



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**



RENATO CRIONI

**A ATUALIDADE DA INDÚSTRIA CULTURAL
E OS LIMITES DA PRODUÇÃO CAPITALISTA**

**SÃO CARLOS-SP
2014**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**

RENATO CRIONI

**A ATUALIDADE DA INDÚSTRIA CULTURAL
E OS LIMITES DA PRODUÇÃO CAPITALISTA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de São Carlos, para a obtenção do título de Doutor em Educação.

Orientação: Prof. Dr. Antonio Álvaro Soares Zuin.

**SÃO CARLOS-SP
2014**

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da
Biblioteca Comunitária/UFSCar**

C931ai

Crioni, Renato.

A atualidade da indústria cultural e os limites da produção
capitalista / Renato Crioni. -- São Carlos : UFSCar, 2014.
212 f.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal de São Carlos,
2014.

1. Educação. 2. Semiformação. 3. Trabalho e tempo livre.
4. Crise do capitalismo. I. Título.

CDD: 370 (20^a)

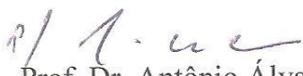


Programa de Pós-Graduação em Educação
Comissão Julgadora da Tese de Doutorado de

Renato Crioni

São Carlos 24/02/2014

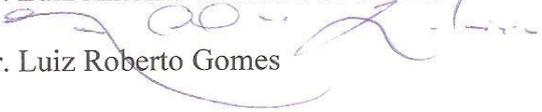
BANCA EXAMINADORA


Prof. Dr. Antônio Álvaro Soares Zuin


Prof. Dr. Eduardo Pinto e Silva


Prof. Dr. Ari Fernando Maia


Prof. Dr. Luiz Antônio Calmon Nabuco Lastória


Prof. Dr. Luiz Roberto Gomes

Agradecimentos

Início meus agradecimentos com a justa menção do fator que possibilitou objetivamente a realização desse estudo, a Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, através de bolsa de estudos de doutorado.

Destaco também a contribuição na pesquisa, e especialmente em minha formação, proporcionada pelo corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de São Carlos. Por extensão, aos funcionários da UFSCar.

Aos colegas da pós-graduação, pelos momentos de aprendizagem e de amizade, especialmente na fase intensa do cumprimento das disciplinas do programa, período que guardo com saudades.

Faço uma menção especial ao grupo de pesquisa “Teoria Crítica e Educação-UFSCar”, cuja participação foi fundamental para a efetivação dessa pesquisa. Vale sublinhar o ambiente agradável desse grupo, que mescla a seriedade dos estudos com uma profunda afetividade, convívio que me propiciou sentimentos de amizade e experiência ética.

Agradeço aos professores Ari Fernando Maia e Eduardo Pinto e Silva que desde o exame geral de qualificação deram orientações decisivas para as correções necessárias da pesquisa, bem como da indicação dos rumos finais para sua conclusão. Também agradeço ao professor Luiz Antônio Calmon Nabuco Lastória pela avaliação criteriosa da pesquisa na ocasião da defesa de doutorado. Destaco que as observações desses mestres repercutirão ainda por muito tempo, instigando-me a pensar sobre a condição humana e o convívio coletivo.

Também membro da banca de defesa de doutorado, vale ressaltar o papel do professor Luiz Roberto Gomes cuja participação perpassou vários momentos desse estudo, desde o início do doutorado até a conclusão da tese. Obrigado por gentilmente partilhar seu conhecimento tanto no convívio das disciplinas, como nas discussões do grupo.

Por fim, ao meu orientador, professor Antônio Álvaro Soares Zuin, agradeço pela paciência, dedicação e preocupações dispensadas. Aprendi com você o caminho para a crítica dialética. Sua competência e seriedade intelectual extrapolam os limites da produção científica, de modo que, muito além dessa, se demonstram num trato ético e afetuoso com os alunos, condizente com a vida digna de ser vivida. Expresso essa experiência de quatro anos com um: muito obrigado Toni.

Agradeço e dedico esse trabalho à minha família, minha mãe Diva, e especialmente à minha esposa Andréa. Andréa, que é companheira, amiga, interlocutora nas reflexões, que partilhou de toda minha caminhada acadêmica, nos momentos de conquistas e nos reveses que fazem parte desse trajeto. Enfim, Andréa que me dá o sentido da palavra amor, muito obrigado por tudo!

A atualidade da indústria cultural e os limites da produção capitalista

Resumo

O conceito de Indústria Cultural nasce da experiência de Horkheimer e Adorno em seu exílio nos Estados Unidos após a ascensão do nacional socialismo e da eclosão da Segunda Guerra Mundial. Verificaram a tendência aprimorada e ampliada da apreensão do caráter espontâneo da vida aos moldes da produção moderna de mercadorias. Atribuíram o conceito de indústria cultural: seus produtos, mercadorias em si; mas também legitimadores da ordem abstrata capitalista, cujos participantes, entes sociais, vivenciam-na como expressão determinantemente subjetiva. A indústria cultural seria uma manifestação do próprio desenvolvimento das forças produtivas que se concretiza na sociedade administrada keynesiano-fordista de trabalho e consumo em larga escala, e o chamado *welfare state*. Apresenta-se o problema de pesquisa: semiformação (*Halbbildung*) e indústria cultural no contexto (hipotético) dos limites objetivos do modo capitalista de produção. Porém, conforme as interpretações habituais, os produtos da indústria cultural seriam uma saída perene para os gargalos de valorização do capital? A hipótese central é que a “colonização” da forma mercadoria a praticamente todas as manifestações humanas, como busca contemplar o conceito de indústria cultural, expresse os próprios limites objetivos do modo capitalista de produção, não apenas na atualidade, mas também retrospectivamente, na origem do conceito formulado na década de 1940 por Horkheimer e Adorno. Trata-se assim de uma pesquisa teórico-reflexiva relativa a questões sociológicas, através da análise das transformações econômicas, especialmente nas esferas do trabalho e tempo livre, e o modo como esta fusão determina a forma que a indústria cultural condiciona a semiformação, cujos processos, no âmbito da revolução microeletrônica e do choque imagético, atingem nosso aparato perceptivo e o âmago de nossa psique.

Palavras-chave: educação; semiformação; trabalho e tempo livre; crise do capitalismo.

The current state of the cultural industry and the limits of capitalist production

Abstract:

The concept of Cultural Industry was born from the experiences of Horkheimer and Adorno during their exile in the United States, following the rise of National Socialism and the eruption of the Second World War. They verified the enhanced and expanded understanding of life's spontaneous character in the mold of modern commodity production. They attributed the concept of cultural industry: Its products, being goods themselves, also legitimate the abstract capitalist order, which its participants - social beings - experience as a determinately subjective expression. The cultural industry would be a manifestation of the very development of the productive forces which is consolidated in the Keynesian-Fordist administered society of labor and large-scale consumption, and the so-called welfare state. Thus the issue being examined in this study is presented: Half-formation (Halbbildung) and cultural industry in the (hypothetical) context of the objective limits of the capitalist mode of production. However, according to the usual interpretations, would the products of the cultural industry be a lasting solution for the bottlenecks of capital appreciation? The central hypothesis is that the "colonization" of the commodity form by virtually every human manifestation, as the concept of cultural industry seeks to comprehend, expresses the very objective limits of the capitalist mode of production, not only in our current times, but also in retrospect, at the origin of the concept formulated in the 1940s by Horkheimer and Adorno. This is, therefore, a theoretical-reflexive study on sociological issues, conducted through the analysis of economic transformations - especially in the spheres of work and free time - and how this combination determines the manner in which the cultural industry conditions half-formation, whose processes - within the scope of the microelectronics revolution and of the imagistic shock - affect our perceptual apparatus and the core of our psyche.

Keywords: education; half formation; work and free time; crisis of capitalism.

Sumário

INTRODUÇÃO.....	8
Justificativas da pesquisa para a área da educação	14
1. CRÍTICAS AO CONCEITO DE INDÚSTRIA CULTURAL.....	17
1.1. Puterman	18
1.2. Eco e Martín-Barbero	23
1.3. Saviani	34
1.4. Habermas	37
1.4.1. Habermas e a “Dialética do Esclarecimento”	40
1.4.2. A Teoria da Ação Comunicativa	46
1.4.3. Ação comunicativa, Estado de bem-estar social e o problema da legitimação	48
1.4.4. Habermas e a questão do autoesgotamento sistêmico do capitalismo	55
1.4.5. Síntese conclusiva	58
1.5. Exposição geral	61
2. CAPITALISMO TARDIO E SEUS LIMITES	65
2.1. Crítica ao capitalismo e teoria crítica	65
2.2. Crises do capitalismo	70
3. INDÚSTRIA CULTURAL COMO REFLEXO DOS LIMITES DO CAPITAL	87
3.1. Crítica à economia política da indústria cultural	87
3.2. Reapropriação e resignificação dos esquemas de personalização da indústria cultural na internet.....	102
4. <i>BILDUNG</i> E AS ORIGENS COMPULSIVO REPETITIVAS DA CULTURA	123
4.1. Formação cultural e sua contraparte atualizada.....	123
4.2. Além, ou aquém do princípio de prazer?.....	138
4.3. Compulsão à repetição como gênese da cultura	154
5. POSSIBILIDADES DA FORMAÇÃO A PARTIR DA SEMIFORMAÇÃO.....	163
5.1. Choque imagético e exploração da concentração	163
5.2. Türcke e a crítica à economia política de Marx.....	176
5.3. Prazer como prova de capacidade.....	184
CONSIDERAÇÕES FINAIS	199
REFERÊNCIAS	207

INTRODUÇÃO

Nessa introdução, se apresentam alguns aspectos que delineiam as opções metodológicas desse estudo. Diante das experiências do dia-a-dia lança-se mão da teoria na busca da compreensão dos fatos vividos e da memória coletiva. Portanto, faz-se uso da teoria para tentar construir, a partir do cotidiano, uma experiência formativa que vá além da simples vivência, e desse modo, contribuir para a produção, sempre dinâmica, do conhecimento. Na esteira desse alerta introdutório, instiga-nos Humberto Eco:

Ao virtuoso apocalíptico devemos alguns conceitos-fetice. E um conceito-fetice tem a particularidade de bloquear o discurso, enrijecendo o colóquio num ato de reação emotiva. Consideremos o conceito-fetice de “indústria cultural”. Que haverá de mais reprovável que o emparelhamento da idéia de cultura (que implica um privado e sutil contato de almas) com a de indústria (que evoca linhas de montagem, reprodução em série, pública circulação e comércio concreto de objetos tornados mercadorias)? (ECO, 2006, p. 11-12)

Logo, ao se debruçar justamente sobre o conceito de indústria cultural, restar-nos-ia apenas optarmos entre ser “apocalípticos” ou “integrados” (ECO, 2006) frente à totalidade social? O título dessa pesquisa poderia já indicar, segundo a interpretação de Eco, o sentido inverso do que foi exposto acima, colocando o foco dessa investigação sob a rubrica de “apocalíptico” e, portanto, preso ao “conceito-fetice” de indústria cultural, no pessimismo estático de Adorno e Horkheimer, supostamente contemplativo e antidialético. Assim, muito pouco, ou nada, se poderia contribuir para a construção de um conhecimento que mantenha seu vínculo com o movimento social vivo. Estaríamos presos na abstração de conceitos que, quando muito, expressariam um diletantismo de um “virtuoso apocalíptico”. Diante desta sentença, cabe encontrar uma saída.

De acordo com o atribuído impasse pessimista a que se chegou a reflexão de Adorno e Horkheimer, a resposta à questão de Eco (ainda que provisória) seria que, aquilo que é reprovável encontraria suas raízes na própria sociedade e não no conceito. O fetice não estaria na imposição forçada do conceito, mas sim, o conceito de indústria cultural busca expressar a condição em que a cultura se coisifica através da forma mercadoria. Isto se reflete na própria formação do sujeito (*Bildung*), cujo contraponto, tomado aqui como categoria de análise, é a semiformação (*Halbbildung*) – formação corrompida no seio da modernidade na qual, a determinação mais marcante, é a produção de mercadorias, o modo capitalista de produção.

Entretanto, não se trata de uma determinação externa ao sujeito conduzida pelo aparato ideológico da superestrutura social, como nas concepções de um materialismo histórico reduzido. O movimento dialético da sociedade apenas pode ser apreendido considerando-se, além das determinações materiais, os condicionamentos culturais e subjetivos. Max Weber (1967) trilhou esse caminho ao buscar compreender a importância de uma “ética protestante” na consolidação do capitalismo.

Porém, diversamente de uma harmonia social asséptica caracterizada numa “prisão de ferro” (WEBER, 1967, p. 131), a modernidade tardia expressou sua dialética contraditória nos horrores bárbaros das guerras mundiais do século XX, o terror tecnificado de Hiroshima e Nagasaki, e a racionalidade abstrata levada a termo em Auschwitz. Diante da subsunção do proletariado ao nacional-socialismo, os pensadores da chamada teoria crítica expõem a questão que os acompanhou até o fim, na medida dessa perplexidade: “Como os homens se sujeitam a si próprios, impondo a si o imperativo categórico: ‘Sujeita-te àquilo que existe!’?” (ADORNO, 1973, p.67, apud MAAR, 2003, p.468).

O mal-estar, entretanto, não se resumia às condições do fascismo europeu, especificamente o quadro do nazismo centrado na paranóia anti-semita. Em seu exílio forçado, os membros do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt, especialmente Adorno e Horkheimer, encontraram profundas similaridades entre os fundamentos bárbaros do fascismo europeu e da prototípica democracia de massas, já enraizada na sociedade norte-americana.

O autodomínio, origem da subjetividade, já trazia em germe o imperativo “Sujeita-te àquilo que existe!” (ADORNO, 1973, p.67 apud MAAR, 2003, p.468), conforme apresentaram Horkheimer e Adorno (1991) através da interpretação da *Odisséia* na “Dialética do esclarecimento”. No próprio progresso técnico estava inscrita a regressão da experiência subjetiva, cujo desenvolvimento mostrava-se atrofiado ante a objetividade imponente que a subsumia. Se na dominação cega do fascismo as massas eram cooptadas através da identificação e subsequente submissão ao seu líder, a indústria cultural na democracia de massas a realizava com maior sutileza e eficácia. O aparato técnico e a expressão simbólica (a cultura num sentido estrito), recrudescida à força do existente tecnificado, impunham-se como uma autoridade abstrata para a qual restava ao indivíduo sujeitar-se. Assim, o sujeito burguês tardio realizava de forma intensificada a reificação mimética esboçada na narrativa mítica, porém, não mais referida a uma natureza aterradora que se impunha como princípio de realidade, mas fundamentalmente numa “segunda natureza” social, transformada e constituída pelo próprio homem.

Na absorção do sujeito a esse processo, onde a “[...] lei do valor opera aí como lei imanente, natural, cega ante os agentes particulares, [...]” a mercadoria, “[...] e mais ainda a mercadoria como produto do capital, já traz implícitas a reificação dos caracteres sociais da produção e a subjetivação dos fundamentos materiais da produção [...]” (MARX, 1980c, p. 1008). Portanto, a necessidade de sujeição tem a sua faceta concreta, objetiva, no plano da autoconservação. Porém, ao processo de reificação do indivíduo não é suficiente a imposição externa; ao mesmo tempo em que se apresenta como ameaça, mostra-se também como uma promessa de felicidade. Àqueles que se tornam participantes ativos de seu autoengodo, é oferecida a gratificação de um gozo que mobiliza os fundamentos mais arcaicos da alma, não raro, as recônditas premências agressivas e autoagressivas da psique humana, conforme nos apresentou Freud.

Sumariamente, o conceito de indústria cultural refere-se justamente à absorção da cultura – no que tange ao simbólico, à arte, à estética – pelas imposições da lei do valor, da produção mercadológica. Portanto, ao buscar uma resposta à questão instigante de Eco (2006, p.11-12), reafirma-se nesse ponto, que o aspecto aterrador não está no conceito, mas sim na “colonização” da manifestação cultural pela forma mercadoria. Apresentam-se aí duas conseqüências: a extensão da forma mercadoria a praticamente todas as relações humanas, e o engodo de vivenciarmos-las ativamente como se fossem expressões espontâneas de nossa alma. A satisfação de necessidades, quer estas “[...] provenham do estômago ou da fantasia” (MARX, 1980a, p.41), possuem um caráter histórico fortemente condicionado pelo desenvolvimento das forças produtivas e pela dinâmica cega da socialização capitalista. Desse modo, “A partir do momento em que as mercadorias, com o fim do livre intercâmbio, perderam todas as qualidades econômicas salvo seu caráter de fetiche, este se espalhou como uma paralisia sobre a vida da sociedade em todos os seus aspectos” (HORKHEIMER; ADORNO, 1991, p.40). É justamente este avanço da forma mercadoria que se busca sintetizar metaforicamente com a expressão “colonização”¹, central nesta investigação e que será retomado adiante.

Uma conseqüência marcante desse avanço do mundo das mercadorias é, num primeiro momento, a diferenciação profunda entre trabalho e tempo livre, “[...] uma diferença específica que [...]” distingue o tempo livre “[...] do tempo não livre, aquele que é preenchido pelo trabalho e, poderíamos acrescentar, na verdade, determinado desde fora” (ADORNO, 1995c, p.70). Mas, o tempo livre permanece “[...] acorrentado ao seu oposto” (ADORNO,

¹ Habermas utiliza a expressão “colonização” num sentido semelhante: “Marx and the Thesis of Internal Colonization” (1989, p. 332).

1995c, p.70), como função do próprio trabalho. Porém, o desenvolvimento capitalista, ao tornar gradativamente os bens culturais em mercadorias, abranda paulatinamente aquela diferenciação. Desse modo, se os dispositivos de lazer permeiam o mundo do trabalho (e vice-versa) é o tempo livre de fato que cada vez mais se assemelha ao trabalho (o reino da não-liberdade), pois, sob as premissas da indústria cultural, o lazer (como suposto reino da liberdade) é atividade administrada.

A semiformação se apresenta na subordinação dos sujeitos em sua objetividade do trabalho abstrato. A fusão invertida entre trabalho e tempo livre, faz com que o trabalho tenha a aparência do tempo livre, mas, na verdade, é o trabalho que determina a organização do tempo livre segundo as necessidades de se obter lucro. Nesse sentido, as questões da semiformação tornam-se ainda mais complexas.

O sujeito, em sua condição social mutilada, aferra-se às gratificações subjetivas que lhe são oferecidas, que lhe servem também de código de adequação e pertencimento social. Nesse processo de reificação, a indústria cultural se apresenta como expressão espontânea, e a semiformação como manifestação particular do espírito. Nesse cenário de pseudoespontaneidade ativa, percebe-se um caráter regressivo e narcísico do sujeito que dificulta experiências com a produção simbólica. Sobre o sujeito dessensibilizado, atuam estímulos intensos dos produtos da indústria cultural que se assemelham às excitações preliminares do prazer (o pré-prazer).

A indústria cultural, entre outras coisas, cumpre um papel fundamental na destinação das mercadorias para o consumo. A publicidade auxilia a realização mercantil no setor de circulação, especialmente se considerarmos a abundância de produtos dispostos no mercado, sejam eles materiais ou simbólicos. Desse modo, a busca pela atenção dos consumidores recrudescer a estímulos cada vez mais impactantes. Analogamente às mercadorias, os sujeitos, em sua existência social, necessitam serem percebidos, tanto no que tange à autoconservação, quanto na existência simbólica. Essa dinâmica de necessidade de emissão e de estímulos cada vez mais intensos conduz a um processo de vício psicossocial. Os indivíduos se assemelham à indústria cultural em sua incessante busca pela audiência para que possam integrar-se socialmente, fenômeno que é bastante visível nas redes sociais da internet.

Se hoje as contradições sociais parecem bastante visíveis, o capitalismo monopolista do tempo de Adorno e Horkheimer, especialmente no segundo pós-guerra, parecia ter encontrado uma fórmula de harmonia social asséptica. O sujeito se perpetuaria em sua feliz “prisão de ferro” (WEBER, 1967, p. 131) no capitalismo organizado keynesiano-fordista, com a sua mobilização conjunta de trabalho e consumo em massa. Entretanto, Adorno,

Horkheimer, e mesmo Marcuse, nunca se deixaram enganar sobre o caráter perverso na harmonia aparente do *welfare state*.

Se, objetivamente, a “[...] conversão de ciência e tecnologia em forças produtivas” parecia dirimir “[...] a contradição entre forças produtivas e relações de produção, ao estancar a queda da taxa de lucros e manter produção e consumo em níveis elevados [...]” (MAAR, 1995, p.19), o que se verifica hoje, ao contrário, é a possibilidade da confirmação da tese de Marx (1980c, p. 241) expressa no livro 3º de “O Capital” como “Lei: Tendência a Cair da Taxa de Lucro”: a inversão na composição orgânica do capital e a conseqüente tendência de queda da taxa geral de lucro, o motor da socialização moderna.

Entretanto, especialmente após o fim da União Soviética e da derrocada do socialismo real, compreendido como proposta de organização social oposta à moderna produção de mercadorias, os ideólogos capitalistas arvoraram-se na década de 1990 a sentenciar o fim da história: um mundo mediado pela autoridade abstrata da “mão invisível” que, em sua incessante busca pela forma mais lucrativa possível de acumulação abstrata de riqueza, traduzir-se-ia na última e mais bem acabada manifestação da razão humana, expressa em harmonia e bem-estar coletivo. Mas, tamanho esforço ideológico não foi capaz de conter as contradições do desenvolvimento capitalista que, segundo a interpretação aqui tomada como pressuposto hipotético de investigação, confluí-se e sumariza-se em uma tendência para um limite objetivo.

Fundamentados em Marx, Harvey (2007) e Kurz (2004) interpretam as sucessivas crises (dos últimos 30 anos pelo menos), os processos de financeirização econômica e a ascensão das políticas neoliberais, como frutos desses limites objetivos do capital, cujas contradições amadurecidas romperam, objetivamente, o frágil equilíbrio do Estado de bem-estar social. Esse processo, conduzido pela elevação da produtividade, se faz sentir pela intensificação do trabalho, especialmente nos países desenvolvidos, e as persistentes taxas de desocupação, o chamado desemprego estrutural. Aquela “simulação” do trabalho, que os frankfurtianos nunca deixaram de notar, tornou-se cada vez mais difícil em termos de valorização real do capital (através de seu lastro histórico, o trabalho vivo nas esferas produtivas), e cada vez mais dependente da produção fictícia de capital através de sucessivas bolhas financeiras, que, sempre contrárias aos fundamentos do *establishment* econômico, apresentam-se como soluções cada vez mais temporárias e ameaçadoras aos gargalos da valorização do capital.

Diante do que foi exposto, tentaremos amearhar com a formulação do problema de pesquisa: a formação corrompida do sujeito, semiformação (*Halbbildung*) na base do

processo de educação, cujo condicionamento se dá por meio da pseudoespontaneidade propiciada pela indústria cultural, através do caráter de indiferenciação entre trabalho e tempo livre, denotado ao menos, em sua aparência mais imediata. Para expressar o conceito de indústria cultural de forma sintética, façamos uso da citação de Eco: “[...] o emparelhamento da idéia de cultura (que implica um privado e sutil contato de almas) com a de indústria (que evoca linhas de montagem, reprodução em série, pública circulação e comércio concreto de objetos tornados mercadorias)” (ECO, 2006, p. 11-12). Assim, eis o problema: semiformação e indústria cultural no contexto (hipotético) dos limites objetivos do modo capitalista de produção.

Pode-se, portanto, formular uma questão geral: qual é a atualidade do conceito de indústria cultural em decorrência das transformações nas esferas do trabalho e tempo livre? Diante do pressuposto hipotético de limite objetivo do capitalismo, esta questão geral desdobra-se em duas mais específicas:

- 1) Nos termos da indústria cultural e da semiformação, quais seriam as conseqüências subjetivas neste panorama em que trabalho e tempo livre parecem fundir-se, em que os produtos culturais e a publicidade em geral adotam a estratégia do choque traumático numa dinâmica de vício psicossocial?
- 2) Os produtos da indústria cultural seriam uma saída perene para os gargalos de valorização do capital?

