geram emoções negativas.

declaração de Horkheimer e Adorno (1985, p. 90): “quando os sentimentos são erigidos em ideologia, o desprezo a que estão submetidos na realidade não fica superado”. Nesse caso, os afetos têm sempre afinidade com a força e, dependendo da situação do indivíduo ou dos grupos, serão usados para a paz, para a guerra, para a tolerância ou para a repressão (HORKHEIMER; ADORNO, 1985).

Ao discutir o mal-estar dos homens na civilização, Freud (1997a) mostra as conseqüências do controle dos afetos para fins socialmente aceitos, e que, se a civilização vem obedecendo às leis da necessidade econômica, fontes de grande sofrimento e de infelicidade, é um retrocesso acreditar que há interesse capitalista em uma formação autônoma: “se a estrutura dominante da sociedade reside na forma da troca, então, a racionalidade desta constitui os homens: o que estes são para si mesmos, o que pretendem ser, é secundário” (ADORNO, 1995, p. 186). Nesse contexto, “as particularidades do eu são mercadorias monopolizadas e socialmente condicionadas” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 145) que terminam se passando por algo natural, o que torna o indivíduo mais vulnerável. Adorno (1993, p. 202) denunciou a apropriação dos afetos ao afirmar que “as qualidades – da autêntica amabilidade ao acesso histórico de raiva – tornam-se manipuláveis, até serem finalmente absorvidas em sua utilização adequada à situação”, mostrando que é ingênuo fazer equivalência entre espontaneidade, autenticidade e verdade:

A insistência na verdade acerca de si mesmo, mostra constantemente, já nas primeiras experiências da infância, que os impulsos sobre os quais se reflete não são lá muito autênticos. Eles contêm sempre um pouco de imitação, de jogo, de vontade de ser diferente. [...] O que aparece como autêntico é aquilo a que as mercadorias e os outros meios de troca são reduzidos (ADORNO, 1993, p. 134-137).

Nesse caso, “a autenticidade nada mais é do que a insistência teimosa e impertinente na forma monadológica que a opressão social imprime nos homens” (ADORNO, 1993, p. 135). As mudanças no trabalho não possibilitam o desenvolvimento de sujeitos capazes de resistir ao domínio do capital e

a perda da capacidade de fazer experiências formativas não é um problema imposto de fora à sociedade, acidental, e nem é provocado por intenções subjetivas, mas corresponde a uma tendência objetiva da sociedade, ao próprio modo de produzir-se e reproduzir-se da mesma. Assim, não se pode simplesmente postular uma educação para reavivar a aptidão à formação (MAAR, 2003b, p. 26).

As políticas de afetividade obscurecem as contradições sociais e justificam as relações de dominação. O imperativo de buscar o fortalecimento dentro de cada um delega exclusivamente ao indivíduo transcendental, que é desenhado em formas fixas e imutáveis por

uma atemporalidade, a capacidade de sobrepor-se a questões objetivas, ocultando a falta de liberdade e atribuindo ao indivíduo uma solidão absoluta. Ao valorizar a “ideologia da personalização que consiste em atribuir-se importância desmedida a pessoas individuais e a relações privadas contra o efetivamente determinante” (ADORNO, 1993, p. 80), defende-se o prefixo “auto” como saída para a crise pessoal e social, como fortalecimento da identidade. Além disso, faz-se a apologia do individualismo, reforçando o sofrimento, pois quem sofre, além de sofrer sozinho, sente-se mais culpado por não conseguir reagir, por não conseguir se bastar na administração de suas emoções.

O isolamento da valorização dos afetos na racionalidade do trabalho estabelece uma relação reificada da subjetividade. A individualidade desaparece na mecanização de desempenhos socialmente necessários estabelecidos pelos critérios da produtividade e do lucro. Os direitos e as liberdades, que foram vitais para a origem e a consolidação da sociedade industrial, uma vez institucionalizados, perderam as idéias essencialmente críticas e o sentido pleno pelo qual foram criados e, atualmente, compartilham do destino da sociedade. Dessa forma, o culto à subjetividade e, particularmente, à administração dos afetos, indica uma perspectiva que inclui o homem mas exclui o sujeito, ou seja, resgata a subjetividade para poder assujeitá-la, coloca o afeto em pauta para poder instrumentalizá-lo (SAWAIA, 2003a). Essa preocupação com a ampliação da capacidade do sujeito trabalhador é um artifício para a sustentação do capital e para o predomínio do trabalho heterônomo.

A cultura afeta o curso das demonstrações emotivas, quer favorecendo-as pela sua afabilidade, quer travando-as por proibições mais ou menos implícitas conforme o grau das conveniências, o que determina a reificação dos sentimentos e da consciência. Assim,

o campo da ação permitido pela sociedade atual e a racionalidade determinada por ela, produzem e fixam sentimentos particulares, perpetuam e reproduzem a alienação dos sentimentos e o caráter irrestingível de certos afetos (HELLER, 1979, p.13).

O levantamento desses estudos ofereceu material para a compreensão sobre como a relação entre trabalho e educação, ou melhor, entre capital e educação, estão assentadas no modelo da competência, que valoriza o desenvolvimento de atributos específicos nos indivíduos, incluindo o saber lidar com as emoções. Desse modo, não apenas as condições objetivas favorecem a fragilidade do sujeito, mas também a própria subjetividade é formada para ser subserviente. A inexistência de condições objetivas propícias à individualidade, concomitantemente com o culto ao sujeito autônomo, estão presentes na racionalidade do

trabalho no capitalismo atual, que exige o desenvolvimento de qualidades, embora não ofereçam bases para a autodeterminação.

### **3.5 Resistências à racionalidade do trabalho como formadora da impossibilidade da liberdade e da felicidade**

Não é na certeza não afetada pelo pensamento, nem na unidade pré-conceitual da percepção e do objeto, mas em sua oposição refletida, que se mostra a possibilidade da reconciliação. 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.

Max Horkheimer e Theodor Adorno.

O exame dos processos de formação dos sujeitos indica a determinação social e permite a análise das dinâmicas dos indivíduos e de suas possibilidades de autonomia. A racionalidade do trabalho é uma síntese socialmente “formadora”, que se manifesta no capitalismo atual por meio da indústria cultural, do tempo livre e das instâncias educacionais, e se fortalece na conversão da noção de cidadão em empresário e da noção de direito e de lei em competição e sucesso. Por isso, é necessário realizar a crítica objetiva dessa formação, que não só dificulta a reflexão sobre a obstrução da liberdade e da felicidade, objetivos primordiais da vida, mas também favorece a constituição de um Eu frágil apto a instaurar e confirmar a dominação. Se a formação estabeleceu entrelaçamentos com a configuração social, possibilitando que a educação se concretizasse como apropriação de conhecimentos técnicos, o esclarecimento da consciência<sup>89</sup> não pode se fechar em si mesmo, transformando-o em mera presa da situação social existente (ADORNO, 2003).