Na lógica imediata da economia empresarial o objetivo final é sempre transformar capital em capital acrescido, no menor tempo e com o maior acréscimo possível. Na medida em que os setores tradicionais da produção tornam-se saturados e a taxa de lucro declina, e/ou a realização das mercadorias torna-se estagnada devido à superprodução, os capitais individuais buscam estratégias para superar esta inércia e/ou refúgio em outros setores até então não explorados pelo modo capitalista.

O avanço sobre os bens culturais, gradativamente presente na consolidação do capitalismo, parece cumprir este duplo papel, cuja consolidação marcante ocorre no século XX, não em último lugar, pelas próprias condições objetivas. Adorno e Horkheimer captam a íntima relação entre a busca por lucro dos capitais individuais (como expressão mais aparente) e a função estratégica mais geral da indústria cultural na realização mercadológica, ao trazer à tona o momento em que a cultura “[...] se funde com a publicidade” (HORKHEIMER; ADORNO, 1991, p.151). A fruição do sujeito é proporcionada pela indústria cultural com a destacada função da realização mercadológica aos moldes da publicidade. Assim, apesar de verificarmos hoje uma aparente inversão onde a produção cultural comandaria a produção

material da sociedade, a indústria cultural mantém o predomínio de sua existência no setor da circulação, do trabalho improdutivo, portanto, tributária da mais-valia que somente pode ser criada nos setores produtivos.

Desse modo, a hipótese central é que a “colonização” da forma mercadoria a praticamente todas as manifestações humanas, como busca contemplar o conceito de indústria cultural, expresse os próprios limites objetivos do modo capitalista de produção – na sua expansiva dinâmica contraditória do desenvolvimento das forças produtivas, concentração e centralização do capital – não apenas na atualidade, mas também retrospectivamente, na origem do conceito formulado na década de 1940 por Horkheimer e Adorno. Colonização não somente no aspecto objetivo da procura pelo lucro na lógica empresarial, mas principalmente nas consequências subjetivas.

Portanto, diante das profundas transformações nas esferas do trabalho e tempo livre, e pelo modo como esta fusão determina as formas que a indústria cultural condiciona a semiformação, delimita-se como objeto dessa pesquisa teórico-reflexiva: indústria cultural e semiformação investigados sob um contexto hipotético dos limites objetivos do modo capitalista de produção. O objetivo geral da pesquisa é analisar sociologicamente se o conceito de indústria cultural expressa os limites objetivos do modo capitalista de produção, tanto na atualidade como também retrospectivamente na origem do conceito formulado na década de 1940 por Horkheimer e Adorno.

Justificativas da pesquisa para a área da educação

Poder-se-ia argumentar que o amplo recorte sociológico dessa pesquisa não seria adequado para as reflexões na área da educação; quando muito, as questões educacionais seriam aqui apenas tratadas superficialmente. Entretanto, se compreendermos “[...] que desbarbarizar tornou-se a questão mais urgente da educação hoje em dia” (ADORNO, 1995a, p. 155), e de que nessa tarefa urge o entendimento dos fundamentos materiais de reprodução da sociedade, então, conforme Adorno, é necessário reordenar “[...] todos os outros objetivos educacionais por esta prioridade” (ADORNO, 1995a, p.155). Assim, refletir sobre a atualidade do conceito de indústria cultural e semiformação, por meio da compreensão dos condicionamentos socioculturais e econômicos a que estamos submetidos contemporaneamente, coloca a discussão aqui apresentada no centro das necessidades das reflexões educacionais.

Diante dos pressupostos esboçados e do objetivo apresentado, pretende-se também se esquivar de uma interpretação restrita da “realidade educacional brasileira”, já que, sob o referencial teórico do materialismo histórico dialético, nem mesmo quando o capitalismo parecia ainda não ser capitalismo – nas origens do Brasil colonial no século XVI e as primeiras incursões educacionais conduzidas pela catequese jesuíta – houve uma autonomia do processo educativo desvinculado do modo de produção que surgia, pois, “[...] tanto o lado interno [pré-feudal] como o externo [pós-feudal] da dualidade colonial portuguesa americana situada abaixo da linha do Equador estavam subordinados ao polo mais dinâmico da dualidade europeia: o capitalismo mercantil em ascensão” (FERREIRA Jr.; BITTAR, 2004, p.176). Pretende-se com isto preservar a totalidade “[...] dos fenômenos econômicos, sociais e políticos que animam as relações capitalistas de produção, [...]” e evitar a fragmentação e a desconexão “[...] da ‘última instância’ que estabelece o traço distintivo, a dominação geral do todo sobre as partes: a totalidade capitalista na qual os mesmos objetos de pesquisa estão imersos” (BITTAR; FERREIRA Jr., 2009, p.490-491).

Entretanto, a “última instância” capitalista metamorfoseia-se ao longo do tempo e se expressa de forma particular em diversos contextos. Dalbosco (2008), amparado pelo conceito de indústria cultural, reflete acerca das modificações no âmbito da educação formal (especialmente a de nível superior) diante das transformações econômicas mais recentes e das decisões políticas que as legitimam. Destaca-se o momento em que os bens culturais passam a ser não apenas distribuídos como mercadorias, mas quando já são concebidos como mercadorias no seu processo de produção – cujo fim último é a acumulação de capital. Desdobrando o conceito de indústria cultural, Dalbosco argumenta:

O fenômeno mais recente e que mostra a atualidade deste aspecto do conceito de indústria cultural é a mercantilização irracional e desenfreada da educação e, de modo especial, do ensino superior no Brasil, configurando o que se pode chamar, conceitualmente, de indústria educacional. (DALBOSCO, 2008, p.193)

O processo de transformação da educação em mercadoria *sans phrase* – cuja subsunção implica a apropriação “[...] de instituições de ensino, interferindo diretamente no processo formal de ensino-aprendizagem, submetendo o próprio processo pedagógico às leis de mercado e, portanto, às suas leis de valor e lucro” (DALBOSCO 2008, p.193) – sustenta-se através de decisões políticas: “a política educacional adotada no país a partir da metade dos anos 1990 impulsionou, dando legitimidade administrativo-legal, a especificação da indústria cultural em indústria educacional” (DALBOSCO, 2008, p.195).

Apesar desse destaque ao caráter particular das decisões políticas que afetam a educação, o que se busca nesse estudo é manter o panorama interpretativo da totalidade capitalista. O tema das políticas neoliberais é tocado em nossa investigação apenas de modo *an passant*. Ressalta-se a importância dos estudos sobre o tema, exaustivamente discutido na área da educação nos últimos anos. Entretanto, segundo as interpretações aqui adotadas, as políticas neoliberais seriam muito mais o reflexo político tardio do desenvolvimento objetivo contraditório do capitalismo, que resultaram nas respectivas reformas na educação, do que propriamente sua gênese. A gênese dessas seria justamente o resultado de tais contradições, dos limites objetivos que se impõem ao capitalismo. Por esse motivo, busca-se no presente trabalho expor o que está na base das políticas neoliberais, e não propriamente seu conteúdo, discutido com maestria por diversos autores.

Através do percurso esboçado até aqui, buscar-se-á contribuir tanto para uma reflexão conceitual condizente à contemporaneidade, quanto para a apreensão dos fenômenos que estão na base do processo educativo, cujas repercussões estendem-se para os fundamentos da própria produção do conhecimento e da educação formal, conforme contempla o conceito de indústria cultural.

1. CRÍTICAS AO CONCEITO DE INDÚSTRIA CULTURAL

Buscar-se-á, através das abordagens de críticos do conceito de indústria cultural, o delineamento dos pressupostos teóricos desse estudo. O ponto de partida através das concepções de alguns críticos do conceito visa, destacadamente, um teste de validade, tanto teórico-epistemológico, quanto histórico. Portanto, partindo-se de tais contraposições e questionamentos dirigidos ao conceito de indústria cultural, busca-se nessa investigação refletir especialmente sobre a atualidade do conceito.

Desse modo, apresenta-se nesse preâmbulo a ordem de exposição dos referidos autores bem como o conteúdo sintético de suas críticas dirigidas às reflexões de Adorno e Horkheimer, especialmente naquilo que tange o conceito de indústria cultural. Iniciamos com Paulo Putterman que faz a crítica ao conceito partindo-se de constatações imediatas originadas na experiência cotidiana com os bens culturais contemporâneos. Em seguida reunimos Umberto Eco e Jesús Martín-Barbero que fazem uma defesa dos potenciais emancipatórios contidos na “cultura de massas” e da cultura popular em contextos socioculturais diversos aos de Adorno e Horkheimer – destacadamente Martín-Barbero com a cultura popular latino-americana. Na sequência Dermeval Saviani contesta o afastamento dos frankfurtianos quanto àquilo que concebe ser a filosofia da práxis do materialismo histórico-dialético e, conseqüentemente, o esvaziamento das possibilidades dessa em relação à educação, no que toca a transformação social. Terminamos essa seção com Jürgen Habermas. Habermas é considerado um autor pertencente à escola de Frankfurt, precisamente da segunda fase. Ele próprio reconhece as afinidades com as reflexões da primeira geração de frankfurtianos, especialmente Adorno, porém refuta os impasses resultantes da negação determinada e do pessimismo antropológico – naquilo que se reporta à emancipação social do sujeito – suscitados nos estudos deste e de Horkheimer.

Cabe ressaltar que os autores referidos (talvez com a exceção de Putterman) possuem, no mínimo, um conhecimento bastante adequado das reflexões dos frankfurtianos, o que os habilita a fazer uma crítica muito profícua. Portanto, a ordem sequencial dos autores não possui qualquer caráter hierárquico; e o ordenamento que se estabeleceu está exclusivamente orientado pelo tema, o problema e a hipótese central da pesquisa. Através desse fio condutor essa seção se encerra com uma exposição geral das reflexões suscitadas pelos autores abordados, em consonância com as demandas desse estudo.

1.1. Puterman

No decorrer da leitura de “Indústria cultural: a agonia de um conceito” (PUTERMAN, 1994) surgiu a dúvida sobre a conveniência de se acrescentar a análise dessa obra nesse estudo. O título é muito provocativo e instigante, mas o conteúdo não corresponde a tais expectativas. Puterman mostra algum conhecimento – apenas formal e superficial – de alguns aspectos da biografia de Adorno e Horkheimer e nomeia algumas de suas referências como, de modo genérico, “a base marxista do pensamento de Adorno” (PUTERMAN, 1994, p.17). Entre tantas deficiências, essa pode ser tomada como um índice que justificaria descartar a referida obra dessa análise. A incompreensão que o autor demonstra sobre a teoria de Marx não o habilita a diferenciar historicamente o modo de produção capitalista. Conseqüentemente, sequer parece ter condições de exprimir minimamente um conceito de mercadoria, e de diferenciá-la de outro objeto ou produto qualquer. Sem essa compreensão, o conceito de indústria cultural se esvazia de fato, e o que se segue na argumentação de Puterman é uma confirmação do existente, o que caracterizaria sua obra como discurso ideológico. Por que mantê-lo nessa análise então?

Ante tal sentença categórica impingida ao trabalho de Puterman, fazem-se necessárias algumas considerações que rompam os limites estreitos da nomeação classificatória “discurso ideológico” – cuja classificação em si, diga-se de passagem, é deletéria em todos os sentidos. Portanto, essa classificação deve servir apenas como *locus* inicial de referência, e não como interpretação definitiva. Ao denominar a obra como discurso ideológico (a qual seria bastante pertinente em vista de seu conteúdo, como se verá adiante), tem-se como ponto de partida a interpretação de ideologia na sociedade contemporânea conforme as reflexões de Adorno e Horkheimer. Eles não apenas compartilham o entendimento de Marx de que a ideologia possui seu momento de verdade, como buscam destacar essa característica imanente do discurso ideológico. Justifica-se assim a opção de não excluir de nossa análise o livro de Puterman (cuja constatação de alinhamento ao *status quo* – portanto, ideológica – salta à vista), mas sim de tentar desdobrar os momentos de verdade de seus escritos.

À opção por tal desdobramento, soma-se, nesse sentido, a interpretação de Adorno de que, atualmente, “[...] a ideologia é ‘a própria sociedade’ e falso não é o ideológico, mas que a sociedade, ‘copiada’ como sendo integrada, se imponha como efetiva” (MAAR, 2002, p.101). Se, para Marx, a ideologia seria majoritariamente o discurso das classes dominantes para ludibriar os dominados como falsa interpretação da realidade (apesar do momento de

verdade), os frankfurtianos constataram que o discurso ideológico transmutou-se de deliberada mistificação para uma ratificação da realidade social.

A compreensão de Puterman do conceito de indústria cultural é de que a crítica de Adorno e Horkheimer voltava-se à homogeneização da cultura (a produção artística aí incluída), em consequência da evolução do meio técnico. Assim, sua tese central em “Indústria cultural: a agonia de um conceito” é de que, ao contrário das análises dos frankfurtianos, o que se verifica hoje não é uma homogeneização nos gostos dos consumidores dos bens culturais, e sim, uma diferenciação infundável. Quando muito, o conceito de indústria cultural teria algum sentido apenas no contexto de sua formulação, em meados dos anos 1940.

Puterman pondera as intenções dos autores bem como as contingências histórico-sociais traumáticas (especialmente o nacional-socialismo) imbricadas no conceito. Vai em defesa de Adorno contra aqueles que o acusam de elitismo cultural, pois ele não seria contra uma ampla difusão da produção cultural, mas sim, “[...] o que ele estava condenando era a perda de uma faculdade criadora que acreditara existir em épocas passadas” (PUTERMAN, 1994, p.17). Em suma, de acordo com o raciocínio de Puterman, a reprodutibilidade técnica da obra de arte (no caso de seu estudo, a música no fonograma) permitira o surgimento de uma “indústria” cuja produção em série deveria ser em massa e, conseqüentemente, pouco diversificada por conta da adequação de custos para a comercialização. Isso, inicialmente, poderia ter levado a uma restrição tanto na criação artística quanto no consumo de tais produtos. Segundo essa interpretação, seria nisso que residiria, basicamente, a crítica contida no conceito de indústria cultural.

Portanto, a agonia do conceito se assenta na percepção de que esse é apenas uma peça do passado. Se de fato “Adorno e Horkheimer raciocinaram como se a indústria cultural de massa instalasse para todo o sempre uma coletividade monolítica, destituída de raciocínio crítico”, porque está “[...] uniformizada pelos mesmos gostos”, Puterman (1994, p.21) estaria absolutamente correto.

Puterman argumenta que já nos anos 1950 uma nova tendência estaria se consolidando: a diferenciação dos gostos dos consumidores. A estratégia da publicidade em explorar essa dádiva seria um dado empírico a comprovar essa tendência. Utiliza-se do exemplo da propaganda de cigarros (PUTERMAN, 1994, p.55-65) para afirmar sua tese: a de que o conceito de indústria cultural (que ele identifica simplesmente como massificação de gostos para o consumo de bens culturais) seria atualmente inválido, pois, como se verifica, os gostos dos consumidores são estratificados. Para que uma massa indiferenciada de produtos

(no caso cigarro, mas poderia ser arroz, feijão, açúcar, ou quem sabe, armas de fogo, etc.) se destaque e ganhe seu naco de mercado, é necessário atribuir-lhe um “valor simbólico”.

A frase seguinte tem um poder de síntese lapidar: “A utilização intensiva da propaganda na indústria do cigarro é, em última análise, uma tentativa de ocupar a capacidade ociosa industrial do setor, forçando o aumento das vendas” (PUTERMAN, 1994, p.59). Já os produtos culturais seriam o próprio símbolo, ou, possuiriam seu valor justamente pelo conteúdo simbólico. Assim, resta a Puterman (1994, p.59) apenas saber como instrumentalizar a realização mercadológica dos bens culturais (no caso, a música) nos moldes de outras mercadorias (no caso de seu infeliz exemplo, o cigarro). Trata-se, em suma, da questão: como vender música com a mesma eficiência com que se vendem cigarros?

Segue sua argumentação de estratificação de produtos culturais e consumidores com o caso da parceria entre a Sony e Karajan (maestro Herbert von Karajan). A Sony, para lançar ao mercado a tecnologia do *compact-disc* em meados dos anos 1980, utilizou-se da reputação do grande maestro Karajan para chancelar a qualidade do novo produto. O maestro, de modo recíproco, reforçaria ainda mais sua reputação e a divulgação de sua arte com a qualidade sonora propiciada pela nova tecnologia (PUTERMAN, 1994, p.71 e 76)

Elvis Presley também é utilizado para reforçar o argumento da diversificação cultural, já que, o sucesso estrondoso de sua aparição no mercado fonográfico teria desencadeado uma série infundável de reações e comportamentos entre os estratos mais jovens (PUTERMAN, 1994, p.85-102). No problema “Cultura: Massificação versus Segmentação” (PUTERMAN, 1994, p.103), que supostamente o conceito de indústria cultural ensejaria, Puterman (1994, p.107) enfim conclui: “Ao contrário do que temiam os autores das primeiras teorias sobre indústria cultural, a uniformização das mentalidades não parece tão ameaçadora quanto então supunham”.

Desdobraremos a seguir alguns aspectos da argumentação de Puterman que pode nos ser útil para a compreensão do conceito e de sua possível atualidade. Em primeiro lugar, conforme a interpretação que adotamos nessa pesquisa, não existem “teorias sobre indústria cultural” (PUTERMAN, 1994, p.107). O conceito foi cunhado em meados dos anos 1940 por Adorno e Horkheimer e teve sua aparição pública na “Dialética do Esclarecimento”. Portanto, a expressão indústria cultural remete ao contexto da obra “Dialética do Esclarecimento” e ao conteúdo que ali se lhe atribui.

Em segundo lugar, Adorno e Horkheimer nunca tiveram como objetivo de suas análises a massificação dos gostos na criação e consumo dos bens culturais, donde resultaria uma defesa da cultura, da alta cultura, em face de sua degradação na era de sua

reprodutibilidade técnica e subsequente banalização na industrialização. A luta de Adorno e Horkheimer era contra a barbárie (cujo índice máximo era Auschwitz) e a favor da emancipação. Ou seja, uma sociedade de indivíduos autônomos que possibilitasse uma vida boa, uma vida digna de ser vivida; e que os indivíduos tivessem, portanto, a capacidade crítica de resistir e lutar contra qualquer tipo de heteronomia e dominação.

Em terceiro lugar, esse objetivo anti-barbárico e a favor da formação para a emancipação (*Bildung*), passa necessariamente pela compreensão do processo de dominação social assentado na base material de produção e reprodução da sociedade. Seguindo a crítica de Marx, isso se efetiva em nosso tempo, pela crítica e possível superação do modo capitalista de produção e, conseqüentemente, pela compreensão de sua unidade elementar, a mercadoria. O conceito de indústria cultural abarca justamente o momento em que a cultura (enquanto representação simbólica e espontânea dos indivíduos que compõem a sociedade) passa a dever sua existência adequada à forma mercadoria e, conseqüentemente, ao processo de dominação social do qual ela é o índice mais elementar: o modo capitalista. Entretanto, não se deve perder de vista as mediações estéticas da indústria cultural, pois, não atentar a essas enfraquece o próprio conceito.

A quarta e última consideração é que Adorno e Horkheimer jamais tiveram um “padrão cultural” (da grande arte, ou da alta cultura) – ao qual todas as outras expressões culturais deveriam ser mensuradas – e que, portanto, tal “padrão” de referência deveria ser preservado a qualquer custo. Ao contrário, o ponto de referência da teoria crítica da sociedade em relação à cultura é de que “todo monumento de cultura é também um monumento de barbárie”, (parafrazeando aqui, de modo livre, uma interpretação de Benjamin que será retomada no decorrer dessa pesquisa), não poupando desse olhar sequer a forma mais bem acabada de arte – a grande arte autônoma burguesa.

Desse modo, se por um lado o texto de Puterman auxiliou-nos a sintetizar através da negação alguns pontos fundamentais do conceito de indústria cultural (especificamente nessas quatro últimas considerações), por outro lado, seus argumentos reforçam involuntariamente o conceito que ele pretendia criticar. A reificação e o processo de dominação social são patentemente intensificados, justamente no momento em que as massas sentem-se livres para as mais variadas escolhas através de seu autoengodo. Algo que, de forma resumida, transparece nas afirmações de Puterman sobre o fenômeno Elvis Presley:

De certa maneira, os campos *rhythm and blues* e *pop* se contrapunham em termos de audiência, estilos e estrutura comercial. O *rock* alterou essa situação, tornando mais palatável à audiência branca o som de origens

negras. É interessante porque esse movimento acabou se mostrando extremamente lucrativo para a indústria. Um mesmo tipo de música que agrada a uma audiência ampla representa ganhos de escala industrial. (PUTERMAN, 1994, p.98)

Os indivíduos da sociedade contemporânea aceitam de partida a sociedade tal qual ela é; ou seja, a dominação é exercida através da oferta, da busca e da fruição por parte dos componentes da sociedade, justamente daquilo que eles anseiam. A arte ou a pseudo-arte, ou qualquer outra expressão cultural sem pretensões de arte, não necessita mais se escusar de ser uma mercadoria. É exatamente no registro da forma mercadoria que Puterman aceita e confirma a existência da cultura, como se “um outro” não fosse possível, e que talvez nunca tivesse existido. A cultura industrializada e realizada como mercadoria, com fins lucrativos, é tratada com neutralidade, tanto de possíveis intenções não aparentes, quanto das consequências sociais aos destinatários.

Se é certo que existe uma estratificação infundável de produtos culturais disponíveis para consumo – conforme argumenta acertadamente Puterman –, pouco espaço existe para as expressões culturais que não passem pelo crivo da mercadoria ou que pelo menos não sejam afetadas pela sua lógica. O aspecto da homogeneização pode até ser refutado (ao menos como aparência imediata), mas não a existência homogênea das expressões culturais enquanto mercadoria. E é justamente nessa consideração, e todas suas implicações (progressistas ou deletérias), que reside a pontualidade do conceito de indústria cultural.

Feitas as devidas ressalvas, verifica-se a importância na análise do que se nomeou aqui de “discurso ideológico”: o fato de uma obra que se propõe a refutar o conceito de indústria cultural, terminar por trazer elementos (até mesmo empíricos) que podem confirmar a atualidade do conceito, ao contrário de seus objetivos notadamente manifestos. Não se trata de reprovar a fruição dos produtos culturais nas condições atuais, mas sim, de usufruí-los através da compreensão da dinâmica complexa que os envolvem, pois o que é falso e ideológico nessa sociedade é que ela “[...] se imponha como efetiva” (MAAR, 2002, p.101), como se as suas promessas já tivessem sido concretizadas. Portanto, a abundância de escolhas apontada por muitos críticos do conceito de indústria cultural (dentre os quais se pode incluir Puterman), não pode ser simplesmente negada; mas, antes de louvá-las sem mais, é prudente considerar as circunstâncias em que se realiza essa abundância na oferta de bens culturais.

1.2. Eco e Martín-Barbero

O alerta mais instigante e mais útil que permeia os textos aqui abordados, de Umberto Eco e Jesús Martín-Barbero, é certamente o da aplicação da expressão indústria cultural, o que, em última instância, segundo Eco (2006, p.11), pode tornar-se um conceito-fetiche. Conforme pudemos interpretar até aqui, isso se daria desde o uso indiscriminado da expressão “indústria cultural” até, no outro extremo, uma concepção engessada, cuja defesa intransigente da “alta cultura” relegue às outras expressões, que não se ajustem a esse código, a sentença de serem apenas formas de degradação cultural.

Num extremo – como se verificou acima em relação à obra de Puterman (1994) – o conceito fica desprovido do peso de seu conteúdo, já que remeteria ao avanço das forças produtivas ou ao desenvolvimento do meio técnico; um mero incremento na produção de bens culturais e, portanto, neutro em relação às questões de dominação social. No outro polo, assemelha-se àquilo que Eco e Martín-Barbero chamam de aristocratismo cultural, onde apenas a arte autônoma burguesa pode ser digna de alguma referência cultural. O acento da crítica de Eco e Martín-Barbero, dirigida ao conceito de indústria cultural, parece situar-se nesse segundo polo. De modo análogo, essa questão poderia ser expressa na dualidade esquemática sugerida por Eco:

O erro dos apologistas [da “cultura de massas” – integrados] é afirmar que a multiplicação dos produtos da indústria seja boa em si, segundo uma ideal homeostase do livre mercado, e não deva submeter-se a uma crítica e a novas orientações.

O erro dos apocalípticos-aristocráticos é pensar que a cultura de massa seja radicalmente má, justamente por ser um fato industrial, e que hoje se possa ministrar uma cultura subtraída ao condicionamento industrial. (ECO, 2006, p.49)

Desse modo, apreende-se desde já a cautela de não submergirmo-nos com o uso fetichista do conceito, seja como “integrados” conformistas ou “apocalípticos” aristocráticos (ECO, 2006, p.11-12).

Tanto Eco como Martín-Barbero não deixam muito claro quem seriam os apocalípticos-aristocráticos. Em grande medida esses se encontram facilmente nas fileiras conservadoras e reacionárias. Mas, a insinuada e persistente relação que eles colocam entre o conceito de indústria cultural e essa postura aristocrática, acaba por apontar diretamente para Adorno e Horkheimer, os quais cunharam a expressão justamente ao exprimirem seu conceito. Desse modo, a despeito de suas intenções, de antemão Adorno e Horkheimer aparecem como os apocalípticos-aristocráticos prototípicos. E o mais espantoso é que à verve

dos críticos está associada uma profunda admiração, muitas vezes manifesta. No final do prefácio de “Apocalípticos e integrados” Eco dedica o livro àqueles que foram classificados sumariamente como apocalípticos, e afirma:

Sem seus requisitórios, injustos, parciais, neuróticos, desesperados, não teríamos podido elaborar nem as três quartas partes das idéias que sentimos com eles partilhar; e talvez nenhum de nós se tivesse apercebido de que o problema da cultura de massa nos envolve profundamente, e é sinal de contradição para a nossa civilização. (ECO, 2006, p.30)

A ambiguidade permanece quando Eco classifica o comportamento aristocrático como sendo “[...] a nostalgia de uma época em que os valores da cultura eram um apanágio de classe e não estavam postos, indiscriminadamente, à disposição de todos”. Eco poupa previamente Adorno dessa classificação (ECO, 2006, p.36) – mas, por outro lado, não explica sua ressalva. Desse modo, se nomeadamente Eco faz essa reserva, ainda assim persiste a insinuação de aristocrático dirigida a Adorno e Horkheimer, especialmente por conta do conceito de indústria cultural; e é nele que devemos fiar nossa interpretação.

Nesse sentido, Martín-Barbero (2009, p.71) afirma “sem metáforas” que o debate elaborado por Horkheimer, Adorno e Benjamin está estreitamente relacionado com suas reflexões acerca da crítica cultural e o lugar estratégico atribuído à cultura, especialmente no contexto latino-americano atual, de modo que: “Com os frankfurtianos a reflexão crítica latino-americana está diretamente envolvida” (MARTÍN-BARBERO, 2009, p.72). Isso implicaria numa profunda mudança de perspectiva:

em lugar de ir da análise empírica da massificação à de seu sentido na cultura, Adorno e Horkheimer partem da racionalidade desenvolvida pelo sistema – tal e como pode ser analisada no processo de industrialização – mercantilização da existência social – para chegar ao estudo da massa como efeito dos processos de legitimação e lugar de manifestação da cultura em que a lógica da mercadoria se realiza. (MARTÍN-BARBERO, 2009, p.71)

Essa é, em síntese, exatamente a interpretação que se tem nesse estudo sobre o conceito de indústria cultural, especialmente no que tange à “[...] mercantilização da existência social [...] e lugar de manifestação da cultura em que a lógica da mercadoria se realiza” (MARTÍN-BARBERO, 2009, p.71). Retomaremos esse ponto mais adiante.

Ao que pese a atribuição, sem meias palavras e sempre pejorativa, contida na expressão “aristocratismo frankfurtiano” (CANCLINI, 2009, p.24), qualquer polêmica em torno desse assunto está fora de questão nesse estudo. Porém, essa expressão pode ser muito proveitosa para o desdobramento de questões que ela encobre. Notou se até aqui que tanto

Eco como Martín-Barbero mostram-se, de alguma forma, tributários das reflexões dos frankfurtianos – no caso de Martín-Barbero, também um conhecimento bastante preciso do conceito de indústria cultural. Ambos, no entanto, referem-se ao conceito (de modo mais ou menos latente) como pertencente a uma postura aristocrática em relação à cultura. Eco indica que o principal equívoco dos “[...] apocalípticos-aristocráticos é pensar que a cultura de massa seja radicalmente má, justamente por ser um fato industrial, e que hoje se possa ministrar uma cultura subtraída ao condicionamento industrial” (ECO, 2006, p.49, grifos nosso).

O destaque para cultura de massa é de fundamental importância nessa análise. Eco chega a afirmar que “cultura de massa” passa a ser uma definição de ordem antropológica válida para o nosso contexto histórico cujos fenômenos comunicacionais, do divertimento evasivo aos apelos para a introspecção, “[...] surgem dialeticamente conexos, cada um deles recebendo do contexto uma qualificação que não mais permite reduzi-los a fenômenos análogos surgidos em outros períodos históricos” (ECO, 2006, p.15-16). Até aqui concordamos, ao menos parcialmente, com esse argumento. Eco (2009, p.18) sustenta que a atuação dos apocalípticos teria uma validade própria ao denunciar o engodo ideológico otimista dos integrados. Entretanto, isso ocorre “[...] justamente também porque o integrado, tal qual apocalíptico, assume, com a máxima desenvoltura (mudando apenas o sinal algébrico), o conceito-fetichismo de ‘massa’” (ECO, 2006, p.18).

Ou seja, estacamos novamente entre a cruz e a espada de aceitar ou rejeitar a cultura massificada. A insinuação de que Adorno e Horkheimer simplesmente optaram em rejeitar a cultura industrializada, persiste. A fonte dessa repulsa estaria na inexorável homogeneização cultural devida ao processo de massificação – e daí a sustentar que a suposta crítica dos frankfurtianos estaria centrada na degradação cultural que resultaria desse processo. Tanto Martín-Barbero quanto Eco (especialmente) interpretam que a homogeneização cultural seria um dos principais pontos deletérios (senão o principal) denunciados no conceito de indústria cultural. Nesse sentido, suas análises possuem familiaridade com as de Puterman (1994).

Mas, como se disse acima, Martín-Barbero (2009, p.71) reconhece no conceito de indústria cultural uma saída para esse impasse. Essa possibilidade se abre justamente quando Adorno e Horkheimer buscam ultrapassar as questões empíricas da massificação com a interpretação de seu **sentido na cultura**; a subsequente análise da racionalidade sistêmica no processo de industrialização e a mercantilização da existência social, onde a cultura é palco de lutas e lugar no qual a lógica mercantil se realiza. Martín-Barbero prossegue apontando três dimensões do conceito de indústria cultural.

A primeira dimensão refere-se à unidade do sistema que, se por um lado, “[...] desvela a falácia de qualquer culturalismo [...]” e habilita-nos a “[...] descobrirmos que as diferenças podem ser também produzidas”, por outro, resultaria num pessimismo que bloquearia as potencialidades emancipatórias da cultura industrializada (MARTÍN-BARBERO, 2009, p.73-74).

A segunda dimensão torna mais clara a afirmação da unidade do sistema: “a degradação da cultura em indústria de diversão”. Nesse ponto Adorno e Horkheimer aproximam a análise da experiência cotidiana e descobrem “[...] a relação profunda que no capitalismo articula os dispositivos do ócio aos do trabalho, e a impostura que implica sua proclamada separação” (MARTÍN-BARBERO, 2009, p.74).

A terceira dimensão seria a dessublimação da arte, que preferimos chamar de perda da aura da obra de arte. Para Martín-Barbero esse processo “[...] não é senão a outra face da degradação da cultura, já que num mesmo movimento a indústria cultural banaliza a vida cotidiana e positiviza a arte”. Porém, o processo de perda da aura da obra de arte tem sua própria história “[...] cujo ponto de partida se situa no momento em que a arte consegue desprender-se do âmbito do sagrado em virtude da autonomia que o mercado lhe possibilita. [...] E, só assumindo essa contradição, a arte tem podido resguardar a sua independência”. Assim, a despeito de qualquer idealismo estético, “[...] temos de aceitar que a arte obtém sua autonomia num movimento que a separa da ritualização, a torna mercadoria e a distancia da vida” (MARTÍN-BARBERO, 2009, p.74).

O título da obra de Martín-Barbero, “Dos meios às mediações”, é bastante sugestivo para o problema que aqui surgiu. Vimos acima que Eco destaca a cultura de massa como sendo uma definição de ordem antropológica específica apenas para o nosso contexto histórico-cultural. É aqui que termina a nossa concordância com Eco: a de que a massificação é típica de nossa época. Pois, como Eco parece focar sua análise nos “meios”, perde de vista as “mediações”. Ao afirmar que a cultura de massa deve receber a classificação “[...] do mesmo tipo de definições como ‘cultura alorense’ e ‘cultura banto’[...]” (ECO, 2006, p.15), entende-se aqui que ele comete um grave equívoco. Não seria a cultura de massa, os meios técnicos que a produzem (suas forças produtivas), enfim seus “meios”, que deveriam caracterizá-la, e sim, suas “mediações”. E é através da compreensão das “mediações” – no caso, a contradição entre as forças produtivas e as relações de produção – que deveria ser caracterizada uma definição não apenas antropológica, mas fundamentalmente histórico-antropológica: a sociedade produtora de mercadorias ou capitalismo.

É bastante emblemático que Eco chegue à conclusão que tanto o apocalíptico quanto o integrado assumam com a máxima desenvoltura o conceito-fetichismo “massa”, sendo que para isso basta que mudem “o sinal algébrico” (ECO, 2006, p.18). Mais emblemático ainda é quando constatamos a insinuação de que o conceito de indústria cultural equivale a uma interpretação genérica de sociedade de massa, cultura de massa, homem-massa, etc. É justamente nesse aspecto que Eco se aproxima muito das críticas mais rasas ao conceito de indústria cultural – como é o caso de Puterman (1994) que vimos anteriormente –, equiparando-o a “cultura de massa”, e daí a aparente neutralidade dos “meios”. Como se disse acima, a propósito da interpretação do texto de Puterman, Adorno e Horkheimer não fundamentaram suas análises num conceito de massa, seja antropológico, sociológico, ou em relação à cultura. O conceito de indústria cultural, como veremos adiante, busca justamente a explicação das relações causais que se ocultam por trás da generalização “massa”, industrialização, e da suposta neutralidade do avanço das forças produtivas que as subsume.

Já Martín-Barbero, consegue captar a tensão dialética contida na contradição entre o desenvolvimento das forças produtivas e as relações de produção, ao constatar que a forma mercadoria avança persistentemente sobre as dimensões espontâneas da vida, especialmente naquelas da esfera das representações simbólicas. Não que Eco se resuma àquela postura conformista que ele nomeia de integrado. Muito pelo contrário, as conclusões de seus estudos referentes à cultura massificada se assemelham muito à crítica encontrada nas análises de Adorno e Horkheimer². Porém, Eco falha na interpretação do conceito de indústria cultural, justamente quando tenta exprimir seus descontentamentos com o aspecto imobilista que o conceito traz de forma imanente em sua negação determinada da totalidade social, como a única forma de se alcançar a emancipação. Veremos adiante, que este foi também o problema de Habermas em relação às reflexões de Adorno e Horkheimer. Entretanto, diferentemente de Eco, Habermas conseguiu uma elaboração mais profunda de seus argumentos.

Partilhando do problema encontrado por Eco e semelhante às argumentações de Habermas, é esse também o posicionamento de Martín-Barbero. Suas indagações sobre os

² Conforme se pôde constatar em seus ensaios sobre histórias em quadrinho, música de consumo e televisão. E.g., seus comentários sobre o personagem “Tio Patinhas”, onde constata as sutilezas da ideologia na sociedade atual: “Todos sabemos que a figura de Tio Patinhas resume todos os vícios de um capitalismo genérico fundado no culto do dinheiro e no desfrute dos próprios semelhantes com fins exclusivos de lucro, mas o próprio nome que a personagem assume no original, o Uncle Scrooge (reportando ao velho avaro do *Conto de uma noite de Natal*, de Dickens), serve para endereçar essa crítica indireta contra um modelo de capitalismo oitocentista (irmão da exploração de menores no trabalho das minas e das punições corporais nas escolas) que, obviamente, já não atemoriza a sociedade moderna e que qualquer um se pode dar ao luxo de criticar” (ECO, 2006, p.282-283, grifos do autor). Essa interpretação certamente corrobora o conceito de indústria cultural.

impasses do conceito de indústria cultural surgem com a experiência da cultura popular e sua massificação industrializada, especialmente no processo tardio e descontínuo de modernização ocorrido na América Latina. Assim, se por um lado concorda com as reflexões dos frankfurtianos, enxerga de entremeio as possibilidades de avançar diante das urgências sociais expressas pela cultura popular, mesmo que essa já esteja majoritariamente alvejada pela indústria cultural.

Mas, se Martín-Barbero (2009, p.76) afirma que “A reflexão de Horkheimer e Adorno vai até aí” – referindo-se às três dimensões do conceito de indústria cultural expostos acima –, ele também reconhece que uma pista para superar o impasse já está colocada no próprio conceito (mais especificamente, na sua terceira dimensão): “[...] a de que o ‘aviltamento’ atual da arte está ligado não só ao efeito do mercado, mas ao preço que pagaria a arte burguesa por aquela pureza que a manteve isolada, excluída da classe inferior” (MARTÍN-BARBERO, 2009, p.76). Porém, os frankfurtianos não desenvolvem essa pista, segundo Martín-Barbero.

E o incômodo se amplia, pois, em relação aos escritos de Adorno, “[...] nunca se sabe exatamente de que lado está o crítico. Há textos em que a tarefa parece ser a desmistificação, a denúncia da cumplicidade, o desmascaramento das armadilhas que a ideologia comporta” (MARTÍN-BARBERO, 2009, p.76-77). Porém, o que verdadeiramente parece interessar a Adorno, e daí a perplexidade de Martín-Barbero é: “[...] que sentido tem tudo o que foi afirmado sobre a lógica da mercadoria, que sentido tem criticar a indústria cultural se ‘o que parece decadência da cultura é seu puro chegar a si mesma’³?” (MARTÍN-BARBERO, 2009, p.76).

Assim, o desenvolvimento da pista apontada no conceito de indústria cultural deve prosseguir com a intuição de Benjamin de “[...] pensar o não-pensado: o popular na cultura não como sua negação, mas como experiência e produção” (MARTÍN-BARBERO, 2009, p.72). Benjamin via justamente no rompimento da aura da obra de arte – por conta de sua vulgarização ao tornar-se mercadoria nas formas de operar da indústria cultural – a possibilidade de remeter “[...] fundamentalmente ao modo como esta se inscreve em e transforma a experiência popular” (MARTÍN-BARBERO, 2009, p.116). Portanto, a tarefa que Benjamin se propõe é “[...] pensar as mudanças que configuram a modernidade a partir do espaço da percepção, misturando para isso o que se passa nas ruas com o que se passa nas fábricas e nas escuras salas de cinema e na literatura, sobretudo na marginal, na maldita” (MARTÍN-BARBERO, 2009, p.81). Essa seria a saída do impasse imobilista do conceito de

³ Citação de Adorno extraída do texto “Crítica cultural e sociedade”.

indústria cultural e a chave para a emancipação, já que a cultura, em seu processo de trivialização mercantil, transformou-se em palco *par excellence* das contradições e, conseqüentemente, das lutas sociais.

Nesse sentido, Martín-Barbero lança mão do conceito de hegemonia de Gramsci para pensar o processo de dominação social “[...] não como imposição a partir do *exterior* e sem *sujeitos*, mas como um processo no qual uma classe hegemoniza, na medida em que representa interesses que também reconhecem de alguma maneira como seus as classes subalternas” (MARTÍN-BARBERO, 2009, p.112). É justamente no processo de dominação social, onde a cultura (enquanto produção simbólica) tornou-se o principal palco das contradições e lutas, em que é exercido o engodo e o auto engodo das massas, mas onde também essas podem se ver, se reconhecer, e quem sabe se apropriar dos momentos de emancipação.

De modo análogo, para Martín-Barbero, é aí também que reside a crise de legitimação do capitalismo tardio conforme a interpretação de Habermas (que veremos mais adiante), onde: “A cultura é aí resgatada como espaço estratégico da contradição, como lugar de onde o déficit de racionalidade econômica e o excesso de legitimação política se transformam em *crise de motivação ou de sentido*” (MARTÍN-BARBERO, 2009, p.96, grifos do autor).

Encontramos até aqui muitos pontos de convergência entre nossa apreensão do conceito de indústria cultural e as interpretações de Eco e Martín-Barbero. Assim, valem algumas considerações do que foi visto até esse ponto.

Tanto Martín-Barbero como Eco (principalmente), na crítica ao conceito de indústria cultural, confluem-se em determinados aspectos: o de que o conceito seria equivocado por apreender a cultura de massas como algo homogêneo; e também, o engodo se afirmaria por um suposto gosto aristocrático de Horkheimer e Adorno – gosto estético saudosista que os frankfurtianos supostamente utilizariam (igualmente de forma equivocada) como um padrão de aferição para as demais expressões culturais. Se o posicionamento de Horkheimer e Adorno fosse esse, a crítica de Eco, Martín-Barbero e tantos outros, seria totalmente procedente. Entretanto, conforme já mencionado, o ponto de aferição estético-antropológico dos frankfurtianos (se realmente exista esse ponto) em relação à cultura é avassalador: “Nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie. E, assim como a cultura não é isenta de barbárie, não o é, tampouco, o processo de transmissão da cultura” (BENJAMIN, 1987).

A erudição e o gosto estético refinado dos frankfurtianos (especialmente Adorno) saltam aos olhos, lembrando que aqui “erudição e gosto estético” se referem a expressões

culturais de tradição ocidental-europeia, que culmina com a arte autônoma burguesa. Especialmente nos escritos de Adorno, algumas afirmações podem soar aos mais desavisados, como uma suposta superioridade de suas instâncias culturais de referência. Porém, ao utilizar o padrão de aferição de que toda expressão cultural é também expressão de barbárie, e recordá-lo sempre que necessário, não resta dúvidas de que o posicionamento da teoria crítica em relação à cultura (desde as expressões populares à grande arte de vanguarda) é a de que as considerações estéticas não são absolutas, são sempre relativas ao conteúdo cultural-formativo daquele que a frui. E mais que isso, o “padrão de aferição” estético-cultural da teoria crítica possui implicações ético-sociológicas na medida em que toda realização cultural (do jogo infantil, passando pelo entretenimento mercadológico da indústria cultural, até a sinfonia de Beethoven) seja, juntamente com o gozo estético, também acompanhada de reflexões sobre as possíveis implicações deletérias para os seres humanos e demais formas de vida, em suas individualidades e suas coletividades.

Não se trata aqui, é óbvio, de uma postura neurótica que pretenda a cada gesto perguntar “quais as consequências?”. Na verdade, tal postura crítica possui igualmente um alento redentor. É da condição humana que, mesmo as criações mais sublimes tragam também traços de barbárie, de dor, de sofrimento, de subjugação, de passividade trágica diante de um momento de irresolução. Nem que seja, em última instância, o autodomínio, a autodisciplina, a repetição do gesto motor, sem a qual os primeiros hominídeos sequer teriam desenvolvido as habilidades necessárias na confecção dos primeiros artefatos, assim como o virtuoso compositor erudito na consecução de sua obra. Portanto, se por um lado, o “padrão de aferição” que concebe a cultura também como barbárie possa suscitar um comportamento imobilista que se censura a cada gesto, por outro lado, traz consigo a possibilidade de redenção ao tentar compreender os motivos da barbárie num olhar mais complacente diante das próprias ações e de outrem.

A perplexidade de Martín-Barbero (2009, p.76) com a afirmação de Adorno de que “o que parece decadência da cultura é seu puro chegar a si mesma”, repousa na compreensão equivocada de que Adorno positiva sua asserção, quando na verdade essa expressa a mais profunda negação da cultura. O alerta é permeado pela compreensão de que todo monumento de cultura é também um monumento de barbárie. Assim, uma defesa intransigente da cultura apenas reforça seu lado barbárico. Para os frankfurtianos o tema da cultura é apenas um índice que deve remeter para o próprio homem – pois, como vimos, em nosso contexto histórico a esfera da cultura passa a ser o palco das contradições, da luta pela hegemonia (Gramsci) e das necessidades de legitimação (Habermas) – e não para a cultura em si mesma. Desse modo,

para Adorno, a “[...] denúncia da sujeição da cultura ao poder e a perda de seu impulso polêmico se ‘resolvem’ na impossível reconciliação do espírito exilado consigo mesmo” (MARTÍN-BARBERO, 2009, p.77). Mas, aí retorna novamente a perplexidade de Martín-Barbero (2009, p.77): “Não estará falando disso Adorno quando trata da impossível reconciliação da Arte com a Sociedade?”. Sim. E não só da arte com a sociedade, mas do próprio indivíduo em relação à cultura (*Kultur*, civilização) – princípio da não-identidade –, tensão onde justamente repousaria a possibilidade de redenção da arte como vir a ser utópico.

Ainda: censurar Horkheimer e Adorno por sua erudição em relação à tradição da cultura ocidental-européia, não raro atribuindo-lhes o adjetivo pejorativo de “aristocráticos”, parece ser, paradoxalmente, tão ou mais preconceituoso do que aquela postura que se lhes atribui e que se pretende combater. Alguém que afirma, como o fazem os frankfurtianos, que o gosto estético é condicionado por inúmeras mediações histórico-sociais (pois que cultura e barbárie estão *pari passu*), não pode ser acusado de aristocrático.

Quem parece preso a uma concepção homogênea de cultura são aqueles que refutam o conceito de indústria cultural por concebê-lo simplesmente como uma atribuição massificada e uniformizada das expressões culturais contemporâneas, quando muito, válido apenas nos princípios da massificação industrializada da cultura. Hoje, conforme argumentam os críticos da indústria cultural, as hibridizações, os gostos, as formas de fruição, as diferenças de recepção e de clientela dos produtos culturais seriam tão variados que invalidariam o conceito, pois desmentiria justamente aquela suposta tese central da indústria cultural: a homogeneização da cultura.

Mas, o fato principal no conceito de indústria cultural escapa desse olhar: o da cultura produzida massivamente como **mercadoria**. A fruição e clientela variada, e as possíveis diferenças nos efeitos particulares dessa recepção, não anulam o fato de homogeneamente a cultura ser produzida e consumida como mercadoria. Esse aspecto, muitas vezes, sequer é tocado. No contexto da totalidade da produção de mercadorias, bastaria alçar o olhar para as transformações que ocorreram na produção em grande escala: desde a massa de produtos padronizados da produção fordista, para uma produção igualmente em grande escala de mercadorias (certamente em escala muito maior) ajustada para os nichos de mercado, propiciada pela produção flexível (de modo que não é homogênea, padronizada), segundo necessidades e gostos de consumo supostamente mais variados. Poderia ter ocorrido algo semelhante na indústria cultural?

Talvez, o grande equívoco daqueles mais otimistas em relação às possibilidades de emancipação da cultura de massas (para nós, indústria cultural), seja focar na circulação da

mercadoria cultural, ou seja, voltar a atenção majoritariamente para a hibridização cultural, seu consumo, sua fruição e seus efeitos variados, e, com isso, perder de vista a totalidade da dinâmica mercadológica, ainda mais intensificada sob formas sutis e refinadas.

Se, como se disse acima, falta mediação quando o problema cultural e da dominação social é visto majoritariamente através dos meios – focando-se demasiadamente nas forças produtivas –, muitas vezes a falta de mediação persiste justamente ao hipostasiar os potenciais de emancipação das expressões culturais populares, esquecendo-se de que a forma dessa “cultura popular de massa” vir ao mundo deve passar necessariamente pela égide da forma mercadoria. Se isso fica mais patente em Eco, Martín-Barbero também comete deslizes nesse sentido, ao que pese sua boa compreensão do conceito de indústria cultural. As massas buscam de modo legítimo sua afirmação no mundo através de uma hibridização de suas referências da cultura popular com os novos hábitos urbanos. Mas é justamente aí, no campo de conflitos da necessidade de legitimação (Habermas) ou da hegemonia (Gramsci) que as massas se movem num ambíguo movimento de autoafirmação, ao mesmo tempo em que exercem ativamente seu autoengodo.