Diante do exposto, algumas questões podem ser tensionadas com o objetivo de fomentar fissuras na lógica administrada pelo capitalismo. Inicialmente, é importante questionar qual deveria ser a finalidade da educação. Importa menos “discutir o que é educar, ou como ensinar, e mais que tipo de homem se procura formar com a educação, que tipo de caráter se deveria desenvolver” (ADORNO, 2003, p. 22). Por isso, a discussão “sobre o que é

---

<sup>89</sup> Conforme Adorno (2003, p. 151), o conceito de consciência é apreendido de maneira completamente estreita como capacidade formal para pensar, como desenvolvimento lógico formal. “Mas o que caracteriza propriamente a consciência é o pensar em relação à realidade, ao conteúdo – a relação entre as formas e estruturas do pensamento do sujeito e aquilo que não é. Este sentido mais profundo de consciência ou faculdade de pensar não é apenas, mas ele corresponde literalmente à capacidade de fazer experiências intelectuais”. De acordo com Maar (2003b, p. 16), é fundamental escapar das armadilhas do enfoque subjetivista, pois a consciência não pode ser apreendida como algo do plano das representações, sejam elas originárias da imaginação ou da razão moral. A consciência não seria “de” algo, mas ela “é”. Ela é experiência objetiva na interação social e na relação com a natureza, ou seja, no âmbito do trabalho social.

a educação o ‘para que’ é a educação, ou ‘para onde’ ela deve conduzir” (ADORNO, 2003, p. 22) deve ser realizada. Essas perguntas permitem compreender que a formação não deve ser pensada próxima à racionalidade do trabalho, pois, assim, ela fica submetida ao sistema produtor de mercadorias e à lógica da produção e do consumo.

É necessário esclarecer que a educação assim concebida se refere à formação do indivíduo, à formação de uma subjetividade que é constituída com base na cultura e, por isso, tem vinculação com a sociedade. Dessa forma, retomando a pergunta inicial, a educação deveria ter o fundamento na civilidade e não na adaptação às exigências do mercado e ao desenvolvimento técnico. Trata-se de uma educação fundada em questões éticas, porém não em uma ética “baseada em bons conselhos ou pelo aperfeiçoamento moral, [mas] na necessidade de intervenções objetivas, materiais, no nível das condições sociais e psicológicas” (ADORNO, 2003, p. 22).

Essa formação assemelha-se à apregoada por Sócrates na *Paidéia*, ou à educação iluminista e republicana, mesmo que elas não sejam isentas de contradições. Guardadas as diferenças e os limites, na socrática, era possível descobrir – por meio do “conhece-te a ti mesmo” – fraquezas e dons, a fim de que se pudessem desenvolver inclinações naturais virtuosas: “a educação se constituía como fio orientador entre as gerações [...] requeria os saberes considerados modelares para o aperfeiçoamento da moral e da vida pública” (MATOS, 1998, p. 118), havendo a vinculação entre o singular e o universal. Na iluminista, havia o reconhecimento do direito inalienável de cidadania, a busca pela maioria do homem moral e a preparação do indivíduo para que ele buscasse a liberdade e a felicidade. Nessa, os valores da liberdade, da igualdade e da fraternidade significam a abolição do privilégio educacional em favor da educação pública e gratuita (MATOS, 1998). A formação teve de corresponder ao desenvolvimento de seres livres e iguais, de modo a que os tipos sociais se despissem de seu ser tradicional, de suas determinações específicas e das unidades vitais que até então estavam atreladas: “a formação devia ser aquela que dissesse respeito, de uma maneira pura como seu próprio espírito, ao indivíduo livre e radicado em sua própria consciência” (ADORNO, 1996, p. 391).

No entanto, se o conceito de formação que se emancipou na burguesia se desentendeu de seus fins e de sua função real, se o que era tido como condição implícita a uma sociedade autônoma apresentou-se como degradação a algo heterônomo, não tornando os indivíduos aptos a afirmar-se como racionais em uma sociedade racional, a formação se recolheu a fins particulares e se fez ideologia, uma ideologia que encobre a cisão com o real. Atualmente, o

mais nobre ideário iluminista tornou-se direito de igual acesso à informação, e o cidadão converteu-se em consumidor. A isso, se associou a determinação de todas as esferas da vida pela economia, tomada como única possibilidade de pensar e de ser: “o empobrecimento espiritual das democracias resulta, assim, na uniformidade de pensamento, que deve agora acomodar-se ao ritmo acelerado das transformações tecnológicas” (MATOS, 1998, p. 120). Exatamente porque a formação dada não leva em conta a subjetividade autônoma, faz-se necessário problematizá-la.

Para Maar (2001, p. 130), Adorno prega o resgate da formação no que diz respeito a uma consciência de classe na perspectiva da burguesia, pois essa idéia indicava sinal da possibilidade de emancipação de um determinado processo de trabalho, significava um papel emancipador no plano da subjetividade produtiva material. A formação deveria seguir o modelo burguês, que valorizava a subjetividade e que apresentava como progresso ante o feudalismo, e não o padrão estabelecido pelo proletariado<sup>90</sup>.

O estado de consciência postulado em outro tempo na sociedade burguesa remete, por antecipação, à possibilidade de uma autonomia real da própria vida de cada um, [no entanto], a possibilidade que tal implantação rechaçou e é levada a empurrões como mera ideologia (ADORNO, 1996, p. 396).

A formação que busque a conquista da liberdade tem de revelar as contradições de suas próprias condições de existência e evitar ilusões, pois a “ilusão é o encantamento do sujeito em seu próprio fundamento de determinação” (ADORNO, 1995, p. 191). Quando a formação oculta as contradições que deveriam servir para reflexão, termina detentora da mesma irracionalidade que tenta combater. A educação tem de intensificar as contradições da sociedade capitalista contemporânea e tornar as pessoas mais críticas em relação às formas de alienação, pois

a formação que [...] conduziria à autonomia dos homens precisa levar em conta as contradições a que se encontram subordinadas a produção e a reprodução da vida humana em sociedade e na relação com a natureza (MAAR, 2003b, p. 19).

Se a cultura não permite a diferenciação por dificultar a experiência que, por sua vez, quando não realizada, mutila o desejo e a reflexão e, ao contrário, estimula a mimese, a compulsão, o sacrifício, o sofrimento e a dominação, a consciência dos mecanismos que levam ao aprisionamento deve ser objeto da psicologia que objetiva a liberdade. Se as diferenças são niveladas pelo equivalente do capital, “nesse sentido, a identidade forjada é

---

<sup>90</sup> A consciência de classe dos “de baixo” está invadida pela semiformação, havendo uma limitação da consciência de classe daqueles que se imaginava fossem sujeitos revolucionários.

repressiva, pois as pessoas devem ser iguais no direito à vida, mas se não se diferenciam a vida perde o sentido” (CROCHÍK, 2001, p. 31). Assim, a confrontação da subjetividade com a objetividade pode fazer com que os indivíduos particulares não desapareçam em uma grande massa amorfa produzida, consumada e conduzida pelo mercado. Portanto, promover a sensibilidade que propicia a diferenciação dos objetos entre si, e do próprio sujeito, é fundamental.

Também é fundamental criticar a idéia de que a adaptação é o caminho indicado para a saída e ressaltar os seus males. Se “a possibilidade real de felicidade generalizada é negada pelas relações sociais impostas pelo próprio homem”, só a “negação desta sociedade e sua transformação tornam-se as únicas perspectivas de libertação” (MARCUSE, 1978, p. 285). Adorno (1986a) afirma que as contradições podem levar os indivíduos a refletir sobre a sua existência; por isso, a idéia de adaptação é a condenação do sujeito ao seu próprio desconhecimento. É lógico que não se pode ignorar o objetivo de adaptação, pois assim a educação se tornaria ideológica e não prepararia os indivíduos

para se orientarem no mundo. Porém ela seria igualmente questionável se ficasse nisto, produzindo nada além de *well adjusted people*, pessoas bem ajustadas, em consequência do que a situação existente se impõe precisamente no que tem de pior (ADORNO, 2003, p. 143).