O conceito de indústria cultural não é monolítico e unidimensional. Unidimensional é a tendência de avanço da forma mercadoria aos demais contextos da vida – Habermas diria: a colonização do mundo da vida pelo mundo sistêmico –, onde se inclui a cultura, palco das crises de legitimação, da luta pela hegemonia e onde as contradições, mesmo que soterradas, ali permanecem. A radicalidade da crítica da indústria cultural busca expor tais contradições soterradas ao atacar justamente aquela tendência monolítica da forma mercadoria.

À acusação já trivial de pessimismo aristocrático em relação à cultura de massas, dirigida a Horkheimer e Adorno por conta do conceito de indústria cultural, deve-se fazer ainda algumas considerações. A primeira delas refere-se à veemência com que se colocam os críticos do conceito. Eco chega a insinuar (pois não nomeia manifestamente Adorno e Horkheimer) um medo neurótico do erudito aristocrático em relação à cultura popular, onde, na verdade, se esconderia um desejo reprimido de fruí-la.

Eco afirma que concorda em mais de três quartos com as reflexões dos frankfurtianos. Portanto, por que haveria de refutá-los tão categoricamente (até mesmo de modo hostil)? As conclusões pessimistas e sufocantes a que chegam Horkheimer e Adorno nos são, às vezes, tão evidentemente confirmadas no dia-a-dia (de modo análogo à concordância encontrada por Eco), que buscamos desesperadamente uma fuga, um pouco de ar para respirar. Então, entre o desespero e o conformismo, nos agarramos nas pequenas brechas que, na cultura mercantilizada, possam nos trazer algum alento reconciliador, pois, nem mesmo Horkheimer

e Adorno, ao que pese seu denso pessimismo, deixaram de buscar os momentos de verdade na ideologia (que, para eles, passara a ser a confirmação da própria realidade).

Não raro, na incapacidade de tornar frutífera aquela negação implicada no conceito de indústria cultural, com as possíveis brechas de emancipação, aferramo-nos projetivamente contra aqueles que nos alertam sobre a existência das sutilezas da dominação, numa complacente fruição dos produtos da indústria cultural. Assim, de modo defensivo, não é mais a realidade que é sufocante, e sim aqueles que a nos expõe (no caso, Horkheimer e Adorno).

Nesse ponto, Martín-Barbero parece ter encontrado alguns caminhos para manter um diálogo profícuo com o conceito de indústria cultural e ao mesmo tempo encontrar “ar para respirar” naquela rarefação implicada no próprio conceito. Se Adorno e Horkheimer se contentassem em produzir um pessimismo imobilista em relação à sociedade, eles não seriam nada mais que conformistas às avessas.

Não se trata, portanto, de querer defender ou refutar as posições pessimistas de Horkheimer e Adorno, ou seja, de refutar ou confirmar a atribuição de aristocráticos da cultura. Se o rótulo de aristocráticos – já tornado lugar comum para referir-se aos que sustentam o conceito de indústria cultural – é em si extremamente limitante, do mesmo modo seria empobrecedor e preso ao registro da razão instrumental querer opô-la em pura defesa do “partido frankfurtiano”. Assim, verifica-se que muitas vezes o lugar comum “aristocráticos” é apenas um ponto de partida, ou ponto de referência, ou ainda, expressão catártica que resolve temporariamente ricas possibilidades de reflexão que ainda não encontraram formas de expressão, como é mais patente em Eco.

Se formos minimamente honestos poderemos verificar que mesmo Eco (que parece não ter apreendido o conceito de indústria cultural com a mesma profundidade de Martín-Barbero), não opõe a uma suposta postura aristocrática frankfurtiana uma apologia à cultura de massa: a despeito de ter ficado a meio caminho entre a apreensão do conceito de indústria cultural e seus possíveis desdobramentos emancipatórios, Eco permanece muito longe de propor conciliações forçadas, e assim produz interessantes análises dos bens culturais produzidos sob a égide da indústria cultural.

1.3. Saviani

Chegamos agora á contribuição de Dermeval Saviani para as discussões sobre o conceito de indústria cultural que se pretende realizar nessa seção. Saviani é um dos autores mais renomados da área da educação no Brasil, e o texto que se escolheu para fazê-lo de interlocutor em nossa discussão, prefacia a obra de Dario Ragazzini “Teoria da personalidade na sociedade de massa: a contribuição de Gramsci”. Portanto, o título da obra de Ragazzini já suscita inúmeras possibilidades de debate com o nosso tema.

Entretanto, em vista das limitações teórico-metodológicas e, especialmente, cronológicas de uma pesquisa de doutorado, restringir-nos-emos às críticas diretas ao conceito de indústria cultural e às reflexões de seus autores (Adorno e Horkheimer) – conforme demarcado no início dessa seção – para o prosseguimento do “teste” histórico e teórico-metodológico do conceito, bem como das delimitações dos pressupostos teóricos da pesquisa e dos aspectos do conceito de indústria cultural mais pertinentes aos objetivos dessa investigação.

Vimos com Martín-Barbero que Gramsci, destacadamente com o conceito de hegemonia, é um autor muito profícuo para as discussões sobre a dominação social; especialmente quando, no contexto atual, a esfera da cultura, a produção simbólica da sociedade, passa a ser palco vivo das contradições sociais. Se, para a teoria crítica da sociedade a indústria cultural encarna o processo de autoengodo das massas, onde a dominação é exercida com a participação ativa dos indivíduos, o conceito de hegemonia parece inverter o acento pessimista depositado nas massas, ao considerar que também as estruturas de poder necessitam dar vazão às expressões populares para sua própria continuidade – análogo às necessidades de legitimação do sistema, conforme as argumentações de Habermas (que veremos a seguir).

Desse modo, para as pretensões desse estudo, é no prefácio de Saviani que se encontram as críticas mais diretas à escola de Frankfurt, as quais poderão nos auxiliar no objetivo de demarcação do conceito de indústria cultural, especialmente no que tange ao afastamento dos frankfurtianos quanto àquilo que se concebe ser a filosofia da práxis do materialismo histórico-dialético e, conseqüentemente, o esvaziamento das possibilidades dessa em relação à educação.

Saviani argumenta que tanto Gramsci quanto a escola de Frankfurt, partilham da mesma opção pelo socialismo, como forma de organização social capaz de produzir uma sociedade mais justa e que potencialize as condições de emancipação dos sujeitos que desta

participem. Para esse fim, o principal ponto de referência teórica seriam as reflexões de Marx sobre as contradições do modo capitalista de produção. Saviani (2005, p.18) pondera que Gramsci apreende “[...] a teoria marxista não como doutrina mas como método [...]”, orientando-se sempre “[...] pela análise concreta de situações concretas [...]” a partir de suas vivências como fundador do partido comunista italiano e das lutas do movimento operário na Itália. É aqui que se apresentaria o ponto de inflexão entre Gramsci e os frankfurtianos.

Para Saviani “A problemática originária é a mesma”. O fracasso do levante operário na Itália no início da década de 1920 fez com que Gramsci perguntasse: “por que a revolução proletária teve êxito na Rússia e fracassou na Itália?”. Saviani prossegue seu argumento afirmando que essa seria a mesma questão posta pela escola de Frankfurt em relação ao fracasso do movimento operário na Alemanha, e conclui: “Em suma, em ambos os casos, o problema que se punha era o das condições de realização da revolução socialista no Ocidente. E ousar considerar que esta é a grande questão, o problema fundamental do século XX” (SAVIANI, 2005, p.18).

Porém, se Gramsci e os frankfurtianos confluem-se quanto ao ponto de mobilização teórica, divergem em seus posicionamentos posteriores. “Enquanto Gramsci se posiciona, como ele mesmo dizia, em termos ortodoxos, eu diria que os membros da ‘Escola de Frankfurt’ adotam uma postura heterodoxa” (SAVIANI, 2005, p.20). Por ortodoxa Saviani (2005, p.20) entende a apreensão de Gramsci da “filosofia da práxis” como “[...] uma filosofia integral, uma teoria completa que dispõe de todos os elementos necessários para dar conta dos problemas enfrentados”. Já a escola de Frankfurt considerou insuficiente a referência teórica do marxismo, entendendo que essa deveria ser complementada por outras teorias, “[...] fundamentalmente pela sociologia empírica e pela psicanálise” (SAVIANI, 2005, p.20).

Desse modo, Saviani (2005, p.20) conclui que o grupo de intelectuais do Instituto de Pesquisas Sociais de Frankfurt, “[...] dominando um aparato conceitual sofisticado em função de suas condições de vida privilegiadas, se empenhavam em compreender criticamente a sociedade”. Gramsci, ao contrário, vivia de modo intenso a prática humano-histórica, pondo sua capacidade intelectual em funcionamento, aprimorada continuamente “[...] entre o sentir, o compreender e o saber como condição para transformar os subalternos em senhores do próprio destino, em homens livres” (SAVIANI, 2005, p.20) – ou seja, a transformação social.

A argumentação de Saviani não explica muita coisa daquele ponto de inflexão, já que termina numa classificação sumária:

- Escola de Frankfurt – heterodoxia teórica (sociologia empírica, psicanálise, além do marxismo), intelectuais não envolvidos diretamente com os movimentos sociais, cuja meta seria apenas compreender a sociedade.
- Gramsci – ortodoxia marxista, ativista envolvido diretamente nas lutas sociais, cujo objetivo de seu trabalho teórico era a transformação social.

Talvez tenha faltado a Saviani perguntar os motivos que tenham levado a tais escolhas, pois, é como se os caminhos diversos de Gramsci e da teoria crítica se resumissem a opções subjetivas de preferir a teoria ortodoxa (a ortodoxia marxista), ou de refutá-la a bel-prazer. E é nesse questionamento que podemos elucidar o que é decisivo nos rumos tomados pela teoria crítica da sociedade.

A teoria crítica da sociedade tem também, como objetivo último, justamente a transformação social rumo à emancipação – uma sociedade de sujeitos verdadeiramente autônomos. Esse é seu fio condutor, seu ponto futuro utópico; em última instância, apenas como uma suprameta a guiar nossas ações prático-teóricas, cuja possibilidade de desfecho se assemelha àquela possibilidade de redenção da arte como vir a ser utópico. Porém, a teoria crítica se recusa a identificar-se com as contingências postas pelas lutas cotidianas, donde se coloca a questão da transformação social com muito mais seriedade, por conta da complexidade social e humana que deve ser permanentemente considerada.

Assim, as opções teóricas da escola de Frankfurt devem ser explicadas como sendo oriundas do primado do objeto. O objeto da teoria crítica da sociedade é o homem em sociedade. Foram as transformações histórico-sociais verificadas em seu tempo que demandaram os pensadores da teoria crítica a lançarem mão de referências teóricas “heterodoxas” para compreender a sociedade de então. Saviani (2005, p.19) acerta quando aponta que “[...] o problema que mobiliza a teorização de Gramsci e da ‘Escola de Frankfurt’ é o mesmo: o fracasso das tentativas de revolução do ocidente”. Porém, os frankfurtianos anteviram aí algo ainda mais profundo que o fracasso da teoria marxista da revolução: o fracasso da própria tradição Iluminista. Era a perplexidade de ver *in loco* uma nação considerada culta, como a Alemanha, se desintegrando num processo de regressão no sistema alucinatório do nacional-socialismo, cujo mote de sustentação era a paranoia antissemita, levada a cabo com Auschwitz.

Concordamos com Saviani quando afirma que o fracasso da revolução na Europa ocidental é, tanto para Gramsci, quanto para a escola de Frankfurt, o ponto de origem que mobilizou suas reflexões. Porém, Saviani erra na ousada consideração de “[...] que esta é a grande questão, o problema fundamental do século XX”. De acordo com a ótica da teoria

crítica esta seria, quando muito, apenas a aparência deste problema. E é na tentativa de compreender como Auschwitz foi possível que a teoria crítica mobilizou outras teorias como a sociologia empírica e, especialmente, a psicanálise, para buscar entender os condicionamentos que permitiram aquela barbárie – cuja práxis correspondente, tem como a tarefa mais urgente, que Auschwitz nunca mais se repita.

Assim como Adorno e Horkheimer (e o mesmo pode se dizer dos outros pensadores da teoria crítica) não têm como alvo a cultura – a sua defesa, a sua proteção a qualquer custo –, não possuem também qualquer compromisso com a teoria que não seja aquele vinculado com a busca pela dignidade humana. A teoria crítica não tem *a priori* compromisso algum com qualquer que seja a ortodoxia teórica, apenas com o compromisso ético da dignidade humana.

O próprio Saviani parece se pautar por um fundamento semelhante em seu posicionamento teórico-prático. Com o esfacelamento do socialismo real suscitou-se a superação teórica de Marx. Saviani argumentava o contrário. Se a validade de uma teoria, dura até quando o momento histórico que ela representa for vigente, poder-se-ia concluir que apenas se o socialismo tivesse triunfado a teoria marxista seria peça do passado. Porém: “O capitalismo continua sendo ainda a forma social predominante. Portanto, Marx continua sendo não apenas uma referência válida, mas a principal referência para compreendermos a situação atual”⁴ (SAVIANI, 2005, p.17). Concordamos nesse ponto sobre a atualidade da crítica de Marx. Entretanto, não com a régua da teleologia da história com que Saviani afere a crítica à economia política.

1.4. Habermas

Chegamos ao final dessa seção com Jürgen Habermas. As discordâncias de Habermas quanto aos impasses gerados pelo pessimismo antropológico⁵ de Adorno e Horkheimer e a consequente opção desses por uma negação determinada como única via para a emancipação, levaram Habermas a desenvolver um pensamento que, partindo das reflexões dos autores da primeira geração da escola de Frankfurt, fosse ainda capaz de desdobrar os potenciais emancipatórios que ele entendia conter na tradição do pensamento moderno. A guinada

⁴ A citação é originária de: SAVIANI, D. **Educação e questões da atualidade**. São Paulo: Cortez/Livros do Tatu, 1991. p.14.

⁵ A expressão “pessimismo antropológico” refere-se sumariamente às afinidades de Horkheimer e, especialmente, Adorno, quanto às conclusões de Freud a respeito de uma irreconciliável relação entre indivíduo e sociedade e da inexorável existência de pulsões agressivas constituintes da psique humana.

epistemológica de Habermas, com o intuito de recuperar a dimensão emancipatória da razão, pressupõe a linguagem como categoria central de mediação social. Tal mudança de perspectiva, inclusive para a teoria crítica da sociedade, culminou na elaboração da “Teoria da ação comunicativa” de 1981, cujo objetivo é justamente a emancipação do sujeito – enquanto ser social – diante das possibilidades abertas e ainda não realizadas pelas promessas da razão moderna.

Essa tentativa de superação de Habermas o coloca como uma espécie de “filho rebelde” da escola de Frankfurt, tamanha a celeuma causada no conjunto daqueles que partilham desse referencial teórico. Não raro recai sobre Habermas a acusação de que sua teoria da ação comunicativa seja um desvio idealista ante as bases sólidas da teoria crítica, fundamentadas no referencial do materialismo histórico-dialético e na subsequente interpretação dos condicionamentos objetivos dos indivíduos pela sociedade. Habermas busca acentuar a relevância e autonomia das estruturas normativas (o direito, a moral, a cultura, a produção simbólica, etc.) no papel da evolução social, contrariando assim as interpretações materialistas mecanicistas de que tais estruturas sejam simples reflexos do modo de produção da sociedade – de que seriam apenas superestrutura. Habermas aponta dois mal entendidos que comumente se lhe atribuem por conta de suas concepções:

em primeiro lugar, à idéia de que a dinâmica da história do gênero [das formações histórico-sociais] deva ser explicada através de uma história imanente do espírito; e, depois, ao mal-entendido que me atribuiria a intenção de colocar novamente uma lógica de desenvolvimento no lugar das contingências históricas. Por trás do primeiro mal-entendido, está a suposição de que eu abandono tacitamente as afirmações materialistas sobre o motor do desenvolvimento social; com o segundo mal entendido, ao contrário, suspeita-se que a história é mais uma vez logicizada, e que no lugar das análises próprias das ciências empíricas são colocadas mistificações filosóficas. (HABERMAS, 1983, p.35)

De modo geral, as críticas endereçadas a Habermas pelos pensadores da teoria crítica que permaneceram próximos às interpretações mais pessimistas de Horkheimer e Adorno – que se traduzem na impossibilidade de um projeto emancipatório programático –, é de que as posições de Habermas (destacadamente a partir da teoria da ação comunicativa) reduzam demasiadamente o peso dos condicionamentos objetivos impostos pela socialização capitalista. Segundo Wolfgang Leo Maar, a perspectiva dialética de Adorno busca decifrar as determinações objetivas do social (em especial a partir dos conceitos de indústria cultural e semiformação) seguindo o ponto de vista marxiano de investigação da objetividade social das formas sociais da produção. Entretanto: “Nesta dialética o universal – como *sujeição social*

ou *reificação* – é imanente e presente objetivamente, o que **não ocorre na construção intersubjetiva e não dialética de Habermas**” (MAAR, 2002, p.87, itálico do autor, grifos nossos). Um contato superficial com a obra de Habermas tende a compartilhar dessa interpretação, de que ele desconsidere ou pelo menos não atribua a devida importância à “*sujeição social* ou *reificação*”. Mas, em que consistiria tal suposto desvio idealista⁶ de Habermas?

Sem buscar responder seriamente essa questão corre-se o risco de prender-se ao mesmo idealismo que se pretende criticar, ou seja, à defesa apriorística intransigente de uma posição teórica, cujo objeto é a sociedade, não levando em conta as transformações histórico-sociais. O equívoco de uma crítica nesses moldes encontra sua maior gravidade quando se descarta, logo de início, o percurso teórico de Jürgen Habermas e, especialmente, o objetivo de suas reflexões. Qual seja: a emancipação do sujeito – essa, concebida como busca pela autonomia no conjunto das relações sociais, cujo entendimento principia com a compreensão dos condicionamentos subjetivos numa dada objetividade histórico-social.

Sem proceder com tal cautela, uma postura de pensamento que opõe as reflexões de Habermas às de Adorno, considerando, sem mais, esta ou aquela como a ortodoxia da teoria crítica, termina por submergir no lodo da racionalidade instrumental. Uma defesa intransigente da negatividade de Adorno, frente ao suposto equívoco idealista da teoria da ação comunicativa, assemelha-se muito mais a uma contrarreação dos “filhos legítimos” da teoria crítica ante a ousadia do “filho rebelde” Habermas. Pois, se por um lado, o distanciamento de Habermas em relação à primeira geração de Frankfurt poderia sugerir uma alegórica interpretação psicanalítica de superação edipiana (ao imputar motivos marcadamente subjetivos para a opção de Habermas), por outro lado, o mesmo deveria valer para os teóricos críticos mais pertinazes na detração de Habermas em favor de Horkheimer e Adorno. O comentário acima apenas busca sublinhar que, qualquer que seja a alusão nesse sentido, mesmo que o objetivo não seja mais que um simples recurso alegórico, apenas pode possuir alguma relevância se agir com esse mínimo de cuidado.

A extensa obra do legado intelectual de Habermas é comparável à profundidade e complexidade de suas reflexões, as quais suscitam uma grande variabilidade temática de questionamentos e reflexões pertinentes à realidade social. Por esse motivo, o mais adequado é estabelecer os marcos principais de seu pensamento que sejam atinentes a essa pesquisa.

⁶ Por idealismo entende-se aqui como “história imanente do espírito” ou como “mistificações filosóficas”, conforme o próprio Habermas refuta (1983, p.35).

Assim, apresenta-se na sequência: Habermas e a “Dialética do Esclarecimento”; A Teoria da Ação Comunicativa; Ação comunicativa, Estado de bem-estar social e o problema da legitimação; Habermas e a questão do autoesgotamento sistêmico do capitalismo; Síntese conclusiva.

1.4.1. Habermas e a “Dialética do Esclarecimento”

A principal crítica de Habermas às reflexões contidas na “Dialética do Esclarecimento” pode ser sintetizada com a seguinte questão: “Como podem os dois iluministas [Adorno e Horkheimer], pois nunca deixaram de sê-lo, subestimar o conteúdo racional da modernidade cultural, de tal modo que em tudo percebem apenas uma aliança entre razão e dominação, poder e validade?” (HABERMAS, 2002, p.172). Essa pergunta está formulada na obra “O Discurso Filosófico da Modernidade” de 1985, portanto, posterior à “Teoria da ação comunicativa” que caracteriza a guinada epistemológica de Habermas. Apesar disso, é apenas na obra mais recente, de 1985, que Habermas “[...] procura fundamentar filosoficamente suas diferenças em relação à teoria crítica da sociedade de Adorno” (MAAR, 2002, p.87). A crítica de Habermas (2002) presente no “Discurso filosófico da Modernidade” pode ser sumarizada com a postura emblemática de Kant, cuja fé na subjetividade humana, levada às últimas consequências, termina por “[...] definir o conhecimento como a submissão do objeto ao sujeito” (GOMES, 2007, p.126). Segundo Luiz Roberto Gomes, “Esta questão expressa o sentido epistemológico da filosofia do sujeito ou da consciência, quando o objeto fica condicionado, no âmbito das possibilidades do conhecimento, à interpretação exclusiva do sujeito” (GOMES, 2007, p.126). Para Habermas, nem mesmo a radicalidade negativa a que chegam Horkheimer e Adorno teria superado os limites da filosofia do sujeito.

No contexto da crítica à filosofia do sujeito, as diferenças de Habermas em relação aos frankfurtianos consistiriam, sumariamente, no abandono do prisma dialético por parte de Horkheimer e Adorno após a “Dialética do Esclarecimento”. Desse modo, Maar (2002, p.88) destaca que a obra de Adorno seria caracterizada, segundo Habermas:

1 pelo abandono da apreensão dialética de teoria, reduzida ao procedimento da “negação determinada”.

2 pela aproximação de uma perspectiva geral de apreensão da lógica da evolução cultural, particularmente conforme as obras de Nietzsche. (MAAR, 2002, p.88).

O impasse imobilista de Horkheimer e Adorno refutado por Habermas – pois não dialético segundo essa interpretação – provém justamente da interpretação frankfurtiana da aliança entre razão e dominação. Para Habermas, o contexto histórico-social da primeira geração dos frankfurtianos teria sido o motivo de tal interpretação equivocada. Esse contexto pode ser caracterizado: pela decepção com o rumo autoritário do Estado Soviético marcado pelo stalinismo; a ascensão do nacional-socialismo e a efetivação do holocausto; a administração total da vida nas subseqüentes democracias de massa, cujo pano de fundo reservava a articulação de espantosas forças produtivas em paradoxais forças destrutivas capazes de aniquilar a vida no planeta.

Os três momentos caracterizados acima foram estabelecidos, segundo a interpretação da “Dialética do esclarecimento”, em consonância com os ditames da razão moderna, e não apesar deles: “Com o abandono do pensamento – que, em sua figura coisificada como matemática, máquina, organização, se vinga dos homens dele esquecidos – o esclarecimento abdicou de sua própria realização” (HORKHEIMER; ADORNO, 1991, p.51). Especialmente o último momento, o clima cultural das democracias de massa no pós-segunda guerra, exauria definitivamente os ideais da razão burguesa (segundo a análise frankfurtiana), pois tornava obsoleta a própria crítica marxiana da ideologia – como desvelamento da falsa aparência – elaborada nos moldes da filosofia iluminista.

Horkheimer e Adorno interpretaram que a sociedade total não carecia mais de um discurso mistificador, ou seja, de uma ideologia propriamente dita. “Por isso em ‘Crítica cultural e sociedade’ Adorno diria que atualmente a ideologia é ‘a própria sociedade’ e falso não é o ideológico, mas que a sociedade, ‘copiada’ como sendo integrada, se imponha como efetiva” (MAAR, 2002, p.101); já que, “[...] o não-verdadeiro não é a ideologia em si, mas a sua pretensão de coincidir com a realidade” (ADORNO, 1998, p.23). Permeados pelo gigantesco aparato da indústria cultural, os anseios subjetivos tendiam a coincidir com os condicionamentos objetivos da sociedade, de modo que: “Não há mais ideologia no sentido próprio de falsa consciência, mas somente propaganda a favor do mundo, mediante a sua duplicação e a mentira provocadora, que não pretende ser acreditada, mas que pede o silêncio” (ADORNO, 1998, p.25).

Teria sido esse contexto histórico que fizera com que Horkheimer e Adorno abandonassem os ideais emancipatórios burgueses contidos na racionalidade moderna. Nesse processo tendencial de autodestruição do esclarecimento, os frankfurtianos lançam mão dos autores sombrios da modernidade, Sade e Nietzsche, cujos escritos levam a cabo a gênese (mais do que expor a simples aliança) da razão na dominação. “Horkheimer e Adorno

concebem o esclarecimento como a tentativa fracassada de es-capulir (*ent-springen*) dos poderes do destino. Mas o vazio desesperador da emancipação é a forma pela qual a maldição das potências míticas atinge ainda seus fugitivos” (HABERMAS, 2002, p.164-165). Ou seja, escapar do jugo das forças naturais, através da razão (cuja primeira expressão se afirma por meio do mito) já é domínio, em última instância domínio de si. Essa apreensão negativa da razão é que consistiria o âmago da “negação determinada”: depois de Auschwitz e numa sociedade que coincidia com a ideologia, a última *ratio* do esclarecimento repousaria apenas na denúncia da irracionalidade absoluta que a sociedade é capaz de produzir, afim de que essa não se repita nunca mais.

A radicalidade da crítica de Adorno não poupa sequer sua própria conceitualização da sociedade. Para Habermas, “[...] Adorno sempre se recusou a explicitar diretamente o conteúdo normativo dos conceitos críticos fundamentais. Indicar em que consistem as estruturas que a sociedade total cancela no Eu teria significado, para ele, uma falsa positividade” (HABERMAS, 1983, p. 51-52). Positividade essa que poderia tender ao auxílio da dominação e exploração e, portanto, falsa, à semelhança da recaída no destino mítico. Desdobrar os momentos de verdade da falsa aparência do todo social deveria, sob esse critério radical, ser efetuada com a exposição crítica das promessas não realizadas da sociedade. Em suma, a “negação determinada” de Adorno busca apresentar aquelas possibilidades objetivas de emancipação que ainda não se consumaram.

Habermas partilha dessa interpretação, especialmente nos momentos traumáticos da época do nacional-socialismo vividos pelos frankfurtianos. Porém, discorda que a única opção para a emancipação social do sujeito seria a negação determinada, um equívoco resultante de um monismo, isto é, da “[...] tentativa de conceitualizar o desenvolvimento histórico em termos de uma única dimensão [da razão moderna], a saber, a racionalidade instrumental” (WHITEBOOK, 2008, p.126). O conceito de razão instrumental sumariza-se “[...] com um entendimento calculador que usurpou o lugar da razão” (HABERMAS, 2002, p.170). Joel Whitebook (2008) argumenta que Habermas atribuía validade ao pessimismo frankfurtiano apenas relativamente ao contexto histórico que o gerou. Fora daquele contexto, a crítica paradoxal da razão moderna, sobre seus fundamentos, oferecia grandes perigos ao próprio projeto do esclarecimento. Desse modo, se, para Habermas, “este estado de espírito, esta atitude [de Adorno e Horkheimer] não é mais a nossa” (HABERMAS, 2002, p.153), “[...] ele sustenta que podemos retornar a um nível mais razoável de profundidade, o que significa dizer, mais convencional de teorização” (WHITEBOOK, 2008, P.125-126).

Não que Habermas descarte as reflexões de seus precursores da teoria crítica. Mas sim, de que considera suas conceitualizações muito afetadas por eventualidades histórico-sociais extremamente traumáticas e, destarte, de certa forma datadas historicamente. Entretanto, se por um lado Habermas pondera as contribuições dos frankfurtianos, bem como as razões que os levaram ao impasse pessimista, “Por outro lado, Horkheimer e Adorno não envidaram nenhum esforço na revisão da teoria nos termos da ciência social vigentes, já que o ceticismo perante o conteúdo de verdade dos ideais burgueses pareciam questionar os próprios critérios da crítica da ideologia” (HABERMAS, 2002, p.184-185). Desse modo, eles teriam trilhado um caminho problemático ao se entregarem “[...] a um desenfreado ceticismo perante a razão em vez de ponderar os motivos que permitiam duvidar do próprio ceticismo” (HABERMAS, 2002, p.185). Opção que, de acordo com Habermas, talvez tivesse possibilitado a Horkheimer e Adorno “[...] estabelecer com profundidade os fundamentos normativos da teoria crítica da sociedade, de tal modo que não fossem afetados pela decomposição da cultura burguesa, efetivada a olhos vistos na Alemanha de então” (HABERMAS, 2002, p. 185).

Apontadas as principais discordâncias de Habermas em relação a Adorno e Horkheimer, especialmente de suas posições delineadas na “Dialética do esclarecimento”, restam ainda duas considerações:

A primeira refere-se a um possível ponto de inflexão no pensamento de Habermas (em relação à teoria crítica precedente) que lhe conferiu uma produção intelectual original e bastante rica. Maar (2002, p.90) argumenta que a via habermasiana busca responder a uma aparente ausência de saídas para o prosseguimento de uma teoria crítica da sociedade, recorrendo-se ao artifício de uma “volta atrás” que remonta a um ponto crítico na obra de Hegel, cuja saída estaria “[...] numa revisão do trajeto hegeliano até se atingir a bifurcação em que Hegel abandonara sua versão intersubjetiva de razão – a ser recuperada na racionalidade comunicativa habermasiana – em prol de uma unificação impositiva sob os parâmetros do trabalho” (MAAR, 2002, p.90). Considerando-se que ambos os percursos teóricos compartilham em grande medida dos mesmos referenciais, este seria um possível ponto nodal que diferenciaria as posições maduras de Habermas, de um lado, e de Horkheimer e Adorno, de outro. Para Habermas, a retomada da razão intersubjetiva (intrínseca às estruturas da linguagem e à capacidade de argumentação discursiva), evitaria justamente os entraves do monismo posto na relação sujeito-objeto.

A segunda consideração refere-se ao distanciamento de Habermas dos inquietantes questionamentos do chamado “anti-esclarecimento” (WHITEBOOK, 2008, p.132) ou “contra-

esclarecimento” (HABERMAS, 2002, p.171). Essa segunda consideração também pode ser caracterizada como um ponto de inflexão entre Habermas, de um lado, e Horkheimer-Adorno, de outro – ponto este, de extrema relevância para as intensões dessa pesquisa, como se verá mais adiante. Numa discussão sobre o papel da psicanálise na teoria crítica, Whitebook argumenta que, “Em última instância, Adorno e Freud são figuras do Esclarecimento, mas ao longo do caminho, eles certamente reconheceram os méritos das afirmações do anti-Esclarecimento” (WHITEBOOK, 2008, p.131-132). Por anti-esclarecimento deve-se apontar aqui para a relação de ambos com os escritos de Nietzsche, destacadamente. No caso de Adorno (e também Horkheimer) trata-se de uma recepção da racionalidade fundada inextricavelmente na dominação. Já Freud, apesar de nunca ter-se demonstrado um tributário de Nietzsche, aprofunda e elabora as consequências desse fundamento inconfesso da razão, essencial na psicanálise para caracterização das pulsões e do inconsciente humano – concepções essas, que são basais no arcabouço teórico dos frankfurtianos.

Whitebook argumenta que a apreensão de Freud por Habermas foi a princípio semelhante àquela de Horkheimer e Adorno. Mas, à medida que Habermas estabelecia um percurso intelectual próprio, o referencial psicanalítico perdia importância em relação a seus conteúdos, enquanto firmava-se destacadamente como modelo metodológico (WHITEBOOK, 2008, p.126). Segundo essa concepção o estranhamento do indivíduo diante da sociedade, a ambiguidade afetiva da vida psíquica, perdem espaço para a interpretação de que as patologias (especialmente as sociais) possam ser dirimidas e superadas de acordo com práticas comunicativas que assegurem a participação não coercitiva de seus membros rumo ao consenso. A psicanálise oferece um modelo de ação comunicativa por pautar-se na força do diálogo e da linguagem como principal instrumento de técnica terapêutica. Desse modo, se por um lado Habermas “[...] sentia-se à vontade com Freud, o *Aufklärer* – campeão da racionalidade, da autonomia e da crítica à idolatria” – por outro lado, “[...] ele considerava a ênfase no irracional e a antropologia pessimista de Freud inapropriados” (WHITEBOOK, 2008, p.132). Habermas refuta, ou ao menos torna estéreis, as concepções freudianas mais severas do eterno mal-estar do sujeito em relação à sociedade, inscrito na natureza heterogênea da psique humana, especialmente nas demandas insondáveis do inconsciente; da ambiguidade afetiva da vida psíquica, da inextricável presença de sentimentos agressivos nos seres humanos, etc. Ao contrário de Adorno e Horkheimer, “Com Habermas, Freud perde sua estatura trágica. Deixa de ser o profeta da razão negativa, que recusa todas as sínteses, e se transforma no herói cultural de um mundo regido pela ação comunicativa, que autoriza, num marco consensual, sínteses progressivas” (ROUANET, 1986, p.354).

Assim, a interpretação frankfurtiana de que os ganhos culturais e educacionais possuem sua contrapartida histórica fundada na violência, e de que o único meio de se evitar a barbárie é trazer constantemente essa contradição à baila, perde sua força de interpelação. Por esse viés, não só o contexto histórico de Horkheimer e Adorno sugere uma interpretação através das contingências traumáticas, como também Auschwitz toma contornos de uma ocorrência apenas contingente e, portanto, datada historicamente. Desse modo, o olhar prudente (mais do que pessimista) sobre uma virtual reedição de Auschwitz perde o sentido, já que sua ocorrência não pode mais ser explicada, em última instância, como resultado (em grande medida) do potencial agressivo inextricavelmente inscrito em nosso aparato psíquico (conforme as descobertas de Freud assimiladas por Adorno e Horkheimer). Ou seja, os recursos das ciências sociais eram capazes de explicar o “por que” Auschwitz teria acontecido, mas apenas com a psicanálise – destacadamente, nos posicionamentos nomeados de “pessimismo antropológico” – foi possível explicar “como” os homens se submeteram à lógica do sistema alucinatório do nacional-socialismo. Nesse ponto, reafirma-se que essa pesquisa compartilha da opção teórica de Horkheimer e Adorno.

Porém, permanecem incógnitos os motivos da opção de Habermas em refutar a teoria psicanalítica, destacadamente as posições mais polêmicas citadas. Se tomarmos como referência o pessimismo antropológico expresso em “Totem e tabu” e “O mal-estar na civilização” de Freud – cujas conclusões mais decisivas são partilhadas por Adorno e Horkheimer – Habermas afirma, já em 1968, em “Conhecimento e interesse”:

Nenhuma das teorias do impulso [pulsão; *Trieb*], adiantadas até agora, entretanto, conseguiu tornar mesmo plausível que o pressuposto de uma estrutura de necessidades, sem variação dos seres humanos, seja ao mesmo tempo significativa e empiricamente testável. Através do exemplo o mais proeminente e da teoria do impulso melhor elaborada, a saber, a psicanalítica, pode ser mostrado convincentemente, em minha opinião, que as previsões teóricas, sobre o alcance de variação dos potenciais de impulso agressivo e libidinoso, não são possíveis. (HABERMAS, 1994, p.145)

Especialmente por Habermas se mostrar um exímio conhecedor da teoria freudiana, seu afastamento ressalta ainda mais os contornos particulares que possam ter motivado sua escolha, motivos esses que escapam aos objetivos do presente estudo.

1.4.2. A Teoria da Ação Comunicativa

O interesse de Habermas pelos potenciais da linguagem e da comunicação, como estrutura e categoria de mediação social, está presente desde o início de seu percurso acadêmico (WHITEBOOK, 2008, p.126). Entretanto, apenas no final dos anos 1960 e início dos 1970 é que Habermas começa a desenvolver de modo mais sistemático uma teoria da ação visando a transformação social, percurso que culmina em 1981 com a “Teoria da ação comunicativa”.

Habermas sustenta a hipótese de que as possibilidades de dirimir as patologias sociais, que obstam uma vida digna, repousam na busca da autonomia (de acordo com a tradição do Iluminismo herdada pela teoria crítica da sociedade). Porém, para Habermas, a autonomia “[...] está implícita em cada ato de comunicação linguística” (ROUANET, 1986, p.377) e, portanto, não se reduz ao estágio de desenvolvimento das forças produtivas (ROUANET, 1986, p.310). Desse modo, o conceito de agir comunicativo pode ser sumarizado como o “[...] processo de interação de pelo menos dois sujeitos capazes de linguagem e ação que se relacionam intersubjetivamente tendo como finalidade a busca cooperativa da verdade que gera o consenso” (GOMES, 2007, p.112).

Entretanto, as potencialidades do agir comunicativo possuem uma contrapartida histórico-material assentada nas estruturas normativas da sociedade, que correspondem em certa medida ao estágio de desenvolvimento das forças produtivas, mas, conforme citado acima, não se restringem a essas. Mais adiante veremos, de acordo com Habermas, como as demandas das estruturas normativas da sociedade, e a correspondente necessidade de legitimação, puseram em curso uma tendência universalista que, se por um lado, eleva a complexidade da dominação e exploração, por outro torna persistente a presença das necessidades plurais da sociedade em torno das discussões determinadas pela legitimação.

O ponto de partida para a teoria da ação comunicativa é o conceito de mundo da vida ou mundo vivido (*Lebenswelt*), como “o lugar das relações sociais espontâneas, das certezas pré-reflexivas, dos vínculos que nunca foram postos em dúvida” (ROUANET, 1990, p. 113). A própria aquisição da linguagem, uma experiência partilhada por cada indivíduo da sociedade, teria suas origens ancoradas no mundo da vida. O mundo da vida, além de ponto de origem, seria uma espécie de “pano de fundo” a atuar na retaguarda das ações comunicativas (GOMES, 2007, p.133). Para Habermas (apud GOMES, 2007, p.133) o mundo da vida representa um lugar transcendental de encontro entre falante e ouvinte, onde é possível estabelecer de forma recíproca as pretensões de consenso com o mundo (objetivo, subjetivo e social) na medida em que eles podem criticar e exprimir os fundamentos das

respectivas pretensões de validade, cuja meta indica para a resolução de desentendimentos e à chegada de acordos consensuais.

A contrapartida do mundo da vida é o mundo sistêmico ou mundo do sistema. “Vida” e “sistema” são duas formas distintas, porém inextricáveis e complementares nos processos de interação social. Mas, se o mundo da vida refere-se ao âmbito das relações e vínculos espontâneos e à reprodução simbólica, o mundo sistêmico se manifesta aos sujeitos “[...] como integração funcional, realizada a partir da reprodução material necessária à sobrevivência e à conservação do sistema” (GOMES, 2007, p.140).

O processo de evolução⁷ social torna as estruturas sistêmicas da sociedade – ou seja, o aparato pertencente às esferas institucionalizadas – cada vez mais autônomas em relação àquelas demandas originárias do mundo da vida. Marcadamente na modernidade, o dinheiro e o poder (que Habermas nomeia de *media*) passam a ser “[...] elementos controladores de integração sistêmica”. É a partir do conceito de *media* que “[...] Habermas desenvolve a sua tese sobre a colonização do mundo da vida pelo mundo sistêmico” (GOMES, 2007, p.39). Esse processo de colonização se expressa na crescente absorção da esfera espontânea e simbólica da socialização ao âmbito da normatividade posta nos contextos funcionais da sociedade que, para Habermas, seriam resultado dos seguintes processos de transformação social:

1º) de uma cientifização da prática profissional; 2º) expansão do setor de serviços de que mais e mais interações são submetidas a uma forma de mercadoria; 3º) regularização administrativa e legalização de áreas de intercurso político e social previamente regulado de modo informal; 4º) comercialização da cultura e da política, e, enfim, processos cientifizantes e psicologizantes de educação das crianças. (HABERMAS, 1994, p.104)

A colonização do mundo da vida pelo mundo sistêmico sintetiza, parcialmente, o conceito de indústria cultural, especialmente nos aspectos acima elencados por Habermas da subsunção das interações sociais à forma mercadoria, da comercialização da cultura e educação e, de modo geral, da reunificação de trabalho e tempo livre sob a égide do trabalho abstrato e da forma mercadoria. As consequências dessa sistematização racional, das esferas simbólicas e espontâneas da interação social, seriam manifestadas como crises de consenso, onde se revelariam “[...] o desequilíbrio e a barbárie estabelecida no mundo [...] num processo

⁷ “Quando falamos de evolução, entendemos na realidade processos cumulativos nos quais se torna reconhecível uma direção” (HABERMAS, 1983, p.122). Portanto, evolução não deve ser confundida com a ideia de progresso nem com uma teleologia da história.

de reducionismo da razão, na medida em que esta passa a ser restringida à sua dimensão instrumental” (GOMES, 2007, p.36-37).

Portanto, a colonização do mundo da vida pelo sistêmico estaria, para Habermas, na origem das principais patologias sociais da modernidade, obstando as potencialidades de uma vida digna, justamente ao inviabilizar “[...] a possibilidade do reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade que formam argumentativamente os consensos” (GOMES, 2007, p.35-36). Ressalta-se que o conceito de mundo da vida é de grande importância nessa pesquisa, já que o elo entre esse estudo e o pensamento de Habermas é a “colonização do mundo da vida” pelo “sistêmico”, e as potencialidades de emancipação a partir das urgências do mundo da vida, as contingências que o cerceiam, e as possibilidades de consenso entre seus participantes.

1.4.3. Ação comunicativa, Estado de bem-estar social e o problema da legitimação

Apesar de não expor nomeadamente, muito do otimismo de Habermas parece assentar-se nos rumos tomados pela organização social no pós-segunda guerra mundial, especialmente nos Estados Unidos e Europa ocidental, com a consolidação do Estado de bem-estar social nas democracias de massa. Entre o impasse da dialética do esclarecimento e suas reservas ante a opção revolucionária, Habermas teria buscado um caminho de “reformismo radical” (ROUANET, 1986, p.353; WHITEBOOK, 2008, p.125) para atingir a meta que permeou toda sua carreira: a de “[...] impedir o retorno da loucura que havia tomado a Alemanha [do nacional-socialismo]”, tendo sido essa meta não apenas uma preocupação, mas “[...] na verdade, uma obsessão” de Habermas (WHITEBOOK, 2008, p.125).

As necessidades de legitimação sociopolíticas, demandadas pelo gigantesco aparato tecnocientífico, exigia a presença de um Estado social forte o bastante para dirimir as contradições postas entre as relações de produção e a elevação constante e acelerada das forças produtivas. Habermas não nega o avanço da sociedade administrada para quase todas as esferas da vida; ou, conforme suas expressões, a colonização do mundo da vida pelo mundo do sistema. Entretanto, consegue entrever nesse movimento dialético da sociedade, o surgimento e a consolidação de novas demandas orientadas por questões de saber prático-moral, e a correspondente institucionalização de tais espaços de discussão nos aparatos de Estado. É, portanto, consubstanciado pelas demandas do Estado de bem-estar social que repousaria o “reformismo radical” de Habermas.

Objetivamente, o *welfare state* já apresenta condições capazes de eliminar determinadas carências materiais seculares (elevação na produção de alimentos, cura de

doenças, etc.), bem como eliminar ou reparar danos provocados pela própria socialização capitalista (regulamentação do trabalho e do uso dos recursos ambientais, por exemplo). Além do mais, para Habermas, a evolução social não ocorre apenas com o avanço das forças produtivas. Juntamente com o pensamento objetivante, o saber técnico e organizativo, o agir instrumental e estratégico – que sumariamente caracterizam as forças produtivas –, emergiram também novos processos de aprendizagem delineados pela dimensão da moral, do saber prático, do agir comunicativo e da regulamentação consensual, os quais caracterizariam novas relações de produção compatíveis com o emprego das tais “novas forças produtivas” (HABERMAS, 1983, p.13-14). A dinâmica de desenvolvimento da sociedade se traduziria com a mutação das estruturas normativas, dependente tanto dos desafios inscritos nos problemas sistêmicos e economicamente condicionantes, quanto pelos processos de aprendizagem que representam a resposta a tais desafios. “Em outras palavras: a cultura permanece um fenômeno superestrutural, embora na passagem para novos níveis de desenvolvimento ela pareça ter um papel mais preeminente do que o que supuseram até agora muitos marxistas” (HABERMAS, 1983, p.14).

Habermas argumenta que se tomarmos a perspectiva dos processos de aprendizagem (não apenas como saber tecnicamente valorizável), mas principalmente no que tange à consciência prático-moral, “[...] poderemos afirmar que há estágios de desenvolvimento tanto para as forças produtivas quanto para as formas de integração social” (HABERMAS, 1983, p.144). Uma interpretação não mutilada de Marx deve justamente considerar o processo de produção e reprodução material da vida como uma “[...] *mediação* e não pode ser assumido em sua imediatez, por ser também ele uma realização histórica. A *forma social* em que a produção social se desenvolve também precisa ser examinada a partir da estrutura social da produção” (MAAR, 2002, p.92), como parece ser a opção adotada por Habermas.

Desse modo, se nas contingências das estruturas normativas da sociedade expressam-se o processo de colonização do mundo da vida pelo sistêmico, por outro lado, tais estruturas são também o espaço *par excellence* onde o agir comunicativo pode dirimir as patologias sociais, pois as estruturas de poder sistêmico são compelidas a discutir as demandas sociais para alcançar a legitimação que garanta a própria continuidade do sistema.

Para discutirmos o problema de legitimação colocado por Habermas, prosseguimos com uma definição de legitimidade ou legitimação dos sistemas sociopolíticos: “Legitimidade significa que há bons argumentos para que um ordenamento político seja reconhecido como justo e equânime; um ordenamento legítimo merece reconhecimento. *Legitimidade significa*

que um ordenamento político é digno de ser reconhecido” (HABERMAS, 1983, p.219-220, grifos do autor).

Em todas as formações sociais a coesão e a ordem, demandadas pelo grupo em questão, necessitou sempre da aceitação, por parte dos sujeitos, das normas coletivas implícita ou explicitamente postas. A sujeição à regra coletiva necessitava de justificação, que poderia ser a sujeição hierárquica da ordem parental (internalizada na forma do desenvolvimento ontogenético do aparato psíquico), no caso das sociedades primitivas, até a sujeição ao poder estabelecido nas grandes civilizações antigas – o poder nomeadamente personificado na classe sacerdotal, militar ou no monarca (fundado em estruturas normativas de interação social). Diferentemente das sociedades primitivas, cuja estrutura social assentava-se na hierarquia familiar, a complexidade estabelecida no ordenamento social das civilizações antigas (ou sociedades tradicionais), exigia um processo de legitimação concomitante às justificativas que sustentavam o ordenamento hierárquico (quer fosse monárquico, da classe sacerdotal ou militar). Em suma, a congruência social apenas seria possível se juntamente com as justificativas do poder estabelecido houvesse uma visão de mundo (comumente através de interpretações míticas ou teológicas) habilitada a legitimar a classe detentora do poder. Somente através de um discurso capaz de promover um consenso geral – ou seja, uma visão de mundo partilhada por todos os membros da sociedade – poderia dar-se a legitimidade aos detentores do poder.

A consolidação da racionalidade moderna corresponde ao surgimento do Estado moderno: uma razão desatrelada dos fundamentos mítico-religiosos, portanto laica, com tendências universalistas irreversíveis. Para Habermas, tal tendência à universalização não pode ser explicada somente em função das demandas oriundas da base material da sociedade, ou seja, como simples reflexo do modo de produção da sociedade, conforme uma interpretação materialista-histórica reduzida. A tendência à universalização estaria já na própria estrutura da linguagem, desdobrada pelos enunciados da razão moderna. Não que somente na modernidade a humanidade tenha experimentado as potencialidades de consenso intersubjetivo através da estrutura lingüística. Porém, Habermas argumenta que foi no contexto geral desse período histórico – com a convergência das demandas sociais, o estágio das forças produtivas e a estrutura da linguagem – que as tendências à universalização tornar-se-iam irreversíveis.