Dessa forma, é importante “romper com a educação enquanto mera apropriação de instrumental técnico e receituário para a eficiência, insistindo no aprendizado aberto à elaboração da história e ao contato com o outro não-idêntico, o diferenciado” (MAAR, 2003b, p. 27). Qualquer movimento de resistência deve tornar clara tal contradição, pois a postura analgésica apenas instiga a violência e o sofrimento e

um método catártico, que não tivesse sua medida na eficiência da adaptação e no sucesso econômico, deveria almejar trazer as pessoas à consciência da infelicidade, tanto da universal quanto da individual, inseparável daquela, tirando-lhes as satisfações ilusórias em função das quais a ordem execrável se perpetua nelas, como se esta já não tivesse suficientemente em seu poder desde fora. Somente no fastio dos prazeres falsos, na aversão à oferta, no pressentimento da insuficiência da felicidade, mesmo onde haja alguma – para não falar da circunstância em que ela é adquirida às custas da renúncia à resistência supostamente doentia a qualquer sucedâneo positivo de felicidade – só aí haveria de germinar o pensamento do que poderia ser a nossa experiência (ADORNO, 1993, p. 53).

Se o sujeito das relações concretas adoecer, “é com o sofrimento dos homens que se deve ser solidário: o menor passo no sentido de diverti-los é um passo para enrijecer o sofrimento” (ADORNO, 1993, p. 20). Se “não há como ser feliz ilhados pelo sofrimento, não há como ser livres dentro da prisão, que não é percebida como prisão” (CROCHÍK, 2001, p.

29). Assim, é importante revelar as cicatrizes para que haja possibilidade de realização. A diminuição do sofrimento do indivíduo requer a libertação do que o faz sofrer e, para isso, a formação deve reconhecer a miséria e a ausência de felicidade. Da mesma forma, a educação não deve premiar a dor e a capacidade de suportá-la:

A idéia de que a virilidade consiste num grau máximo da capacidade de suportar 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 geral. No que, inclusive, nem se diferencia tanto a dor do outro e a dor de si próprio. Quem é severo consigo mesmo adquire o direito de ser severo também com os outros, vingando-se da dor cujas emoções precisou ocultar e reprimir. [...] O medo não deve ser reprimido.[...] Quando nos permitimos ter realmente tanto medo quanto esta realidade exige, então justamente por essa via desaparecerá provavelmente grande parte dos efeitos deletérios do medo inconsciente e reprimido (ADORNO, 2003, p. 129).

Ao mesmo tempo, não se pode atribuir apenas à formação a não-garantia da sociedade racional, ou seja, dela não se pode extrair e dar aos homens o que a realidade lhes recusa:

A desumanização implantada pelo processo capitalista de produção negou aos trabalhadores todos os pressupostos para a formação e, acima de tudo, o ócio. As tentativas pedagógicas de remediar a situação transformaram-se em caricaturas. Toda a chamada educação popular – a escolha dessa expressão demandou muito cuidado – nutriu-se da ilusão de que a formação, por si mesma e isolada, poderia revogar a exclusão do proletariado, que sabemos ser uma realidade socialmente construída (ADORNO, 1996, p. 393).

A possibilidade de pensar em suas determinações ainda não significa liberdade, pois essa distinção humana exige a sua concretização na sociedade e, claro, condições objetivas para tal. Por isso, é importante ter cuidado para que a formação originada em zonas rurais, objetivando a emancipação, não se transforme em focos de semicultura. Não há como realizar a liberdade meramente subjetiva e atemporal, como fez Kant, enquanto persistem as condições que objetivamente a negam. Para ser ética, a formação é crítica da semiformação real. A emancipação é elemento central da educação, mas, para ser real e efetiva, deve ser tematizada na heteronomia. Dessa forma, para Adorno, a negação determinada é o que se pode fazer em face da atualidade: "a reificação expressa na autonomização – a espiritualização do espírito – não deve ser simplesmente negada, mas pensada como forma determinada entre outras" (MAAR, 2003a, p. 469). É preciso decifrar as condições e os condicionantes que causam o modo de ser do mundo e investigar cultura e semiformação tendo como referência o contexto de produção da sociedade.

O movimento de resistência não envolve apenas a transformação da educação formal, da formação usual do cotidiano, mas também da formação estabelecida na indústria cultural,

já que ela se desenvolve no plano cultural e, dessa maneira, implica o espírito alienado, pois ele se amplia, reproduzindo o próprio processo formativo. O entendimento da semiformação realizada pela indústria cultural é fundamental porque obstrui os conteúdos formativos tradicionais e enaltece, por meio do esporte, da televisão e das histórias reais que se apóiam na pretensão de literalidade e de facticidade aquém da imaginação produtiva, o ajustamento do conteúdo da formação à consciência dos que foram excluídos do privilégio da cultura. Então, a crítica efetiva deve apoiar-se no dinamismo social, interrompendo o processo de sua reprodução ampliada; agora não há uma base material, de classe, para a constituição da autonomia espiritual, pois “a consciência transita de uma à outra esfera da heteronomia: a autoridade da bíblia é substituída pela [...] da televisão” (MAAR, 2001, p. 131). Desse modo,

a formação cultural se converte em pseudoformação socializada, na presença onipresença do espírito alienado, que segundo sua gênese e seu sentido, não antecede à formação cultural, mas a sucede. Desse modo, tudo fica aprisionado nas malhas da socialização. Nada fica intocado na natureza, mas sua rusticidade – a velha ficção – preserva a vida e reproduz-se de maneira ampliada. Símbolo de uma consciência que renunciou à autodeterminação, prende-se, de maneira obstinada, a elementos culturais aprovados. [...] Apesar de toda informação que se difunde (e até mesmo com sua ajuda) a pseudoformação passou a ser a forma dominante da consciência atual (ADORNO, 1996, p. 389).

Nessa dinâmica, a massa não é fraudada por não ter esclarecimento, mas, mais do que isso, ela é produzida em um esclarecimento. A semiformação prega o conformismo ao não discutir os elementos da crítica e de oposição contra os poderes e confirma o já existente e sua duplicação espiritual, fazendo com que a subjetividade e a experiência se encontrem debilitadas:

A formação remete sempre a estruturas pré-colocadas a cada indivíduo em sentido heterônomo e em relação às quais deve submeter-se para formar-se. Em decorrência, no momento mesmo em que ocorre a formação, ela já deixa de existir (ADORNO, 1996, p. 397).

A análise da formação com base nela mesma, e sem considerar as mediações existentes, é ingênua e ratifica um duplo cativo: o que foi interiorizado e está dentro de cada um e o que está exposto e real na sociedade, como desigualdade, exclusão e imobilidade. Dois movimentos são importantes na reflexão das condições atuais de formação: não mascarar os fatores objetivos que determinam a barbárie e investigar “as condições subjetivas da irracionalidade objetiva” (ADORNO, 1986, p. 36) com a clareza de que “crítica da sociedade é crítica do conhecimento, e vice-versa” (ADORNO, 1995, p. 189).