O Estado moderno, portanto, ainda necessitava de justificativas que lhe fornecessem legitimação. Essas, entretanto, deixavam cada vez mais de ser pautadas nas justificativas teológicas e mitológicas, e gradativamente passavam a ser visões de mundo laicizadas: a ideia

de nação, povo, cuja consubstanciação se dava no território. O discurso ideológico forneceu, nessa fase de consolidação do modo capitalista e do Estado moderno, a legitimação capaz de promover a mobilização coletiva em torno de objetivos comuns. A ideologia teve a força agregadora de uma visão de mundo partilhada subjetivamente ao redor da justificativa laica e pseudorracional do conceito de povo e nação, cuja classificação se assentava em torno das características culturais, especialmente definidas pela língua.

O ordenamento social do modo capitalista de produção demandava uma estrutura concomitante que poderia apenas ser suprida pelo Estado, num conjunto de Estados-nação que, apesar de concorrentes entre si, deviam sua existência ao reconhecimento recíproco. Além disso, a consolidação das relações capitalistas exigia uma normatividade social específica que foi concatenada no *laissez faire*. Assim, apesar das intenções da filosofia das Luzes, foi somente na fase do capitalismo liberal que se inaugurou a “[...] força comprometedora aos sistemas valorativos estritamente universais, pois a troca econômica tinha de ser regulada universalmente e a troca de equivalentes prova uma ideologia básica efetiva para liberar o Estado do modo tradicionalista de justificação” (HABERMAS, 1994, p.113).

Em contrapartida, se nas sociedades tradicionais a dominação tinha um caráter diretamente político, pois preenchida com visões de mundo justificadoras da dominação, no capitalismo, especialmente na fase liberal, a dominação ocorre na esfera apolítica do mercado, tornando-a invisível, pois no mercado, “[...] a única autoridade percebida como tal é a das leis econômicas, que ao mesmo tempo asseguram o funcionamento (politicamente neutro) da economia e distribuem o produto social de acordo com o princípio da troca de equivalentes” (ROUANET, 1986, p.274).

Os processos de crise capitalista levaram ao esgotamento do capitalismo liberal, e ao conseqüente esgotamento da ideologia do *laissez faire* que perde a força de legitimação do sistema sociopolítico. Instala-se então a fase monopolista onde a lógica da acumulação capitalista passa a ser cada vez mais comandada pelas ações de Estado, que se faz presente desde os requisitos básicos de formação, passando pelo investimento em tecnologia e inovação científica, questões de saúde e previdência social e amainando os efeitos colaterais das falhas funcionais do capitalismo. Em suma – e a despeito das lutas e conquistas sociais do capitalismo monopolista (principalmente sua versão de bem-estar social) –, o controle do Estado sobre a economia poderia sintetizar-se numa única função: a de evitar as crises cíclicas do capitalismo. Nessa fase transitória, do capitalismo liberal para o monopolista, as crises socioeconômicas foram terreno fértil para o ressurgimento de ideologias que se encontravam

em relativo estado de latência. A ideologia pseudocientífica de “povo” atinge os píncaros através das caracterizações naturalistas de raça, levadas ao extremo pelo nacional-socialismo.

As sociedades tradicionais e o capitalismo defrontaram-se com o mesmo problema de “[...] legitimar um sistema de dominação caracterizado pela apropriação privada do excedente e pela distribuição desigual da riqueza”. Como se viu acima, nas sociedades tradicionais a legitimação se deu com o uso de ideologias que reconheciam o sistema de dominação e o justificavam, enquanto que o capitalismo, nas versões liberal e monopolista, “[...] tenta resolver o problema negando, ideologicamente, a realidade da dominação” (ROUANET, 1986, p.283).

Mas, é com a ascensão e consolidação do chamado *welfare state* – que desloca mais uma vez a questão da legitimação – que se instaura aquilo que Habermas chama de “crise de legitimação do capitalismo tardio”. Se por um lado o Estado burguês perdera a capacidade de legitimação pela via ideológica pura da “[...] força integrativa da consciência nacional [...]” (enfraquecida após as catastróficas experiências fascistas), por outro lado, permanecia ainda sua tarefa de “[...] refrear os conflitos inerentes ao sistema econômico [...]”, conflitos que, na democracia formal representativa, devem ser inseridos “[...] no sistema político, enquanto luta institucionalizada pela distribuição. Onde isso teve sucesso, O Estado moderno assumiu uma das formas desenvolvidas da democracia de massa no Estado social” (HABERMAS, 1983, p.233-234).

Habermas refuta uma interpretação “economística” ao referir-se a relações de produção. Ele reconhece que a economia (como subsistema do mundo sistêmico) possa ter assumido a primazia funcional e a condução da evolução social nas sociedades modernas. Porém, Habermas argumenta que a economia é primeiramente estabelecida por seus princípios organizacionais, que justamente seriam “[...] regulamentações altamente abstratas que definem alcances de possibilidades” (HABERMAS, 1994, p.29). Desse modo, não é apenas a discussão em torno da distribuição material em que se assenta a questão da legitimação. Essa reside especialmente na relação de cliente dos serviços públicos que se estabelece entre os membros da sociedade e o Estado, relação que é pautada pelos valores de uso de tais serviços (não em último, o da produção de conhecimento e a produção simbólica da sociedade).

Habermas, entretanto, não é conduzido por uma interpretação ingênua de que a sociedade capitalista tardia mover-se-ia agora por imperativos fundados nos valores de uso: “Não se discute aqui alguma misteriosa dimensão; a necessidade de legitimação emerge de condições funcionais evidentes de um sistema administrativo que preenche os hiatos

funcionais de mercado” (HABERMAS, 1994, p.77). As políticas distributivas e de serviços sociais, bem como os mecanismos de regulação econômica de mobilização conjunta de trabalho e consumo em massa, fundamentados por medidas anticíclicas de crise, resumem as políticas keynesiano-fordistas, cuja meta é a manutenção do capitalismo.

Não obstante sua clareza, Habermas não se deixa apanhar por esse imperativo genérico de manutenção capitalista ao interpretar os novos problemas de legitimação, “[...] na medida em que não podem ser resolvidos sem levar em consideração a satisfação das necessidades legítimas – isto é, a distribuição dos valores de uso – enquanto os interesses da realização de capital proíbem precisamente essa consideração” (HABERMAS, 1994, p.78). Nessa contradição está delineada a crise de legitimação do capitalismo tardio.

Mas, o Estado social, ao mediar essa contradição, deve levar em conta a dinâmica social – engendrada em grande medida pela própria dinâmica capitalista –, de que os valores de uso e as necessidades que lhes correspondem não são estáticas e, portanto, sua definição torna-se extremamente complexa. Dinamismo que se observa também nos consensos sociais que adquirem crescentemente o aspecto de acordos provisórios. O consenso mediado pelo Estado não se trata apenas de recompensa das benesses coletivas para aqueles que se sujeitam às imposições sistêmicas; o que se poderia auferir a partir dos serviços sociais básicos como habitação, saúde e previdência social. “Uma crise de legitimação surge assim que as demandas por tais recompensas, cresçam mais rápidas do que a quantidade disponível de valor, **ou quando cresçam expectativas que não podem ser satisfeitas com tais recompensas**” (HABERMAS, 1994, p.96, grifos nossos). A resolução consensual assenta-se nas próprias necessidades objetivas do capitalismo tardio, cujo estágio de desenvolvimento das forças produtivas requer uma participação não coercitiva (e não excludente) e, conseqüentemente, bastante ativa dos membros da sociedade. Isso se dá tanto na esfera da produção – com uma força de trabalho apta aos conhecimentos científico-tecnológicos requeridos –, quanto na esfera da circulação de mercadorias – com consumidores capazes e dispostos a partilhar da produção social (material e simbólica).

Por “força de trabalho” não se resume aqui apenas o assim chamado proletariado. Inclui-se, especialmente, a “mão-de-obra” altamente especializada de cientistas e pesquisadores profissionais, empreendedores, entes da produção cultural, etc. Para citar apenas um exemplo da complexidade das necessidades objetivas do capitalismo atual, o trabalho no campo hoje requer que operadores de certas máquinas agrícolas possuam conhecimentos que os habilite a executar tarefas com comandos eletrônicos e sistemas de coordenadas geográficas, extremamente precisos. A contrapartida da habilidade manual e

força braçal, outrora requeridas, é o domínio, ou ao menos a familiarização, do conhecimento científico-tecnológico. É paradoxal nesses sistemas que, apesar de sua relativa facilidade de operação, devam sua existência justamente a conhecimentos científicos altamente abstratos e complexos que portam em si.

Como se viu acima, Rouanet (1986, p.283) argumenta (em conformidade com a interpretação de Habermas) que a partir da etapa liberal do capitalismo, a dominação se oculta ainda mais, pois a legitimação é efetuada a partir da esfera apolítica do mercado, ideologicamente apoiada na troca de equivalentes (especificamente, da força de trabalho pelo seu suposto equivalente, o salário), regida por leis coercitivas e ao mesmo tempo naturais e justas (na aparência), por serem baseadas na reciprocidade. Rouanet (1986, p.283) prossegue argumentando que na etapa monopolista o “véu do valor” fora já removido pela crítica à economia política de Marx, donde poderia resultar a exposição das estruturas de dominação. Isso não ocorre, pois entra em cena aquilo que Marcuse chama de “véu tecnológico”, que impede a revelação das estruturas de dominação ao substituir o automatismo de mercado pelo automatismo do progresso técnico.

Assim, adentrou-se num processo de ocultamento radical das estruturas de dominação que remove, junto com as estruturas de poder, as categorias pelas quais seria possível pensar projetos de organização social fundados em critérios não instrumentais – a crítica à ideologia (*Ideologiekritik*) estaria esgotada. De certo modo, esse seria o impasse “unidimensional” partilhado por Adorno, Horkheimer, Marcuse e também Habermas. A diferença, segundo Rouanet, é que Habermas considera que a crítica à ideologia atualmente “[...] não consiste simplesmente em trazer à tona interesses de classe suprimidos e dissimulados pelas legitimações hegemônicas [...]”, aspecto da crítica que se teria esgotado historicamente tornando-a inócua, e por esse motivo abandonada pelos frankfurtianos. Mas sim, a *Ideologiekritik* consistiria essencialmente “[...] em recuperar um dos interesses fundamentais da espécie, soterrados por uma consciência tecnocrática que nega a existência desse interesse” (ROUANET, 1986, p.283).

O interesse fundamental da espécie seria a própria vida, uma vida digna de ser vivida. A luta contra a ideologia tecnocrática estaria na “[...] reprodução da existência sob condições [...] da preservação e ampliação da intersubjetividade simbolicamente mediatizada [uma das características antropológicas fundamentais], num contexto de comunicação livre de violência”; e, portanto, para além do controle técnico e do comportamento adaptado (ROUANET, 1986, p.283-284).

Assim, se Habermas por um lado se aproxima das conclusões mais pessimistas dos frankfurtianos, ao detectar que a dominação no capitalismo tardio se apropria até da intersubjetividade simbolicamente mediatizada, por outro lado, vê justamente nesse avanço mais recente das estruturas de poder, a oportunidade para um ordenamento qualitativamente diverso rumo à emancipação. É nesse sentido que Habermas afirma em “Técnica e ciência como ideologia”, que a reflexão demandada pela nova ideologia (a tecnocrática) “[...] deve retroceder, além de interesses específicos de classe, historicamente constituídos, até encontrar os interesses fundamentais da humanidade como tal, em seu processo de autoformação” (HABERMAS, apud ROUANET, 1986, p.284).

“O fim das ideologias não significaria, assim, o fim da exigência de justificação, e sim o ingresso numa fase de problematização permanente” (ROUANET, 1986, p.307). É aí que se abre a possibilidade de retomada do consenso intersubjetivo, pois se, por um lado, a colonização do mundo da vida pelo sistêmico dificulta sobremaneira as possibilidades de consenso a partir do agir comunicativo e das demandas práticas da vida, por outro, o mundo “desencantado” sob a égide da sociedade administrada, do domínio da racionalidade instrumental, apenas pode justificar-se em termos lógicos e universalistas. *Modus operandi* segundo o qual as estruturas sistêmicas de poder necessitam, inexoravelmente, buscar as legitimações que resguardem sua continuidade nos padrões atuais do capitalismo tardio. *Modus operandi* universalista que fortalece as possibilidades emancipatórias do agir comunicativo, presente nas estruturas da linguagem; e não mais nas justificativas, em última instância, excludentes e restritivas da ideologia, como mistificação que tendia a dissimular as instâncias de poder. É como se as instâncias de dominação ao apropriarem-se do âmago das estruturas da linguagem (talvez o último bastião do sujeito) se tornassem reféns das forças que buscaram subjugar – diga-se: as pretensões de validade universal dos participantes da comunicação.

1.4.4. Habermas e a questão do autoesgotamento sistêmico do capitalismo

A tese do fim da ideologia, ou melhor dizendo, o emaranhamento de sua versão tecnocrática no mundo da vida até o ponto onde não é mais possível reconhecer a dominação, têm como pano de fundo o capitalismo tardio, que, dependendo do contexto ou de quem o nomeia, pode ser também chamado de Estado de bem-estar social, *welfare state*, pós-capitalismo, sociedade industrial, sociedade pós-industrial, capitalismo regulado, organizado, avançado, etc. O certo é que tanto uma posição, digamos, mais ortodoxa da teoria crítica que resulta num impasse pessimista, quanto a opção habermasiana de desenvolver

programaticamente uma teoria da ação social centrada na linguagem, parecem partilhar da mesma visão de uma sociedade administrada.

Aparadas as arestas, a diferença mais marcante entre as duas concepções seria que a posição pessimista da teoria crítica buscaria denunciar e compreender as consequências deletérias desse processo, enquanto Habermas busca ressaltar as brechas do mundo sistêmico e os aspectos progressivos dialeticamente emaranhados na modernidade tardia, onde, de forma programática, seria possível desdobrar os potenciais relacionados ao mundo da vida, e desse modo dirimir ou superar as patologias sociais.

Tanto a opção habermasiana quanto a ortodoxia da teoria crítica incorreriam no mesmo equívoco: de que o Estado de bem-estar social representaria uma espécie de sistema autorregenerante a perpetuar-se *ad eternum* – a última e infundável fase do capitalismo monopolista, agora eternizado porque abolira todas as contradições, especialmente aquelas estruturais que apontariam tendencialmente para o esgotamento sistêmico. Assim, de modo bastante esquemático para fins expositivos, poderíamos caracterizar as duas interpretações: segundo a concepção de Habermas, seria o campo propício e irreversível para a realização das potencialidades emancipatórias da ação comunicativa; para a “ortodoxia” da teoria crítica, ao contrário, o solo fértil para a dominação total da sociedade administrada, processo que indica como ponto evolutivo final, em última instância, a implosão da sociedade.

Mas, se de fato entramos “[...] numa fase de problematização permanente” (ROUANET, 1986, p.307) com o fim das ideologias, torna-se ainda mais urgente que estejamos atentos às transformações sociais oriundas da esfera econômica (quer essa seja entendida como o principal fundamento social ou como subsistema do mundo sistêmico). Tanto a negação determinada quanto a ação comunicativa, correm o mesmo risco de falhar em seus objetivos, ao tratar a esfera econômica como se fosse um *continuum* histórico capitaneado pelo capitalismo monopolista – entendido como sistema monolítico em relação a suas estruturas. Entretanto, não se trata simplesmente de um problema de abordagem teórica. As transformações recentes do capitalismo, o enfraquecimento do Estado de bem-estar social e sua relação com os processos de crise econômica desde o final dos anos 1960, colocam novas dificuldades sobre aquelas análises que tiveram como pano de fundo as interpretações sobre o capitalismo monopolista.

É comum ver entre os teóricos críticos mais obstinados no pessimismo de Adorno e Horkheimer, a opção de manterem-se afastados das discussões econômicas, pois, nos “cânones” da teoria crítica da sociedade estaria “sentenciado” que apenas no âmbito da cultura seria possível desdobrar negativamente alguma possibilidade de emancipação. Porém,

apesar da aparência de estabilidade estrutural do capitalismo monopolista de seu tempo, Adorno e Horkheimer nunca deixaram de considerar a hipótese de esgotamento sistêmico do modo capitalista de produção (ou ao menos considerar suas tendências ao esgotamento). Marcuse também tinha uma compreensão semelhante a esse respeito. Mas, e quanto a Habermas?

Ao contrário de muitos pensadores “pessimistas” da teoria crítica (referenciados em Adorno e Horkheimer), Habermas, ao que pese seu relativo otimismo, manteve em seu horizonte de investigação as análises mais sombrias de Marx que apontam para o esgotamento do modo capitalista. Quando se fala nas análises de Marx, não se quer referir a qualquer teleologia da história, ou à capacidade de fazer previsões catastróficas, mas sim, em que medida o dinamismo capitalista (incluindo-se suas tendências ao esgotamento) coloca novos problemas nas questões sociais.

Um equívoco comum, derivado dessa interpretação, pode ser exemplificado com os trabalhos sociológicos (não apenas os referenciados na teoria crítica) que parecem reproduzir a informação oficial veiculada nos telejornais: a de que a nova fonte da riqueza social estaria no chamado setor de serviços. Nesse sentido, Habermas chega a considerar a mudança estrutural na esfera do trabalho, e aponta até a insuficiência da teoria do valor para interpretar a dinâmica socioeconômica resultante de tal transformação. Entretanto, logo pondera: “[...] é uma questão empírica se a nova forma de produção de mais valia pode compensar a queda tendencial na taxa de lucro, isto é, se pode operar contra crises econômicas” (HABERMAS, 1994, p.76).

Habermas mostra conhecer com bastante clareza “a queda tendencial da taxa de lucro”, conforme as interpretações de Marx, cuja síntese pode ser assim exposta: na substituição de trabalho vivo (capital variável) por trabalho morto (capital constante), como consequência da inexorável busca por elevação da produtividade, encontra-se a diminuição da mais valia quando reportada ao capital total e, portanto, “[...] o impulso enfraquecedor na continuação do processo de acumulação” (HABERMAS, 1994, p.44).

Assim, se por um lado, no capitalismo avançado, o Estado é concebido “[...] não enquanto um órgão cego no processo de realização, e sim como um potente capitalista coletivo que torna a acumulação do capital a substância do planejamento político” (HABERMAS, 1994, p.63), por outro lado, enquanto a lei do valor for determinante para a tendência de crise – “[...] isto é, a assimetria estruturalmente necessária na troca de trabalho assalariado por capital – **a atividade do Estado não pode compensar a tendência de queda da taxa de lucro.** Pode, no melhor dos casos, mediá-la, isto é, consumá-la por meios

políticos” (HABERMAS, 1994, p.63, grifos nossos). Corroborando essa interpretação, observa-se atualmente que o Estado tem conseguido consumir as crises por meios políticos de forma cada vez mais precária e provisória – como se verifica a partir da crise de financiamento que assola os países da União Europeia e também os Estados Unidos, ainda como reflexo da crise imobiliária de 2008.

Como se disse anteriormente, a teoria da ação comunicativa parece assentar-se, em grande medida, nas possibilidades concretizadas pelo Estado de bem-estar social, e especialmente, por conta dos problemas de legitimação que deles emergem. A busca pelo consenso torna-se uma necessidade para a manutenção do próprio sistema que, então, passa a experimentar uma fase de problematização constante. Entretanto, como se observou, Habermas não se deixa reduzir às potencialidades do *welfare state*. Ele já mostrava com precisão a possibilidade de solavancos na pacificação aparente do capitalismo avançado. Isso, diga-se de passagem, já em 1973 na obra “A crise de legitimação do capitalismo tardio”, quando não havia ainda no horizonte a expectativa de que o sistema capitalista passaria por tantas turbulências.

1.4.5. Síntese conclusiva

Diante do que foi exposto até aqui, pode-se afirmar que a teoria da ação comunicativa está muito longe de ser um desvario idealista, e que essa oferece uma contribuição muito importante para o enfrentamento dos problemas sociais dinamicamente transformados. A fase de problematização constante, que Habermas constata haver-mos adentrado, requer que questionemos até aquelas condições estruturais que já eram consideradas ponto passivo – como parece ser o caso do capitalismo tardio, para uma parcela importante da teoria crítica na atualidade.

Mesmo que não pudéssemos saber muito mais hoje que o sugerido pelo meu esboço de argumentação [sobre as possibilidades de emancipação na crise de legitimação do capitalismo tardio], e isto é bastante pouco, esta circunstância não desencoraja as tentativas críticas de expor os limites de depressão do capitalismo avançado a testes conspícuos; e certamente não paralisaria a decisão de assumir a luta contra a estabilização de um sistema social, parecido com a natureza, *por cima* das cabeças dos seus cidadãos, isto é, ao preço da dignidade humana velha europeia. Assim seja! (HABERMAS, 1994, p.178-179, grifos do autor)

Com as devidas considerações sobre os condicionamentos objetivos da sociedade (conforme o caminho trilhado por Habermas), a teoria da ação comunicativa pode ser bastante produtiva ao rever o falso universalismo de valores da sociedade burguesa, onde a *pursuit of*

happiness significaria ao invés de, *e. g.*, acumular objetos materiais dos quais se possa dispor privadamente – de acordo com a felicidade sugerida pela indústria cultural – , “[...] produzir relações sociais nas quais reine a reciprocidade e onde a satisfação não signifique mais o triunfo de um sobre as necessidades reprimidas do outro” (HABERMAS, 1983, p.238-239).

Frente às questões que foram abordadas, emergem, para o tema dessa pesquisa, dois movimentos contraditórios que expressam também, de modo amplo, dois aspectos basilares da educação: “a adaptação do ser humano à realidade e a ação emancipatória que se estabelece como crítica aos processos de autoconservação” (GOMES, 2007, p.113). Esse desafio da educação está no cerne do problema da formação (*Bildung*), que repousa justamente na busca pela autonomia. Nesse desafio reside a tarefa da educação “[...] que deve orientar-se pela contenção e reversão do processo de colonização do mundo da vida, através da ampliação das condições que permitem o uso comunicativo da linguagem fundamentado na possibilidade do consenso a ser alcançado argumentativamente” (GOMES, 2007, p.116).

Se, conforme interpretado aqui, muito das expectativas depositadas na teoria da ação comunicativa se assentam nas condições estruturais e nas necessidades de legitimação do capitalismo tardio, e de que Habermas tinha dimensão da fragilidade objetiva da economia capitalista (de acordo com as reflexões de Marx), resta saber então, qual seria a interpretação de Habermas do momento atual da crise do capitalismo. E se, de fato, essa crise reforça a tese de um esgotamento sistêmico da sociedade produtora de mercadorias (ao menos como tendência), qual seria o lugar de sua teoria da ação comunicativa?

A propósito dessa indagação, em 2012 foi publicada no Brasil uma obra que pode lançar alguma luz à questão acima, conforme o debate aqui exposto. Trata-se do, até então, livro mais recente de Habermas (2012), cuja edição original surgiu na Alemanha em 2011. No que tange às discussões apresentadas no presente estudo, dois pontos merecem destaque.

O primeiro deles refere-se aos aspectos mais abrangentes de seu percurso teórico. Alessandro Pinzani, que prefacia a referida obra, aponta para uma mudança importante no pensamento de Habermas que o aproxima “[...] daqueles defensores de teorias normativas da justiça por ele rechaçadas anteriormente” (PINZANI, 2012, p.XXX). Segundo a interpretação de Pinzani, o atual posicionamento teórico de Habermas caracterizar-se-ia, mais precisamente:

[...] pelo apelo à igual dignidade de cada um, que se impõe com uma força superior a qualquer outro tipo de argumento (dignidade, portanto, que é definida independentemente de qualquer referência ao consenso entre os concernidos, ao princípio do discurso ou às regras do discurso). (PINZANI, 2012, P.XXX)

Ou seja, Habermas amplia o horizonte para a busca pela emancipação, de uma concepção consensual jurídica de direitos humanos, para uma concepção mais abrangente de direitos assentada no princípio moral da dignidade humana – nas palavras de Habermas, do vínculo entre o “[...] conceito sistemático de direitos humanos com o conceito genealógico de dignidade humana” (HABERMAS, 2012, p.5).

O segundo ponto refere-se à hipótese central e ao objetivo geral desse estudo. Em entrevista concedida ao semanário alemão “*Die Zeit*”⁸ em 2008, após ser indagado se a crise econômica global tratar-se-ia de uma “crise de legitimação do capitalismo”, Habermas afirma:

Desde 1989, 1990, não há mais nenhum escape do universo do capitalismo; trata-se apenas de uma civilização e de uma domesticação da dinâmica capitalista a partir de dentro. Já durante a época do pós-guerra, a União Soviética não representava nenhuma alternativa para a massa de esquerda da Europa Ocidental. Por isso eu falei, em 1973, de problemas de legitimação “no interior” do capitalismo. E novamente, dependendo do contexto nacional mais ou menos urgente, eles estão na ordem do dia. (HABERMAS, 2012, p.112)

Constata-se que Habermas indica convergências entre as causas da crise atual com seu diagnóstico de 1973 (HABERMAS, 1994), reforçando sua interpretação de que a origem está na própria dinâmica interna do capitalismo.

Entendendo-se que se a tese de esgotamento tendencial do capitalismo estiver correta, os problemas de legitimação se encontrem num nível ainda mais profundo daquela “[...] fase de problematização permanente” (ROUANET, 1986, p.307), o que, além de não invalidar a teoria da ação comunicativa, suscita ainda mais a emergência de práticas consensuais. Consenso, não no sentido de conformismo, mas de luta que busque constantemente a consciência das estruturas da sociedade, bem como suas possibilidades e limites, e que esteja aberta para novas interpretações e acordos, mesmo que temporários, na busca por uma vida digna de ser vivida.

⁸ Entrevista publicada em 06 de novembro de 2008 – portanto, logo após o início da crise imobiliária norte-americana, estopim da crise global atual – com o sugestivo título “Depois da bancarrota” (*Nach dem Bankrott*).

1.5. Exposição geral

O que se pretendeu nessa seção foi esboçar, através de críticas do conceito de indústria cultural, ou de críticas dirigidas a certas interpretações de Adorno e Horkheimer (no caso de Habermas e Saviani), uma espécie de teste de validade histórico-epistemológico do conceito. Ao mesmo tempo, tal esforço buscou um delineamento mais preciso do conceito diante do contexto sociocultural na atualidade, de acordo com os interesses dessa pesquisa.

O conceito de indústria cultural é apreendido nesse estudo no contexto de sua formulação na “Dialética do esclarecimento”, evitando-se assim o uso da expressão num sentido genérico que remeta à cultura industrialmente produzida, por exemplo. Desse modo, busca-se evitar o uso fetichista do conceito de indústria cultural, conforme a provocativa percepção de Eco, e à semelhança do que Horkheimer e Adorno denominaram de mentalidade do *ticket*. Em nosso caso, renuncia-se a uma espécie de conformismo às avessas, uma saída fácil de rejeitar *a priori* determinadas expressões culturais (em especial aquelas produzidas pelos meios massivos de comunicação), o que resultaria num “pessimista conformado”, igualmente estéril no que toca à emancipação social.

Indústria cultural não é sinônimo de cultura de massa. Muito pelo contrário. O conceito busca explicar as relações causais que a generalidade “massa” oculta. Em última instância, a cultura de massa é a manifestação mais aparente da indústria cultural. Desse modo busca-se escapar da interpretação equivocada de que o cerne da crítica, contida no conceito de indústria cultural, seria um pessimismo contra a massificação da cultura por conta dos meios industriais de produção e divulgação. Adorno e Horkheimer não lamentavam a degradação da cultura somente por conta dela ter-se tornado homogênea e pobre em experiências, ao seguir as contingências da industrialização. O conceito busca abarcar a totalidade do processo de dominação social onde a realidade torna-se a própria confirmação ideológica, e as massas participam ativamente do processo de seu autoengodo. Portanto, o objeto das reflexões da teoria crítica não é a cultura, a arte ou a estética, mas sim, o ser humano em sociedade e o compromisso ético com sua dignidade.

Ao refutar a expressão “cultura de massa”, como se fosse uma expressão predominantemente espontânea dos sujeitos, o conceito de indústria cultural se aprofunda nas investigações sobre os fundamentos materiais de produção e reprodução de nossa sociedade, onde a forma mercadoria segue avançando para todos os contextos da vida, entre eles a produção simbólica, a cultura. Vimos que outros pensadores tiveram percepções semelhantes no decorrer do século XX (como é o caso de Gramsci) ao constatarem que a cultura passara a

ser um espaço de confluência das contradições e lutas sociais. Desse modo, os momentos de emancipação devem ser buscados em nossa realidade social, em que as expressões culturais são inexoravelmente produzidas e consumidas como mercadorias, ou afetadas por esse contexto.

Esse estudo deve-se balizar pela concepção radical de que todo monumento de cultura é também um monumento de barbárie, originalmente expresso por Benjamin e adotado como uma espécie de guia metodológico nos trabalhos subsequentes de Adorno e Horkheimer. Assim, não há uma referencia cultural que deva servir de modelo *a priori* ou para se elaborar uma escala de valores culturais. É justamente a partir da tensão dessa contradição que se deve buscar os elementos para uma educação para a emancipação. A fruição da obra de arte indica uma forma de conduta ou método para se atingir esse objetivo, no que tange à afirmação de Adorno da impossível reconciliação da arte com a sociedade. A luta pela emancipação deve ser tomada sempre como um vir a ser, cuja redenção surge no horizonte como um ponto de fuga, em vista da própria condição humana e da dinâmica de sua vida em sociedade.

De modo análogo à impossível reconciliação da arte com a sociedade, esse estudo adota a postura do princípio da não identidade entre indivíduo e sociedade, apreendido por Adorno e Horkheimer conforme as interpretações de Freud (especialmente em “O mal-estar na civilização”). Afirma-se nesse aspecto a filiação com a interpretação de Adorno e Horkheimer – refutada por Habermas como um infundado “pessimismo antropológico” – de inexoráveis características agressivas da psique humana, e da relação íntima entre razão e dominação.

Semelhante ao que se disse acima sobre a cultura, a teoria crítica da sociedade não tem nenhum compromisso com qualquer que seja a ortodoxia teórica. Confirma-se aqui a opção pelo primado do objeto – o ser humano em sociedade –, primado esse guiado pelo princípio ético da busca de uma vida digna numa sociedade de sujeitos verdadeiramente autônomos. A teoria deve auxiliar na consecução dessa tarefa e deve estar disposta a mudanças sempre que a dinâmica histórico-social e da própria condição humana assim o exigirem.

Delineiam-se adiante algumas contribuições das leituras dos autores abordados nessa seção. Em Puterman constatou-se a importância de manter o vínculo da crítica com as percepções mais imediatas do dia-a-dia, nem que seja, em última instância, na tentativa de desdobrar os momentos de verdade da ideologia, intrinsecamente arraigada no cotidiano.

Em Eco, além do cuidado com o uso da expressão indústria cultural, para que essa não venha a ser utilizada de modo fetichista, viu-se também que os produtos da indústria cultural podem trazer elementos interessantes que busquem a emancipação. Em Martín-Barbero ficou

patente a urgência de se compreender as diversas mediações da indústria cultural, em especial na América Latina, onde o capitalismo (e todo o processo de modernização) desenvolveu-se, e continua se desenvolvendo, de modo fragmentado e assíncrono, combinando elementos das culturas tradicionais com os meios técnicos e mercadológicos mais sofisticados.

Em Saviani apreendeu-se que a teoria de Marx estará superada somente quando o capitalismo estiver superado. De modo análogo podemos inferir a atualidade do conceito de indústria cultural, pois, a despeito das hibridizações e fragmentações dos produtos culturais e suas inúmeras formas de fruição, esses são crescentemente produzidos e consumidos como mercadorias. É nesse ponto que se afirma a atualidade do conceito de indústria cultural.

Em Habermas assimilou-se a interpretação de colonização do mundo da vida pelo sistêmico: a transformação gradativa e persistente de âmbitos espontâneos da vida conformados à racionalidade instrumental, às urgências sistêmicas de autoconservação e da própria autorreprodução do sistema. O conceito de indústria cultural parece abarcar em grande medida esse processo de colonização. Por outro lado, as urgências a partir do mundo da vida que permanecem, são uma reserva de possibilidades de emancipação – no caso de Habermas, por meio da teoria da ação comunicativa.

Através da leitura de Habermas pôde-se sintetizar a questão do pessimismo/otimismo que permeou essa seção. Habermas recusa a negação determinada de Adorno como a única opção para emancipação, pois entrevê as possibilidades concretas de se estabelecer os fundamentos normativos da teoria crítica da sociedade. A negação permaneceria ainda como um momento, mas a busca pela emancipação seria também buscada de modo ativo e teoricamente fundada – a teoria da ação comunicativa –, através dos potenciais inscritos na linguagem. Porém, ao que pese a tão criticada postura otimista de Habermas, suas considerações são muito mais consistentes que as de muitos de seus detratores. Como vimos, a base de sua teoria da ação comunicativa é firmada com a prudência de reconhecer as tendências de esgotamento do capitalismo que muitos pessimistas obstinados não tomaram conhecimento, ou, mais grave ainda, se recusam a conhecer.

Diante do que se apreendeu nesse diálogo e dos problemas atuais que tangem a formação (*Bildung*) – onde a dominação, as contradições e as lutas sociais firmam-se na esfera da produção simbólica – terminamos essa seção com os inquietantes questionamentos de Martín-Barbero que vão ao encontro das urgências educacionais contemporâneas, bem como nos ajudarão na continuidade daquilo que aqui se pretende investigar. Perguntas que, segundo Martín-Barbero, não apenas a escola se nega a fazer, mas o sistema educativo inteiro:

que atenção estão prestando as escolas, e inclusive as faculdades de educação, às modificações profundas na percepção do espaço e do tempo vividas pelos adolescentes, inseridos em processos vertiginosos de desterritorialização da experiência e da identidade, apegados a uma contemporaneidade cada dia mais reduzida à *atualidade*, e no *fluxo* incessante e embriagador de informações e imagens? Que significam *aprender e saber* no tempo da sociedade informacional e das redes que inserem instantaneamente o local no global? Que deslocamentos cognitivos e institucionais estão exigindo os novos dispositivos de produção e apropriação do conhecimento a partir da interface que enlaça as telas domésticas da televisão com as laborais do computador e as lúdicas dos videogames? Está a educação se encarregando dessas indagações? E, se não o está fazendo, como pode pretender ser hoje um verdadeiro espaço social e cultural de produção e apropriação de conhecimentos? (MARTÍN-BARBERO; REY, 2004, p.58-59, grifos do autor)

Retomaremos essa discussão sobre a formação mais adiante. No capítulo seguinte serão apresentadas algumas características do capitalismo tardio, a abordagem da questão do esgotamento sistêmico do capitalismo, e a interpretação desse processo pela escola de Frankfurt.

2. CAPITALISMO TARDIO E SEUS LIMITES

2.1. Crítica ao capitalismo e teoria crítica

Vimos no capítulo anterior que Habermas, apesar de seu otimismo em relação às possibilidades de emancipação, via com reservas a implantação de tais possibilidades ante a fragilidade dos fundamentos econômicos no processo de socialização capitalista. Assim, a aparente familiaridade entre o otimismo de Habermas e o pessimismo de Adorno e Horkheimer – diga-se, a sociedade administrada – não fica desse modo tão patente. Em conformidade com as interpretações de Marx, Habermas considerava a ocorrência de turbulências na aparente condição perpétua de continuidade das relações capitalistas. Abalos que reconhecia como inerentes aos próprios limites do capital.

Por outro lado, muitos dos pensadores próximos às conclusões mais sombrias de Adorno e Horkheimer dão mostras de que as discussões dos limites do capital estão fora de seu horizonte de análise, justamente por conta de uma suposta perpetuação das estruturas da produção de mercadorias, cuja origem estaria assentada na eliminação das contradições dos fundamentos econômicos. Essa equação, verificada destacadamente na relação produção-consumo de mercadorias, estaria na base da *pax* do capitalismo monopolista. De fato, o desencantamento do mundo, na ordem coisificada da produção de mercadorias, restringe demasiadamente a consecução programática de um projeto emancipatório – algo que não escapa ao próprio Habermas. E é em meio a esse caldo cultural que se verifica a conjunção da dominação e exploração, com a participação ativa dos indivíduos sujeitados. Como vimos no capítulo anterior, autores como Gramsci e Martín-Barbero, atentaram para esse deslocamento dos conflitos sociais, dando ênfase à chamada superestrutura: a produção de conhecimento, o campo das representações simbólicas coletivas, a arte e a estética, etc. – *lato sensu*, a esfera da cultura.

Diante do quadro de uma sociedade administrada nesses moldes, justifica-se o afastamento da teoria crítica das questões mais imediatas da produção capitalista. Especialmente quando se verifica o papel central desempenhado pelo Estado na manutenção da ordem socioeconômica do capitalismo pós-liberal. Horkheimer (através das análises de Pollock) destacadamente, reconheceu a familiaridade interna do capitalismo monopolista nas vertentes do fascismo europeu, da democracia de massas nos Estados Unidos e até mesmo do socialismo real soviético (POSTONE, 2008). Em suma, o forte controle estatal da economia,

sugeria uma primazia da política a amainar as contradições da produção moderna de mercadorias. Entretanto, ao que pese essas profundas mudanças, Horkheimer “[...] insistiu que a *base* da teoria continuava intocada na medida em que a estrutura econômica básica da sociedade não houvesse mudado” (POSTONE, 2008, p.226, grifos do autor).

Mas, segundo Moishe Postone (2008), Horkheimer ficou a meio caminho entre a interpretação do processo sociocultural e a manutenção da teoria nos termos da crítica à economia política de Marx. Horkheimer, através das contribuições de Pollock, apreendeu que as categorias do marxismo tradicional eram insuficientes para a interpretação do capitalismo pós-liberal e suas bases de dominação social. Porém, apesar dessa percepção,

[...] eles não questionaram suficientemente as pressuposições subjacentes àquelas categorias. Assim, eles não foram capazes de reconstituir uma crítica social mais adequada. A combinação desses dois elementos de suas abordagens resultou no pessimismo da Teoria Crítica. (POSTONE, 2008, p.211)

Postone argumenta que essa interpretação influenciou diretamente a produção intelectual da escola de Frankfurt. O decisivo papel do Estado no século XX a preencher os “[...] hiatos funcionais de mercado” (HABERMAS, 1994, p.77), se traduzia numa perpetuação sofisticada do processo de dominação social. As contradições entre forças produtivas e relações de produção, pareciam ter desaparecido numa síntese conciliadora na tríade Estado-capital-trabalho (comandada pelo Estado). Produção em massa, consumo em massa e realização do capital – no interior das políticas do keynesianismo-fordismo – invalidavam as teses sombrias de Marx. E de fato, essa fase de acumulação do capitalismo mostrou-se blindada aos solavancos das crises capitalistas, ao mesmo tempo que propiciava prosperidade material aos membros da sociedade. O pessimismo dos frankfurtianos devia-se ao olhar prudente de reconhecer os aspectos bárbaros dessa sociedade (entre os quais a miséria extrema e a guerra) a ferver sob a aparência de uma paz redentora. A análise da cultura ganha relevo num clima social em que os anseios individuais passam a convergir com a própria heteronomia e dominação dos sujeitos.

A esfera da cultura, antes relegada a segundo plano nas análises do marxismo tradicional, passa a ser o centro da cena. O que Marx nomeara de superestrutura, funda-se agora como a própria estrutura da sociedade, a ponto da produção cultural ser interpretada como o carro chefe da economia capitalista:

No que concerne ao aspecto econômico, pode-se constatar uma transformação importante na posição ocupada pela indústria cultural no contexto do capitalismo tardio. Enquanto, no “modelo clássico”, Horkheimer

e Adorno constatarem sua dependência das indústrias de *hardware* (especialmente siderurgia, eletroeletrônica e química), ainda que as empresas de comunicação de massa fossem organizadas no mesmo modelo dos conglomerados da economia convencional, na indústria cultural global, observa-se uma clara tendência de elas se tornarem independentes e até mesmo de predominarem sobre os setores líderes do passado. (DUARTE, 2008, p.101-102)

Conforme Rodrigo Duarte (2008, p.102) constata acertadamente, “[...] muitas empresas transnacionais de *hardware* eletrônico [...]” (destacadamente as líderes do setor, de origem japonesa) têm “[...] se tornado proprietárias de firmas tradicionais de produção de conteúdo para a cultura de massas” (sobretudo os grandes estúdios de cinema e redes de TV norte-americanas), e que “[...] a ‘marca’, o logotipo, hoje importa mais do que o produto propriamente dito [...]”, tanto na valoração atribuída pelos sequiosos consumidores, como pelo “valor comercial” imaterial que se confere a tais marcas. Mas, vejamos o que dizem Horkheimer e Adorno a respeito da indústria cultural:

Se, em nossa época, a tendência social objetiva se encarna nas obscuras intenções subjetivas dos diretores gerais, estas são basicamente as dos setores mais poderosos da indústria: aço, petróleo, eletricidade, química. Comparados a esses, os monopólios culturais são fracos e dependentes. (HORKHEIMER; ADORNO, 1991, p.115)

A citação de Duarte tem o mérito de ressaltar a importância do conceito de indústria cultural na atualidade, visto que a produção cultural é alvo de grandes conglomerados econômicos. O que se quer destacar é que a abordagem de Duarte parece ser a expressão mais ampla de uma percepção geral, tácita, de autores referenciados atualmente na teoria crítica. Na comparação pontual entre as citações de Duarte e da “Dialética do esclarecimento”, emerge uma transformação profunda no capitalismo. O “modelo clássico” de indústria cultural não corresponderia mais ao que se verifica atualmente. A produção cultural mercantilizada e industrializada passa de dependente, a protagonista da dinâmica capitalista. A constatação da perda da importância do *hardware*⁹ no capitalismo traz inúmeras implicações para o conceito de indústria cultural. Surge daí várias questões:

Até que ponto a produção cultural pode ser entendida como o carro chefe do capitalismo atual? Pode-se concluir que o capitalismo sustenta-se sem seu *hardware*, ou de que esse perdeu a importância de outrora? O conceito de indústria cultural corresponderia aos

⁹ De modo mais literal, *hardware* significa ferragens, maquinaria, aparelhagem. Mas, Duarte parece utilizar a expressão numa referência à linguagem da informática, onde *hardware* é o conjunto de unidades físicas que compõem um computador ou seus periféricos, em contraposição ao *software*: suporte lógico, suporte de programação; conjunto de programas, métodos e procedimentos, regras e documentação relacionados com o funcionamento e manejo de um sistema de dados, e assim, se contrastam com o *hardware*. A própria linguagem da informática remete à dicotomia entre corpo, matéria, e espírito.

desafios atuais? Se a leitura de enfraquecimento do *hardware* capitalista estiver incorreta, quais as consequências das interpretações que se baseiam nela?

Não se pretende fazer uma defesa *a priori* das afirmações de Horkheimer e Adorno, o que seria reprovável segundo os pressupostos da própria teoria crítica que, justamente, recomenda atenção ao dinamismo da sociedade. Ao mesmo tempo, nota-se, por um lado, que as reflexões socioculturais atuais referenciadas na teoria crítica, parecem partilhar da constatação anunciada na “Dialética do esclarecimento” da perpetuação *ad infinitum* do capitalismo. Por outro lado, refuta-se o argumento de Horkheimer e Adorno de que a indústria cultural seria dependente de outros setores da economia. Pode-se reconhecer, *grosso modo*, nesse duplo movimento, um afastamento da teoria crítica da crítica à economia política de Marx: primeiro (em aparente concordância com as reflexões frankfurtianas), a não confirmação da tese de esgotamento do capitalismo; e segundo (refutando-se o diagnóstico da “Dialética do esclarecimento”), de que o setor de circulação assume o comando da produção de mercadorias, tornando-se independente.

Marcos Nobre (1998) destaca que Horkheimer e Adorno anunciam no prefácio à segunda edição da “Dialética do esclarecimento” (decorridos mais de 20 anos de sua primeira aparição), a necessidade de ajustes de suas análises por conta dos rumos subseqüentes tomados pelo desenvolvimento social. Nobre identifica essa mudança com transformações sofridas pelo próprio processo capitalista, em especial, as características do Estado de bem-estar social.

Por outras palavras, se o diagnóstico do capitalismo tardio permanece, em suas linhas gerais, o mesmo que sustentava o livro de 1947 [a “Dialética do esclarecimento”], algumas das formulações incisivas que dele se seguem não serão mais repetidas por Adorno. E isto é muitas vezes decisivo. Por exemplo, quando se considera que entre indivíduo e sistema social se estabelece uma verdadeira dialética e não simplesmente subsunção, como parece ser o caso de inúmeras passagens da *Dialética do esclarecimento*. E, como se sabe, essa dialética é um dos eixos centrais da obra tardia de Adorno. (NOBRE, 1998, p.30, grifos do autor)

Nobre (1998) esboça, em linhas gerais, o problema que se quer discutir nesse estudo ao questionar em que medida o diagnóstico da “Dialética do esclarecimento” não corresponderia mais à realidade social subseqüente do pós-guerra. Dentre as conclusões mais decisivas de Nobre, destaca-se, além da percepção dos próprios autores frankfurtianos da necessidade de ajustes, a produção tardia de Adorno (principalmente) onde há uma relação mais dialética da teoria crítica com seu objeto, a sociedade. Dialética que se verifica não apenas na possibilidade da emancipação diante da estrutura do Estado de bem-estar social.

Mas também, de modo não declarado, na possibilidade de solavancos e atritos no funcionamento das estruturas do sistema capitalista, que pode ser sintetizada nos seguintes termos:

A antiga teoria crítica, i.e., Pollock, Horkheimer e Adorno, interpretou – de um ponto de vista retrospectivo, por assim dizer – a ordem nacional-socialista como produto fatalmente *exitoso* do domínio capitalista sobre as crises. A teoria do capitalismo era teoria do fascismo. A teoria crítica do capitalismo pós-guerra, ao contrário, concentrou-se, de um ponto de vista prospectivo, numa teoria das crises que deveriam se dar exatamente a partir do balanço precário característico do “capitalismo democrático de estado” de “garantias de acumulação” e “garantias de legitimação”. A teoria do capitalismo era teoria da crise. Na medida em que se pode prognosticar – esta crise começou. (DUBIEL apud NOBRE, 1998, p.32, grifos do autor)

Ao citar o artigo de Helmut Dubiel de 1983, Nobre (1998, p.32) constata que ele “[...] organiza os termos do problema, mas não tira as conseqüências”, pois, se por um lado, ele faz indicações das diferenças entre as interpretações da “Dialética do esclarecimento” e a copiosa produção posterior de Adorno, por outro lado, “[...] limita-se a pressupor uma continuidade entre os dois universos de textos”. Porém, Nobre sublinha o modo interessante de como o problema é apresentado por Dubiel, da teoria crítica em dois momentos distintos colocados lado a lado no mesmo momento histórico, como “teoria do capitalismo que é teoria do fascismo” e a “teoria do capitalismo que é teoria da crise” – “Pois, talvez, a distinção não seja tão nítida quanto pode parecer à primeira vista” (NOBRE, 1998, p.32).

Nobre não avança na direção da hipótese levantada nessa pesquisa – de que o conceito de indústria cultural expresse os próprios limites objetivos do modo capitalista de produção – na medida em que também não aprofunda as causas da crise do capitalismo na fase do *welfare state*. E é com hesitação que esse estudo se propõe a fazer uma leitura para compreender a aparência dos fenômenos como aparência socialmente necessária:

Adorno faz dessa lógica aporética *método*: as tensões e ambiguidades herdadas pelo marxismo e pela teoria crítica da sociedade constituem o único elemento em que se pode pensar, ou seja, pensar no “estado falso” é pensar no interior das aporias inevitáveis do projeto moderno. Mais ainda: para Adorno, o objeto por excelência da teoria é justamente a inevitabilidade das aporias. (NOBRE, 1998, p.182-183, grifos do autor)

A aporia que se segue nesse estudo, pode então ser apresentada nos seguintes termos: a opulência da indústria cultural que se constata atualmente indica uma sociedade unidimensional monolítica, ou expressa (também) as próprias fraquezas das contradições do modo capitalista?