Pode-se dizer que buscar reconstruir e transformar uma realidade seguindo a racionalidade instaurada é o mesmo que fazer vários remendos novos em uma calça velha: “a

objetividade só pode ser descoberta por meio de uma reflexão sobre cada nível da história e do conhecimento, assim como sobre aquilo que a cada vez se considera como sujeito e objeto, bem como sobre as mediações” (ADORNO, 1995, p. 193). Se as condições não são propícias para a transformação radical da sociedade, resta ao indivíduo, nessa sociedade, tentar fazer o melhor, ou seja, tornar a sociedade menos injusta. Porém, decidir pelo mal menor não elimina as críticas que podem ser formuladas a essa postura.

Para Adorno (2003), se as condições objetivas são difíceis de ser mudadas, a educação poderia fazer uma inflexão em direção ao sujeito. Esse sujeito não seria o sujeito transcendental, atemporal, invariável, incólume do processo global de alienação, que não teria mutilações por carregar uma positividade substancial inerente, pois assim far-se-ia o jogo da ideologia do liberalismo. A esfera individual não é afirmada por si como portadora de libertação:

Não se trata, então de transformar o indivíduo numa tábua de salvação contra a barbárie, mas muito mais de reivindicar processos de diferenciação, de multiplicidade e de não concordância, e isso no tecido do próprio corpo social (GAGNEBIN, 2001, p. 51).

Não é a invenção de uma força individual que vai fazer o indivíduo se contrapor às atrocidades atuais, “mas muito mais procurar, na ausência dessa força, novas possibilidades de saída, de resistência e de expansão. Qualquer tipo de psicologismo, a partir despreocupadamente do indivíduo, é ideologia” (GAGNEBIN, 2001, p. 51).

A esfera individual oferece o refúgio muito mais pela oposição. No diagnóstico do sujeito em sua negatividade, a semente da resistência aparece: “ao colocar no centro da política o medo à morte violenta, a angústia da instabilidade da existência, ele [Adorno] tematiza a ferida – para que a potência de agir do corpo se converta em esperança e vida” (MATOS, 1998, p. 134). De acordo com Adorno (1986a), o mais decisivo para a compreensão dos fatores subjetivos que sustentam a irracionalidade objetiva é a compreensão do medo e de seus desdobramentos no processo histórico de dominação que vem constituindo a segunda natureza humana até os dias atuais. O medo fundamenta o comportamento economicamente racional – a escolha do mal menor – e o comportamento propriamente psíquico com que os homens respondem às demandas da racionalidade objetiva, os quais expressam as marcas do sofrimento que denunciam a farsa da integração da sociedade. O medo é resultado da possibilidade de diferenciar-se do mundo indiferenciado. Nesse caso, é preciso que o indivíduo não tenha medo de enxergar a realidade, nem de imaginar a sociedade de outra maneira, com outra forma de organização, pois isso pode ser a sua libertação.

O desenvolvimento da consciência crítica inclui o reconhecimento e a revelação dos mecanismos de mediação social, os quais tornam as pessoas incapazes de adquirir sentidos plenos, e que as levam a se transformar em reprodutoras de uma lógica que as oprime, envolvendo a capacidade de redimensionar os indivíduos aos seus próprios conteúdos reprimidos. Os indivíduos não interagem imediatamente, mas por meio da mediação do equivalente da sociedade de trocas; por isso, deve-se revelar a mediação social que os constitui. Mesmo que a causa do impedimento da experiência seja predominantemente objetiva, é importante saber o que, no movimento de cada um, permite preservar o pior. Só quando o trabalhador coletivo se percebe sujeito da alienação que ele mesmo provoca é que se desenvolvem referências para a sua atuação. Se os homens se encontram impotentes, resistir significa conhecer os limites da não-realização.

Deve-se permanecer na análise deste sujeito em decomposição. Por quê? Porque só assim se cumpre a exigência hegeliana de “olhar/encarar o rosto do Negativo”, um rosto nada feliz, nada harmonioso, um rosto em degradação, talvez semelhante aos insuportáveis “retratos” de Bacon, um rosto que seria o avesso estarecedor das fotografias sorridentes e sempre idênticas dos anúncios de cigarros ou de *shampoo* (GAGNEBIN, 2001, p. 53).

Segundo Adorno (1996, p. 410), “deve-se criar condições para que o indivíduo reificado recupere a sua capacidade de refletir sobre as condições de sua reificação, isto é, levar o indivíduo a auto-reflexão crítica sobre a pseudoformação”, sobre as condições de dominação e sobre as contradições entre indivíduo e totalidade funcional. Isso deve ser feito de modo a que haja a busca de uma verdadeira autonomia que mantenha acesa a chama da resistência à sociedade vigente, responsável pela administração de uma pseudoliberalidade e uma pseudofelicidade. Para isso, é primordial desfazer a idéia de que razão é apenas desenvolvimento do pensamento lógico-dedutivo que objetiva a utilidade, pois essa concepção reduz a capacidade de significar, de experimentar a contradição e a reflexão, de exercer o esforço intelectual. É necessário desenvolver uma razão que não seja instrumental, mas autônoma, uma razão que não atomize o homem em sua relação com a sociedade, mas que compreenda as contradições da civilização com base na objetividade e nas condições concretas, uma razão capaz de se pensar em relação com os afetos. A queixa não deve ser rejeitada do processo de reflexão, pois o sujeito que se “queixa ameaça se endurecer no seu ser assim [na sua condição queixosa de sujeito infeliz], correndo assim o risco de cumprir, por sua vez, a lei do curso do mundo” (GAGNEBIN, 2001, p. 53), isto é, confirma o existente pela própria queixa.

A auto-reflexão deve levar o indivíduo a refletir-se como objeto determinado para que possa diferir os interesses próprios dos da dominação. A auto-reflexão não se resumiria a voltar-se sobre si mesmo, mas refletir sobre a limitação da semiformação, com o intuito de fortalecer o indivíduo para romper com a mera autopreservação em busca da liberdade. A auto-reflexão envolveria também o entendimento dos mecanismos que levam os indivíduos à frieza e à insensibilidade, das cicatrizes dos sofrimentos e das renúncias realizadas sem que sejam necessários (CROCHÍK, 2001). A resistência consiste no reconhecimento dos pressupostos da frieza, na alteração da ordem social que produz e reproduz a frieza, na conscientização dos homens sobre a sua própria frieza e na prevenção, no plano individual, do surgimento desses pressupostos.

Em termos marcusianos, a razão só se reconciliará com a natureza na reunificação de Eros com Logos, na qual a lei da razão se reconcilia com os interesses dos sentidos, ou seja, em que o poder de Eros seja visto não como destruição, mas como paz, não como terror, mas como beleza (MATOS, 2003). Marcuse (1969a) visualiza uma cultura não-repressiva ao propor uma nova relação entre instintos e razão. Ao libertar-se da razão repressiva, os instintos tendem para relações livres e duradouras.

Um novo princípio de realidade não-repressivo, diferente do princípio de desempenho, envolveria a libertação dos instintos, os quais não seriam mais ligados apenas ao lazer, mas penetrariam a esfera do trabalho: “nas relações sociais, a coisificação reduzir-se-ia à medida que a divisão do trabalho se reorientasse para a gratificação de necessidades individuais desenvolvendo-se livremente” (MARCUSE, 1969a, p. 177).

Esse processo não envolve uma simples descarga, mas a transformação da libido. Essa liberação não está ligada a perversões, a orgias sádicas, isto é, à liberação da sexualidade reprimida no interior das instituições, mas à erotização da personalidade total, ao declínio da supremacia genital e ao ressurgimento da sexualidade polimórfica pré-genital:

Eros impele o desejo de um corpo para outro corpo e, finalmente, para todos os belos corpos, visto que a “beleza existe num determinado corpo é irmã da beleza que existe em outro” e “seria grande mostra de insensatez não considerar como sendo uma única e mesma coisa a beleza que se encontra em todos os corpos”. Dessa sexualidade verdadeiramente polimórfica nasce o desejo pela posse daquilo que anima o corpo desejado: a psique e suas várias manifestações. Há uma ascensão contínua de satisfação erótica do amor corporal narcisista para o amor corporal a outros, para o amor das belas ocupações e, finalmente, para o amor dos belos conhecimentos (MARCUSE, 1969a, p. 184).

Para Marcuse (1969a), o acesso superior à cultura faz-se pelo genuíno amor<sup>91</sup>, que não pode ser exigido, ser um mandamento, uma imposição, como as afirmações que ditam ser necessário amar o próximo como a si mesmo, ou que é preciso participar. Esse amor não é o que, sob a aparência da espontaneidade irrefletida e sob o orgulho de sua pretensa sinceridade, se entrega por completo ao que acredita ser a voz do coração e foge no momento em que crê não ouvir essa voz. Adorno (2003, p. 135) também não propõe o incentivo ao amor como um dever, pois esse, no contexto atual, se “constitui em uma ideologia que perpetua a frieza, pois combina com o que é impositivo, opressor”,

ao erigir o verdadeiro sem mediação em meio à inverdade geral, ela converte o primeiro na segunda. Não se trata apenas do fato de que é sentimento puro, na medida em que ainda é possível dentro do sistema economicamente determinado, se transforma por isso mesmo, socialmente, em um álibi para a dominação do interesse e atesta uma humanidade que não existe mais (ADORNO, 1993, p. 151).

Nesse caso,

é sempre possível unir um considerável número de pessoas no amor, enquanto sobram outras pessoas para receberem as manifestações de sua agressividade.[...] Quando, outrora, o apóstolo Paulo postulou o amor universal entre os homens como o fundamento de sua comunidade cristã, uma extrema intolerância por parte da cristandade para com os que permaneceram fora dela tornou-se uma consequência inevitável (FREUD, 1997a, p. 71).

Liberdade implica romper com o princípio do desempenho e livrar-se do trabalho como autoconservação. Se a práxis nasceu do trabalho, indicando que o homem não deveria mais se reduzir à reprodução direta da vida, mas que era sujeito, produtor de sua própria vida, é necessário refletir acerca da racionalidade que hipostasia o trabalho.

---

<sup>91</sup> No amor genuíno, a sexualidade não é impedida e nem desviada de atingir o seu objetivo. Ao atingir o seu objetivo, a sexualidade transcende-o em favor de outros para conseguir a gratificação plena. O instinto não é desviado de sua finalidade, mas gratificado em atividades e relações que não estão ligadas apenas à sexualidade genital, mas a outras atividades.

## CONCLUSÃO

As concepções de liberdade e de felicidade dão apoio aos regimes e às políticas de Estado e não podem ser desvinculadas da organização social nem do modo como ela determina a subjetividade humana. Como o trabalho vem, ao longo do tempo, determinando a formação humana e, em consequência, as formas de o homem ser livre e feliz, nesta tese buscou-se analisar como a racionalidade do trabalho no capitalismo tardio se configura e em que auxilia ou não a possibilidade de efetivação dessas duas dimensões na sociedade contemporânea.

As discussões aqui realizadas demonstram que a liberdade e a felicidade estão ligadas à noção de individualidade, em estreita articulação com as leis de socialização, portanto, sendo inviável concebê-las isoladamente. O indivíduo se constitui em relação com a sociedade e a cultura, sendo imprescindível articular o universal com o particular, e não conceber a liberdade e a felicidade a partir de critérios hedonistas, como acontece na sociedade capitalista. Isso equivale a afirmar que quanto mais a sociedade é livre, mais os homens serão livres, sendo o inverso também verdadeiro. Somente em uma sociedade emancipada o homem é livre, realiza-se plenamente e experimenta a felicidade.

O exercício da liberdade e da felicidade exige a formação de um indivíduo racional, que seja capaz de refletir sobre os propósitos da vida, sobre a ordem social vigente e sobre a razão subjetivista que reduz sua capacidade de reflexão, fazendo com que ele apenas avalie a relação entre meios e fins, sem levar em conta se os fins são racionais. O indivíduo racional é aquele que concilia a ordem objetiva do racional com a existência humana; é capaz de refletir sobre o quanto a técnica, criada para diminuir seu sofrimento e propiciar-lhe mais tempo livre, o controla; percebe o quanto é irracional o enaltecimento da produção ampliada em nome da diminuição da pobreza; enxerga que as relações de produção não estão descoladas das novas exigências dos modos produtivos, pois a democratização e o diálogo entre patrão-empregado, atualmente nomeados colaborador e parceiro, respondem às novas condições objetivas do sistema produtor capitalista.

A liberdade e a felicidade individual ou coletiva devem ser os fundamentos da vida, a base da conduta humana moral ou ética. Nesse caso, a sustentação da existência não pode suplantiar aquilo que seria o princípio fundamental da vida. Por sua vez, a noção de moral não pode ser meramente concebida como um conjunto de leis confeccionadas do exterior para o

interior, que tentam garantir a viabilidade dessas condições humanas, pois seu teor coercitivo e externo já demonstra a inexistência delas.

Como Bem maior da existência, a liberdade e a felicidade jamais podem ser definidas pelas conseqüências psicofisiológicas do indivíduo, isto é, pela tendência do que seja melhor para o organismo, pois o Ego pode ser condescendente com as emoções agradáveis e benéficas e duro em relação a qualquer coisa que conduza ao sofrimento, mesmo que as condições objetivas apontem para isso. As políticas de afetividade já demonstram como é perigoso descolar a análise da subjetividade das condições objetivas e dos interesses econômicos, já que o que vem sendo valorizado como positivo ou negativo tem relação estreita com a dominação.

Essas duas dimensões também não podem ser traduzidas pela simples posse de bens materiais ou equiparadas ao que existe no concreto, mas precisam transcender o imediato. Quando elas são mais realistas ou se reduzem ao existente, se enfraquecem enquanto finalidades humanas, se reduzem ao possível sem críticas à ordem estabelecida. Ao mesmo tempo, não podem se reduzir a uma situação coisal que deve ser usufruída, pois assim não será auto-realização, afirmação livre do homem. Essa apreensão limitada incentiva a transformação do “ser livre e feliz” para o “ter a liberdade e a felicidade” como situações a serem compradas ou usadas. Por isso, não revelam a capacidade de ser próprio, de apropriar-se de si mesmo e, ao mesmo tempo, não expressam a base material que concretiza a objetivação do homem no mundo. Assim sendo, não há realização da liberdade e nem realização do prazer, posto que isso não vai além da dimensão econômica e os objetos são adquiridos apenas para gozo imediato, o que demonstra que a liberdade e a felicidade são coisificadas, perdem-se do próprio homem e, portanto, não manifestam a profunda humanidade.

A necessidade de possuir, estimulada pela racionalidade do trabalho, instaura uma lógica que combina não apenas a carência da experiência, mas também a expansão dos produtos a serem vendidos, trocados ou consumidos. No entanto, como são oferecidas poucas possibilidades de diferenciação dos objetos, o indivíduo desenvolve a compulsão de procurar incansavelmente por essas duas dimensões. Assim, instalam-se tanto a valorização exacerbada dos pequenos momentos efêmeros de alegria, que são perpetuados com o objetivo de assegurar o contentamento com a vida danificada, desenvolvendo uma aparência necessária, quanto o enaltecimento do detalhe, que leva o indivíduo a escolher, acreditando que realmente existe diferenciação entre um objeto e outro. A ampliação da oferta de produtos leva o

indivíduo à simplicidade rude e abstrata do que seja livre-escolha. As próprias potencialidades e qualidades humanas como ser autônomo, criativo, dinâmico e espontâneo, bandeiras anteriormente ligadas à emancipação humana, são tratadas como mercadorias. O lema é desenvolver o considerado útil à inclusão na sociedade. Dessa forma, o ter a liberdade e a felicidade se traduz em saber ser livre e feliz. Conseqüentemente, a própria subjetividade é reificada, fazendo com que o indivíduo se torne um sujeito assujeitado.

É ilusório acreditar que possa existir o indivíduo absolutamente isolado, pois as características pessoais estimadas, tais como a independência e a moralidade, são virtudes tão sociais quanto individuais. Essa relação conduz à afirmação de que o indivíduo desenvolvido ou virtuoso é a consumação de uma sociedade desenvolvida e que sua emancipação só é alcançada na libertação da sociedade dicotômica.

A conceituação e a avaliação sobre a existência ou não da liberdade e da felicidade não podem ser definidas por critérios meramente nominais, ideais, sem confronto com a práxis ou como predeterminação ontológica, pois essa postura retira a capacidade do homem perceber o quanto essas prerrogativas se constituem historicamente ou estão ausentes da realidade. Do mesmo modo, também é prejudicial pensar ontologicamente acerca de um homem incapaz de realizar escolhas. O telos imanente retira da educação o papel de formar o indivíduo para a conquista dessas distinções humanas.

Quando a liberdade e a felicidade são exaltadas como algo inerente ao homem, terminam pedindo contas ao empírico e estabelecendo o contentamento com a harmonia interior, o que torna o indivíduo distanciado da sociedade, menos capaz de entendê-la e transformá-la.

A garantia da liberdade e da felicidade no interior do indivíduo e a atribuição dos males à sociedade estimulam a apatia diante do exterior. Apesar da aparência de controle absoluto do sujeito, essa apatia é sintoma da mais profunda fraqueza humana, da vontade covarde dos que têm medo de enfrentar o mundo real e de analisar a própria subjetividade. A certeza de que a individualidade é prejudicada quando cada um se deixa afetar pela realidade que o cerca, sugere que quanto mais são ampliadas as condições adversas à liberdade e à felicidade, mais cresce a tendência de o homem buscar consolo no interior de sua alma.

Não há como pensar na realização da liberdade e da felicidade na existência da dominação. A liberdade só é possível no estado de diferenciação sem dominação. Para isso, é importante estabelecer uma relação de comunicação com a natureza, tanto interna quanto

externa. O estabelecimento da superioridade absoluta da razão diante da afecção gera efeitos perversos. Para a conquista da autonomia e, conseqüentemente, da liberdade, o indivíduo deve conhecer as afecções, ir às causas dos afetos em vez de tentar transpô-los ou combatê-los. É a gênese dos afetos que deve ser buscada e não o seu controle ou a sua administração.

A racionalidade do trabalho inviabiliza tanto a liberdade inferior quanto a superior. A liberdade inferior não é assegurada, pois ainda não se realizou um intercâmbio sem dominação com a natureza ou possibilitou condições dignas e adequadas à natureza humana. Isso significa que não houve superação da penúria exterior e realização da autoconservação, pois cada vez mais o homem satisfaz apenas suas necessidades puramente animais, que já se encontram em um patamar de difícil concretização. A liberdade superior, ligada à organização racional da sociedade, à criação do belo, à contemplação e ao desenvolvimento das potencialidades humanas com o objetivo em si mesma, distante da esfera de produção material, também não foi efetivada, pois a individualidade e a subjetividade são enaltecidas, de forma instrumental, de acordo com os interesses do capital. A liberdade respalda a felicidade e, por isso, pensar a felicidade na ausência de liberdade é um fingimento, já que ambas coincidem em sua realização.

Até os momentos de ócio, de lazer ou de *hobby*, que deveriam ser espaços de resistência, são conduzidos pelo princípio do desempenho que busca o prazer pelo ato bem realizado ou pela conseqüência deste (sucesso ou reconhecimento), sendo também enquadrados. A sociedade unidimensional valoriza tanto o igual quanto aquele que assume uma funcionalidade na manutenção da dinâmica social e exclui o diferente. A apropriação da existência humana pela racionalidade do trabalho leva à redução da auto-reflexão, à mutilação do desejo e do prazer e, conseqüentemente, à não-felicidade. A racionalidade do trabalho dificulta a liberdade humana, pois o homem, na produção, na elaboração e na apropriação do mundo objetivo, não dá a si mesmo a própria realidade. Em sua relação com o objeto, não afirma a realidade humana e na atuação sobre o mundo objetivo, ao objetivar-se, não se manifesta como verdadeiro ser genérico. Dessa forma, não há superação do que é estabelecido, pelo contrário, o homem com consciência reificada é um propagador de sua sujeição.

A racionalidade do trabalho prega o sacrifício do indivíduo em prol da sociedade e o enaltecimento da potência do indivíduo funcional. A centralidade da racionalidade do trabalho no capitalismo tardio atinge âmbitos inimagináveis, determinando o tempo livre, o lazer, a educação e a indústria cultural, a qual imprime e conduz a semiformação ampliada aos

indivíduos que são tidos como massa. A combinação de condições favoráveis ao medo pela manutenção da ameaça aponta o poder da associação de condições objetivas com condições subjetivas e formam o indivíduo fragilizado, que é receptivo à ordem preestabelecida. Debilitado, esse indivíduo realiza a felicidade mais pela meta negativa do que pela meta positiva, ou seja, mais pela vontade de eliminar o desagradável do que pela busca daquilo que lhe dá prazer.

Não há de se aceitar como destino o que a liberdade promete e não realiza. Esse infortúnio tem de ser combatido com resistência. Para isso, deve-se pensar o existente em suas possibilidades traídas e esquecidas e refletir sobre a liberdade e a felicidade como negação determinada. Resistir significa enfrentar aquilo que leva à impotência, reconhecer e combater as causas do sofrimento e do medo. A resistência inclui o desvelamento das contradições que inviabilizam a liberdade e a felicidade. A maquiagem da realidade ou a idéia de um homem ideal não garantem a concretização dessas dimensões humanas. O reconhecimento da realidade, mesmo que esta seja cruel, e o fortalecimento do indivíduo para lidar com as forças contrárias são as condições necessárias para levá-lo à autodeterminação, prerrogativa fundamental para a conquista da liberdade e da felicidade.

## REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Tradução Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ADORNO, Theodor W. Acerca de la relación entre Sociología y Psicología. In: JENSEN, H. (Org.) *Teoría crítica del sujeto*. Tradução Henning Jensen. Buenos Aires: Siglo XXI, 1986a. p. 36-83.

ADORNO, Theodor W. A indústria cultural. In: COHN, Gabriel (Org.). *Comunicação e indústria cultural*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971.

ADORNO, Theodor W. Capitalismo tardio ou sociedade industrial. In: COHN, Gabriel (Org.). *Theodor W. Adorno: grandes cientistas sociais*. São Paulo: Ática, 1986b. p. 62-75.

ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*. Tradução José María Ripalda. Madrid: Taurus, 1984.

ADORNO, Theodor W. *Educação & emancipação*. Tradução Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

ADORNO, Theodor W. *Minima moralia*. Tradução Luiz Eduardo Bicca. 2. ed. São Paulo: Ática, 1993.

ADORNO, Theodor W. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Tradução Maria Helena Ruschel. Petrópolis-RJ: Vozes, 1995.

ADORNO, Theodor W. Televisão, consciência e indústria cultural. In: COHN, Gabriel (Org.). *Sociologia da comunicação: teoria e ideologia*. São Paulo: Pioneira, 1973.

ADORNO, Theodor W. Teoria da semicultura. *Educação & Sociedade*, Campinas-SP, ano 17, n. 56, p. 388-411, dez. 1996.

ADORNO, Theodor W.; SIMPSON, G. Sobre música popular. In: COHN, Gabriel (Org.). *Theodor W. Adorno: grandes cientistas sociais*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1994. p. 115-146.

ADORNO, Theodor W. et al. *La personalidad autoritaria*. Buenos Aires: Proyección, 1965.

ARISTÓTELES. *A política*. Tradução Roberto Leal Ferreira. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998. (Clássicos).

ARISTÓTELES. *Arte retórica e arte poética*. Tradução Antônio Pinto de Carvalho. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1979a.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução Vincenzo Cocco. São Paulo: Abril Cultural, 1979b.

BARRETO, Margarida M. S. *Violência, saúde e trabalho: uma jornada de humilhações*. São Paulo: Educ, 2003.

BASTOS, Antônio V. B. A psicologia no contexto das organizações: tendências inovadoras no espaço de atuação do psicólogo. In: CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. *Psicólogo brasileiro: construção de novos espaços*. Campinas-SP: Átomo & Alínea, 1992. p. 55-124.

BENJAMIN, Walter. Sobre alguns temas em Baudelaire. In: BENJAMIN, Walter; HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W.; HABERMAS, Jürgen. *Textos escolhidos*. Tradução José Lino Grunnewald et al. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 29-56. (Coleção Os Pensadores).

BODEI, Remo. *Geometria de las pasiones: miedo, esperanza, felicidad: filosofia y uso político*. México: Fondo de Cultura Econômica, 1995.

BRANDÃO, Junito de S. *Mitologia grega*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2001. v. III.

CHAUÍ, Marilena. *Espinosa: uma filosofia da liberdade*. São Paulo: Moderna, 1995. (Coleção Logos).

CHAUÍ, Marilena. Introdução. In: LAFARGUE, Paul. *O direito à preguiça*. Tradução J. Teixeira Coelho Netto. São Paulo: Fundação UNESP, Hucitec, 1999. p. 9-56.

CHAUÍ, Marilena. Sobre o medo. In: CARDOSO, Sérgio et al. *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 35-75.

CHAVES, Juliana de Castro. A significação das emoções no ambiente de trabalho. *Estudos: Vida e Saúde*, Goiânia, v. 28, n. 4. p. 673-691, jul./ago. 2001a.

CHAVES, Juliana de Castro. *Estratégias de apropriação das emoções no ambiente de trabalho*. 1999. 124 f. Dissertação (Mestrado Psicologia Social)–Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1999.

CHAVES, Juliana de Castro. Estratégias de apropriação das emoções no ambiente de trabalho. *Psicologia & Sociedade*, São Paulo, v. 13, n. 1, p. 46-63, jan./jun. 2001b.

CHAVES, Juliana de Castro. Vygotsky e Wallon: a emoção como fenômeno psicossocial. *Uniciência*, Anápolis, v. 7, n.1/2, p. 27-52, jul./ago. 2000.

CHESNAIS, François. *A mundialização do capital*. Tradução Silvana Finzi Foá. São Paulo: Xamã, 1996.

CROCHÍK, J. Leon. A resistência e o conformismo da mônada psicológica. *Psicologia & Sociedade*, São Paulo, v. 13, n. 2, p. 18-33, jul./dez. 2001.

CROCHÍK, J. Leon. Notas sobre psicologia social de T. W. Adorno. *Psicologia & Sociedade*, São Paulo, v. 8, n. 1, p. 43-62, jan./jun. 1996.

CROCHÍK, J. Leon. Notas sobre trabalho e sacrifício. *Trabalho, Educação e Saúde*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 61-73, 2003.

CROCHÍK, J. Leon. *Preconceito, indivíduo e cultura*. São Paulo: Robe, 1995.

DELEUZE, Gilles. *Espinosa: filosofia prática*. Tradução Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.

DESCARTES *As paixões da alma*. Tradução J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

DURKHEIM, Émile. Da divisão do trabalho social. In: COMTE, Auguste; DURKHEIM, Émile. *Os pensadores*. Tradução José Artur Giannotti. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 303-359. v. 31.

DURKHEIM, Émile. Método para determinar a função da divisão do trabalho. In: RODRIGUES, José Albertino. *Durkheim*. 9. ed. São Paulo: Ática, 2004. p. 63-70. (Coleção Grandes Cientistas Sociais).

ENGELS, Friedrich. *A dialética da natureza*. Prólogo J. B. S. Haldane. 6. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

ESPINOSA, Baruch. *Espinosa*. Tradução Marilena de Souza Chauí, Carlos Lopes de Mattos, Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes, Antônio Simões e Manuel de Castro. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

ESPINOSA, Baruch. *Tratado político*. Tradução Norberto de Paula Lima. São Paulo: Ícone, 1994.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Dicionário Aurélio eletrônico*. versão 2.0. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996. CD-ROM.

FORRESTER, Viviane. *O horror econômico*. Tradução Álvaro Lorencini. 7. ed. São Paulo: Unesp, 1997.

FRANCISCATTI, Kety V. S. Violência, preconceito e propriedade. In: FARIA, Nilton Júlio de F.; BRANDÃO, Silvana C. (Org.). *Psicologia social, indivíduo e cultura*. Campinas-SP: Alínea, 2004. p. 109-138.

FREIRE, Ângela B. *A juventude e os processos de formação cultural*. 2003. 202 f. Tese (Doutorado em Psicologia Escolar)–Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.

FREUD, Sigmund. *O mal-estar da civilização*. Tradução José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1997a.

FREUD, Sigmund. *Psicologia de grupo e a análise do ego e dois verbetes de enciclopédia*. Tradução Christiano Monteiro Oiticica. Rio de Janeiro: Imago. 1997b.

FREUD, Sigmund. *Totem e tabu*. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Pesquisa empírica da subjetividade e subjetividade da pesquisa empírica. *Psicologia & Sociedade*, São Paulo, v. 13, n. 2, p. 49-57, jul./dez. 2001.

GOETHE, J. W. *Fausto e Werther*. Tradução Alberto Maximiliano. São Paulo: Nova Cultural, 2002.

GOLDMANN, Lucien. *Dialética e cultura*. Tradução Luiz Fernando Cardoso, Carlos Nelson Coutinho e Giseh Vianna Konder. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

HARVEY, David. *Condição pós-moderna*. São Paulo: Loyola, 1992.

HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Tradução Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 2002.

HELLER, Agnes (1979). *Teoria de los sentimientos*. 3. ed. Madri: Fontanamara.

HORKHEIMER, Max. *Eclipse da razão*. Tradução Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro, 2002.

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

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. (Org.). *Temas básicos da sociologia*. Tradução Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix; Universidade de São Paulo, 1973.

IMBRIZI, Jaqueline Maria. *A formação do indivíduo no capitalismo tardio*: uma análise de estudos que vinculam a esfera subjetiva ao mundo do trabalho. 2001. 245 f. Tese (Doutorado em Educação: História, Política e Sociedade)–Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2001.

JAEGER, Werner. *Paidéia, a formação do homem grego*. Tradução Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KEHL, Maria Rita. A psicanálise e o domínio das paixões. In: CARDOSO, Sérgio et. al. *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 469-496.

LAFARGUE, Paul. *O direito à preguiça*. Tradução J. Teixeira Coelho Netto. São Paulo: Fundação UNESP, Hucitec, 1999.

LAFER, Mary de Camargo Neves. Introdução. In: HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Tradução Mary de Camargo Neves Lafer. 4. ed. São Paulo: Iluminuras, 2002.

LEBRUN, Gerard. O conceito de paixão. In: CARDOSO, Sérgio et al. *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 17-33.

LEBRUN, Gerard. Prefácio e notas. In: DESCARTES. *As paixões da alma*. Tradução J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

MAAR, Wolfgang Leo. Adorno, semiformação e educação. *Educação & Sociedade*, São Paulo, v. 24, n. 83, p. 459-475, 2003a.

MAAR, Wolfgang Leo. À guisa de introdução: Adorno e a experiência formativa. In: ADORNO, Theodor W. *Educação e emancipação*. Tradução Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Paz e Terra, 2003b. p. 7-28.

MAAR, Wolfgang Leo. Da subjetividade deformada à semiformação como sujeito. *Psicologia & Sociedade*, São Paulo, v. 13, n. 2, p. 92-141, jul./dez. 2001.

MARCUSE, Herbert. *A ideologia da sociedade industrial: o homem unidimensional*. Tradução Giasone Rebuá. 4. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

MARCUSE, Herbert. *Cultura e sociedade*. Tradução Wolfgang L. M., Isabel, M. L. e Robespierre de O. São Paulo: Paz e Terra, 1997. v. I.

MARCUSE, Herbert. *Eros e civilização*. Tradução Álvaro Cabral. 4. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1969a.

MARCUSE, Herbert. *Idéias sobre uma teoria crítica da sociedade*. Tradução Fausto Guimarães. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

MARCUSE, Herbert. *O fim da utopia*. Tradução Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969b.

MARCUSE, Herbert. *Razão e revolução*. Tradução Marília Barroso. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

MARINI, Ruy Mauro. Proceso y tendencias de la globalización capitalista. *Praga: Revista de Estudos Marxistas*, São Paulo, n. 3, p. 89-107, 1997.

MARX, Karl. *Manuscritos econômicos-filosóficos*. Tradução Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. Livro I. Tradução Reginaldo Sant'Anna. 21. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Tradução Luis Cláudio de Castro e Costa. 3. tir. São Paulo: Martins Fontes, 2002. (Clássicos).

MATOS, Olgária. Prefácio. In: LAFARGUE, Paul. *O direito à preguiça*. Tradução Otto Lamy de Correia. São Paulo: Claridade, 2003. p. 7-85.

MATOS, Olgária. *Vestígios: escritos de filosofia e crítica social*. São Paulo: Palas Athena, 1998.

MATOSO, Jorge. *A desordem do trabalho*. São Paulo: Scritta, 1995.

MEYER, Michel. *O filósofo e as paixões: esboço de uma história da natureza humana*. Tradução Sandra Fitas. Coimbra: ASA, 1994.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano; um livro para espíritos livres*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

PEDROSA, José Geraldo. *Trabalho e educação no capitalismo tardio: crítica do trabalho hipostasiado*. 2003. 222 f. Tese (Doutorado em Educação: História, Política e Sociedade)– Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2003.

PLATÃO. *Diálogos*. Tradução Jorge Paleikat. Rio de Janeiro: Tecnoprint, 2001. (Clássicos de Ouro).

PLATÃO. *A República*. Tradução Eduardo Meneses. São Paulo: Hemus, 1970.

PLATÃO. *Diálogos*. Tradução José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

RESENDE, Anita C. A. Subjetividade em tempos de reificação: um tema para a psicologia social. *Estudos: vida e saúde*, Goiânia, v. 28, n. 4, p. 511-538, jul./ago. 2001.

ROUANET, Sergio Paulo. *A razão cativa: as ilusões da consciência: de Platão a Freud*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

SAWAIA, Bader Burihan. A emoção como *locus* de produção do conhecimento: uma reflexão inspirada em Vygotsky e no seu diálogo com Espinosa. In: CONFERÊNCIA DE PESQUISA SÓCIO-CULTURAL, 3., 2000, Campinas-SP. *Anais...* Campinas-SP: UNICAMP; USP; PUCSP, 2000b. p. 29. v. 1.

SAWAIA, Bader Burihan. Família e afetividade: a configuração de uma práxis ético-política, perigos e oportunidades. In: VITALE, Maria Amália Faller; AOSTA, Ana Rojas (Org.). *Família: redes, laços e políticas públicas*. São Paulo: IEE/PUC, 2003a. p. 39-50.

SAWAIA, Bader Burihan. Fome de felicidade e liberdade. In: CENPEC – Centro de Estudos e Pesquisas em Educação. (Org.). *Educação & participação: muitos lugares para aprender*. São Paulo: CENPEC, 2003. p. 53-65.

SAWAIA, Bader Burihan. O ofício da psicologia social à luz da idéia reguladora de sujeito: da eficácia da ação à estética da existência. In: ZANELLA, Andréa et al. *Psicologia e práticas sociais*. Porto Alegre: ABRAPSOSUL, 1997. p. 78-91.

SAWAIA, Bader Burihan. O sentido ético-político da saúde na era do triunfo da tecnobiologia e do relativismo. In: GOLDENBERG, Paulete; MARSIGLIA, Regina M. G.; GOMES, Mara H. de A. (Org.). *O clássico e o novo: tendências, objetos e abordagens em ciências sociais e saúde*. São Paulo: Fiocruz, 2000a. p. 83-93.

SCHWEPPEHÄUSER, Gerhard. A filosofia moral negativa de Theodor W. Adorno. *Educação e Sociedade*, São Paulo, v. 24, n. 83, p. 391-415, 2003.

SENNET, R. *A corrosão do caráter: as conseqüências pessoais do trabalho no novo capitalismo*. Tradução Marcos Santarrita. 8. ed. Rio de Janeiro: Record, 2004.

SILVA, Agostinho da; CISNEIROS, Amador; LEONI, Giulio Davide. *Vida e obra: Epicuro, Lucrécio, Cícero, Sêneca e Marco Aurélio*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores).

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Tradução José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.