2.2. Crises do capitalismo

No capítulo anterior abordamos *en passant* a questão dos limites objetivos do capitalismo. A fase atual do capitalismo, de características monopolistas¹⁰, é caracterizada pelo uso intensivo da ciência e da tecnologia, que requer uma base de conhecimentos altamente complexa e abstrata. Para Braverman o desenvolvimento do capitalismo no século XIX ensejou a utilização marcante da ciência, especialmente nos campos da eletricidade, aço, petróleo e motor a explosão, onde a necessidade de conhecimento científico teórico passou a ser entendido pelas grandes corporações em formação “[...] como um meio de estimular ainda mais a acumulação do capital” (BRAVERMAN, 1977, p.140). Mas, a simbiose decisiva entre a ciência e o capitalismo ocorre na Alemanha como “[...] produto da fraqueza do capitalismo alemão em seus estágios iniciais, junto com o estado avançado da ciência teórica alemã” (BRAVERMAN, 1977, p.140). Citando P. W. Musgrave, Braverman destaca a importância da filosofia especulativa de Hegel “[...] ao dar à educação científica alemã um aspecto fundamental e teórico”.

Assim, enquanto a Inglaterra e os Estados Unidos estavam ainda às voltas com aquele empirismo do senso comum, que atrofia e desestimula o pensamento reflexivo e a pesquisa científica básica, na Alemanha eram esses mesmos hábitos da mente que estavam sendo desenvolvidos na comunidade científica. Foi por essa razão mais do que por qualquer outra que a primazia da ciência européia passou da França para a Alemanha em meados do século XVII, enquanto a Inglaterra no mesmo período permanecia atolada no “que J. S. Mill chamava ‘o dogmatismo do senso comum’ espaldado pela norma prática”. (BRAVERMAN, 1977, p.141)

¹⁰ O argumento que se sustenta nesse estudo, é que apesar das variadas adjetivações designativas que o capitalismo recebe, ele tornou-se majoritariamente monopolista a partir do início do século XX. Poder-se-ia utilizar da expressão “capitalismo monopolista”, mas essa remete a uma interpretação sociológica já consolidada, que indica um capitalismo de comando estatal, regulação econômica e não-concorrencial que, em última análise, teria perdurado até as reformas neoliberais em meados dos anos 1970. Portanto, optou-se pela designação de “capitalismo tardio”, que em Adorno (1984), remete para uma interpretação de que o capitalismo persiste, apesar das aparências de que se trataria apenas de uma “sociedade industrial”. Diferenças conjunturais à parte em relação às análises de Adorno, seu diagnóstico mostra-se muito atual. Assim, o que se quer demarcar é que o capitalismo tardio é também monopolista, ainda que em sua fase de acumulação flexível e das políticas neoliberais (atual), a concorrência seja apresentada como a essência do processo de acumulação. Mas, a concorrência se dá apenas na superfície, nos mercados de trabalho, no setor de serviços e circulação de mercadorias. Francisco Oliveira indica que, no “padrão de financiamento público da economia capitalista”, além dos gastos sociais, que ele nomeia de salário indireto, todos os setores que fundamentam as economias centrais do capitalismo, “[...] mantém a valorização dos capitais pela via da dívida pública etc.” (OLIVEIRA, 1988, p.8-9). Não há mais espaço no capitalismo contemporâneo para a “livre-iniciativa”. Há muito os setores decisivos da produção são controlados por monopólios privados e/ou estatais, e sem o suporte estatal massivo (subsídios, incentivos diversos, etc. – a despeito das aparências neoliberais) a acumulação capitalista torna-se inviável. Esse movimento de concentração e centralização de capitais é decorrente, entre outras coisas, do aumento de custos provocado pelo desenvolvimento das forças produtivas.

Para atender a tais demandas sistêmicas da fase monopolista, que correspondem a um determinado estágio de desenvolvimento das forças produtivas, necessita-se de um uso coordenado de capital, cada vez mais concentrado e centralizado. Ao que pese a ideologia neoliberal que imperou nos anos 1990, isso apenas se torna possível com uma presença cada vez mais forte do Estado – de forma declarada (como no caso da China hoje, ou de outrora no socialismo real soviético); ou de forma latente (emblematicamente representado pelo modelo estadunidense) –, deixando cada vez menos espaço para a tão conclamada livre iniciativa capitalista. A escola de Frankfurt tem o mérito de ter colocado em pauta a discussão dessa mudança estrutural do capitalismo como uma das questões mais sérias para abordar a sociedade e o sujeito contemporâneo. Ainda, segundo Braverman, a ciência teórica e a tecnologia, transformadas no fator decisivo das forças produtivas do capitalismo, “[...] capacitou as nações para duas guerras mundiais, e ofereceu às demais nações capitalistas um exemplo que elas aprenderam a imitar apenas quando foram obrigadas a fazê-lo muitas décadas mais tarde” (BRAVERMAN, 1977, p.140). Essa síntese belicista do capitalismo monopolista reforça a tese frankfurtiana da aliança entre razão e dominação na modernidade tardia, cujas origens remontam a uma dialética do esclarecimento herdada dos tempos míticos.

Vimos que Habermas dá continuidade a tal compreensão da escola de Frankfurt. Outros autores, como David Harvey e Robert Kurz (cada um ao seu modo, amparados nas análises de Marx) também apresentam pontos de convergência nesse diagnóstico, especificamente ao exporem a questão dos limites objetivos do capitalismo. Kurz (2004), em seu “Colapso da modernização” de 1991, busca demonstrar a familiaridade entre o socialismo real e a economia de mercado ao argumentar que ambos são processos de socialização da história da sociedade produtora de mercadorias – ou seja, capitalismo. Sob o impacto dos escombros do muro de Berlim, o autor sustenta que o comunismo do leste havia sido de fato, uma forma de “modernização recuperadora”. Chama ironicamente a revolução bolchevique de “modernização burguesa recuperadora”, imputando a ela não apenas um erro nas escolhas, mas uma impossibilidade histórica de um rumo diverso diante das condições de desenvolvimento do capitalismo mundial em geral e, em específico, das condições de atraso relativo da Rússia em relação às demais nações do centro capitalista (especialmente Inglaterra e França), cuja socialização girava majoritariamente em torno da produção moderna de mercadorias.

O “mercado planejado” do Leste, como já revela essa designação, não eliminou as categorias do mercado. Conseqüentemente aparecem no socialismo real todas as categorias fundamentais do capitalismo: salário,

preço e lucro (ganho da empresa). Ele não só adotou o princípio do trabalho abstrato como o levou às últimas conseqüências. (KURZ, 2004, p. 25)

A exaustão do modelo soviético no fim dos anos 1980 e as sucessivas crises nos países de economia de mercado são, para Kurz (2004), conseqüências do próprio desenvolvimento capitalista, que se insere numa interpretação mais ampla que aponta para os limites objetivos do capitalismo, fundamentalmente relacionado com a “obsolescência” histórica do trabalho vivo diante do avanço das forças produtivas – processo que engloba também as nações centrais do capitalismo. O sociólogo do trabalho Ricardo Antunes tece críticas a algumas interpretações de Kurz, como a identificação excessivamente categórica entre o chamado socialismo real e o capitalismo. Mas, a principal ressalva de Antunes é relativa às lutas dos trabalhadores, pois, se ele concorda com Kurz que o movimento operário “[...] esteve em grande medida atado à luta no universo da sociedade de mercadorias [...]”, isso “[...] não deveria permitir a Kurz chegar onde chegou: na ausência absoluta de sujeitos” (ANTUNES, 2000, p.114). Mas, apesar das críticas, Antunes resume assim as interpretações de Kurz:

Pode-se dizer, sinteticamente, que *suas formulações acertam* no essencial, no *diagnóstico* da crise do capital dos nossos dias e *falham* nas visualizações, nas proposições, no modo de caminhar *para além do capital*. Talvez seja demais, nos dias de hoje, exigir tanto. Afinal, apontar o capitalismo como derrotado, a partir da análise do desmoronamento do Leste Europeu, não é pouco nem usual. E resgatar vigorosa e sugestivamente a crítica da economia política de Marx para demonstrá-lo é ainda mais incomum. (ANTUNES, 2000, p.112, grifos do autor)

Em congresso científico realizado em Rosário, Argentina, em outubro de 2013, foi possível questionar Ricardo Antunes sobre sua relação com a obra de Kurz. Antunes (2013) confirmou as ressalvas, especialmente no tocante às lutas sociais que, de acordo com suas interpretações, são desprezadas nas análises de Kurz. Mas, Antunes afirmou que concorda inteiramente com o diagnóstico de crise do capitalismo indicado por Kurz, bem como da interpretação do colapso do bloco socialista como parte de um processo amplo de crise do capital.

Harvey em “Condição pós-moderna” de 1989, parte da inquietante constatação das transformações socioculturais ocorridas desde o início dos anos 1970 onde se verifica uma íntima relação entre “[...] a ascensão de formas culturais pós-modernas, a emergência de modos mais flexíveis de acumulação do capital e um novo ciclo de ‘compressão do tempo-espaço’ na organização do capitalismo”. Porém, essas mudanças, que sugerem uma transformação social mais profunda, “[...] quando confrontadas com as regras básicas de acumulação capitalista, mostram-se mais como transformações da **aparência superficial** do

que como sinais do surgimento de uma sociedade pós-capitalista ou mesmo pós-industrial inteiramente nova” (HARVEY, 2007, p.7, grifos nossos). Pode-se dizer que a tese de Harvey aproxima-se muito da hipótese central desse estudo, na medida em que para Harvey as transformações da esfera da cultura refletem aquelas da base econômica da sociedade; enquanto que a hipótese dessa pesquisa indica a indústria cultural como expressão dos limites do capitalismo. Entretanto, seguindo-se a interpretação de Harvey (2007), esse estudo não trata das transformações na esfera da cultura como um fenômeno autônomo. Assim, a acumulação flexível e as correspondentes formas de organização da produção flexível e toyotista, não recebem nessa pesquisa um tratamento mais aprofundado, visto que não correspondem ao surgimento de uma nova forma de socialização, pois em sua base continua o impulso básico da acumulação capitalista e suas contradições.

A “Condição pós-moderna” de Harvey é uma análise extensa e pormenorizada – rica em dados econômicos empíricos – das transformações do capitalismo no final do século XX; da passagem da chamada acumulação fordista para a acumulação flexível; ou, em termos políticos, a passagem do modelo keynesiano-fordista do *welfare state* para o neoliberalismo. Desse modo, as conclusões em “Condição pós-moderna” parecem reforçar a tese de Marx de esgotamento do capitalismo, já que Harvey aponta o amadurecimento da fase fordista, e seus limites de expansão, como ponto de partida para as políticas desregulatórias neoliberais. Além disso, suas análises, que abarcam até o fim dos anos 1980, mostram que a oficialidade capitalista adentrara num processo onde as soluções econômicas são cada vez mais provisórias, sem que houvesse no horizonte uma possibilidade de um ciclo estável e exitoso (do ponto de vista social e da acumulação capitalista) como fora o fordismo.

O “positivo” do desenvolvimento moderno, representado pelos países centrais do capitalismo – na superfície, contrários ao sistema socialista do leste – atingiram o ápice de suas democracias de massa no período de reconstrução do segundo pós-guerra. Sob o comando do Estado keynesiano-fordista, este modelo de organização social congregou uma parcela majoritária da população na rede de proteção social (saúde, educação, emprego e previdência) sustentada pela demanda efetiva da produção e consumo em larga escala. A regulação estatal proposta por John Maynard Keynes (1883-1946) – inicialmente utilizada por conta da depressão econômica da década de 1930 – apesar de produzir algum alento na brutalidade capitalista, mostra toda sua familiaridade com a irracionalidade do sistema:

Sob o influxo da crise econômica mundial [1929], contudo, Keynes sugeriu implementar o “deficit spending” [endividamento estatal] para tomar as rédeas da economia civil. Chegou mesmo a propor ao Estado em crise, caso

fosse necessário, “construir pirâmides” ou “cavar buracos e tapá-los novamente”, a fim de suscitar uma demanda adicional. Involuntariamente, provou assim que a economia moderna tem o caráter de um absurdo fim em si mesmo. (KURZ, 1996a)

Essa falsa promessa de emancipação centrada na abstração real do trabalho, ancorada no frágil acordo de pleno emprego entre Estado-capital-trabalho, perdurou até o início da década de 1970. Entretanto, os atritos das contradições do sistema já produziam ruídos em seu funcionamento bem antes disso. Segundo Harvey (2007), o regime de acumulação fordista, em meados dos anos 1960, já dava mostras de ter chegado a seus limites de acumulação. A estagnação se agravava com o incremento da concorrência, provocado pelo ingresso no mercado das empresas dos países da Europa ocidental e do Japão, reconstruídos no pós-guerra. O Estado keynesiano não suportava mais seus pesados encargos crescentes de infraestrutura e rede de bem-estar social, numa situação paradoxal de endividamento em elevação com encolhimento das receitas fiscais. Por outro lado, havia uma grande quantidade de ativos financeiros (títulos e ações, fundos de pensão e de investimento, capital-dinheiro, etc.) que buscavam formas de investimento rentáveis num panorama de desaceleração do crescimento econômico, sobretudo nos Estados Unidos.

O crescimento da dívida desde os anos 1970 se refere a um problema fundamental subjacente, que eu chamo de “problema da absorção do excedente de capital”. Os capitalistas estão sempre produzindo excedentes na forma de lucro. Eles são forçados pela concorrência a recapitalizar e investir uma parte desse excedente em expansão. Isso exige que novas saídas lucrativas sejam encontradas. (HARVEY, 2012, p.30)

Deve-se levar em consideração os próprios limites, na busca de rentabilidade, impostos pela concorrência, pois: “Na indústria fabril logo se estabelece para cada ramo tamanho de empresa mínimo adequado e correspondente mínimo de capital, abaixo do qual nenhuma empresa pode ser explorada com sucesso” (MARX, 1980c, p. 775). Também, as receitas do Estado, salvo as exceções em que ele atua diretamente como empreendedor, derivam apenas da mais-valia gerada no setor produtivo. Se os lucros deste se reduzem, diminui também a receita estatal proveniente de tributos e impostos.

A queda das taxas de lucro empresariais, fruto da natureza contraditória da produção de valor, ocorria também como consequência normal do desenvolvimento das forças produtivas – descrita por Marx (1980c, p. 241) no livro 3º de “O Capital” como “Lei: Tendência a Cair da Taxa de Lucro”¹¹. Porém, o incremento das forças produtivas não raro

¹¹ Ou “Lei da queda tendencial da taxa de lucro”. Aqui foi mantida a forma da versão de “O Capital” utilizada nessa pesquisa (MARX, 1980c, p.241).

recebe uma interpretação opostamente diversa daquela de Marx. Ao discutir o tema da formação em Adorno, e da relação dessa com a forma social assumida pelo trabalho no capitalismo tardio, Maar afirma que a “[...] conversão progressiva de ciência e tecnologia em forças produtivas” conclui-se “Dirimindo a contradição entre forças produtivas e relações de produção, **ao estancar a queda da taxa de lucros** e manter produção e consumo em níveis elevados [...]” (MAAR, 1995, p.19, grifos nossos). Entretanto, ao abordar a questão da elevação da produtividade do trabalho que, no capitalismo tardio, está associada à “[...] conversão progressiva de ciência e tecnologia em forças produtivas” (MAAR, 1995, p.19), Marx a interpreta de modo diametralmente contrário – especialmente quando se verifica essa dinâmica a longo prazo:

A taxa de lucro cai não por tornar-se o trabalho mais improdutivo, mas por tornar-se mais produtivo. Ambas, a elevação da taxa de mais-valia e a queda da taxa de lucro são apenas formas particulares em que se expressa, em termos capitalistas, a produtividade crescente do trabalho. (MARX, 1980c, p. 275)

A concorrência entre os capitais faz com que a composição orgânica do capital, ou seja, a distribuição do capital produtor de mais-valia entre trabalho pretérito (capital constante) e trabalho vivo (capital variável), tenda predominantemente para a concentração do trabalho pretérito em detrimento do trabalho vivo. Os empreendimentos capitalistas, na sua “natural” busca por maior lucro, devem aumentar a taxa de exploração do trabalho. Isso ocorre através de dois modos básicos de exploração da mais-valia: absoluta e relativa.

Estes modos se interpõem. Mas, a exploração absoluta tem como limite máximo a própria corporeidade do trabalhador, seus limites físicos na intensidade máxima, em última análise, até seu dispêndio e esgotamento total que seja possível dentro das 24 horas do dia. Há aqui um limite absoluto evidente. Portanto, o aumento da exploração do trabalho deve progredir na direção da revolução produtiva, ou seja, no incremento da técnica. Esta possibilita a um mesmo trabalhador, de capacidade média, produzir mais com um esforço semelhante ao anterior.

Aqui se rompe aquele limite absoluto. O aumento da produtividade, portanto, da exploração da mais-valia relativa, relaciona-se diretamente com a tecnologia e tem sua forma mais marcante com a introdução da maquinaria, da mecânica, na produção de mercadorias (entretanto, este processo não para aí, veja-se *e. g.*, a microeletrônica, a informática, a automação e a nanotecnologia). Deve-se destacar, que a exploração intensificada do trabalho

pela exploração relativa da mais-valia, pelo incremento da técnica, necessita inexoravelmente daquela internalização da “[...] lei, em vez de o açoite [...]” (MARX, 1980c, p. 911).

O empreendedor que “sai na frente” com uma nova tecnologia, com um incremento produtivo, consegue diminuir a quantidade de capital variável para uma determinada porção de mercadoria. Desse modo, diminui o valor desta, e assim, ganha a concorrência com os outros capitalistas – vende ao “preço de mercado” ou abaixo dele, e embolsa a diferença entre preço e valor (cai o valor na produção – menos trabalho vivo; ganhos no preço, a expressão monetária na realização da mercadoria). A tendência geral é que os outros adotem também os novos meios produtivos e a concorrência iguale as taxas de lucro num patamar menor.

Mas, esta capacidade produtiva concentrada em trabalho pretérito (capital constante), em meios de produção, deve, na produção de mercadorias, se reportar como soma de capital. Esta parte constante do capital, apenas repassa seu valor para as mercadorias, sem nada a elas acrescentar. A taxa de lucro, a alma da dinâmica capitalista, é calculada dividindo-se a mais-valia (o excedente produzido pelo capital variável) pelo capital total (constante [meios de produção] + variável [salário]). Portanto, dada a fórmula,

$$\textit{taxa de lucro} = \frac{\textit{m (massa de mais-valia)}}{\textit{C (capital total)}}$$

a tendência geral do capital, é que a massa de mais-valia, apesar de seu constante incremento, cresce numa proporção exponencialmente menor que a do capital total; em conseqüência, decresce a taxa de lucro. Conforme exposto, é uma conseqüência normal da produção capitalista na busca pelo lucro. O sistema só pode avançar incrementando o capital constante, os meios de produção. Entretanto, este trabalho pretérito acumulado não produz mais-valia, é apenas o meio de fazê-lo de modo cada vez mais produtivo. Além do mais, o verdadeiro produtor de mais-valia, o capital variável – correspondente a salários, o trabalho vivo – diminui relativamente ao capital constante e conseqüentemente, em relação ao capital total. Não bastasse isso, dispensar o trabalho vivo (capital variável) é a maneira que a produção capitalista encontra para reduzir custos e se adequar aos padrões de produtividade constantemente revolucionados.

Portanto, a saída possível dessa situação seria o aumento da produtividade através da intensificação das forças produtivas. Como em outros períodos da história da produção de mercadorias, a estagnação fordista seria mais uma crise cíclica: acumulação / estagnação – reorganização dos capitais / criação de novos produtos e processos – e nova expansão de

mercados. Porém, havia um elemento qualitativamente novo nesse desenvolvimento histórico: o advento de novas tecnologias, dentre as quais a microeletrônica (principalmente a partir da década de 1980), como resposta à necessidade de elevação da produtividade. Essas, juntamente com a adoção de novas práticas organizacionais e desregulamentação da legislação trabalhista, possibilitaram uma propensão à elevação da produtividade e resultante diminuição de trabalho vivo, mais rápida que a ampliação ou criação de novos mercados. O resultado é a eliminação permanente de postos de trabalho independente de fatores conjunturais, o chamado desemprego estrutural.

Pela primeira vez na história da modernidade, uma nova tecnologia é capaz de economizar mais trabalho, em termos absolutos, do que o necessário para a expansão dos mercados de novos produtos. Na terceira revolução industrial, a capacidade de racionalização é maior do que a capacidade de expansão. A eficácia de uma fase expansiva, criadora de empregos, deixou de existir. O desemprego tecnológico da antiga história da industrialização faz seu retorno triunfal, só que agora não se limita a um ramo da produção, mas se espalha por todas as indústrias, por todo o planeta. (KURZ, 1996b)

Com efeito, no início dos anos 1970 o compromisso fordista-keynesiano do pós-guerra entre Estado, capital e trabalho, estava lenta e continuamente sendo desmobilizado pela política de crise das desregulamentações neoliberais. Essa entendida como manifestação ideológico-política da crise e não simplesmente como uma tentativa subjetiva de exploração extra de mais-valia. O Estado tinha que reduzir gastos, dentre os quais da rede de proteção social (saúde, previdência, educação) e contraditoriamente, ser o fiador em última instância dos passivos insolventes, próprios e do grande capital – é óbvio que esta sempre foi a função última do Estado na produção capitalista. A legislação trabalhista necessitava ser “flexibilizada” para que se pudessem fazer os cortes necessários para adequação de custos e enfrentamento da concorrência global. Nota-se uma diminuição perene e continuada nos salários, paralelo à elevação do desemprego e precarização das condições de trabalho em sua modalização flexível (aumento de jornada, diminuição da seguridade, exigência permanente de mudança/atualização profissional, etc.) – o retorno da tendência à exploração da mais-valia absoluta nos países desenvolvidos. O setor financeiro ganhava autonomia com as sucessivas desregulamentações nos mercados de ações, financeiro e de câmbio, como estratégia de mobilização dos capitais para prometidos fins rentáveis na produção real. Além disso, “A virada para a financeirização desde 1973 surgiu como uma necessidade. Ofereceu uma forma de lidar com o problema da absorção do excedente” (HARVEY, 2012, p.33). Pois, em última instância, no processo capitalista “O verdadeiro problema não é a falta de demanda efetiva [o consumo dos valores de uso], mas a falta de oportunidades para o reinvestimento lucrativo do

excedente conquistado ontem na produção” [mobilizar capital variável, trabalho, de forma lucrativa] (HARVEY, 2012, p.98).

O valor acionário das empresas, segundo os fundamentos de mercado, deveria refletir a produção real de bens/serviços ou um adiantamento de sua possível realização futura. Pois, no caso das ações, “Ressalvados os casos de logro, constituem elas títulos de propriedade sobre capital efetivo pertencente a uma sociedade e representam direito sobre a mais-valia que daí anualmente flui” (MARX, 1980b, p. 368), e nada além disso. Entretanto, a partir deste momento a valorização acionário-financeira adquiriu autonomia e se descolou de seu fundamento real produtivo.

Demais, se o motor da produção capitalista (cuja finalidade única é a valorização do capital) é a taxa de valorização do capital todo, a taxa de lucro, a diminuição dela retarda a formação de novos capitais independentes e se patenteia ameaçadora ao desenvolvimento do processo capitalista de produção, pois contribui para superpopulação, especulação, crises, capital supérfluo ao lado de população supérflua. (MARX, 1980c, p. 278)

A produção capitalista engendra como finalidade última a acumulação de dinheiro, cuja expressão se dá na taxa de lucro. Quando essa perde seu movimento crescente, através da via “normal” da produção, o capital se agarra àqueles caminhos alternativos e mais curtos de se atingir seu objetivo supremo, a acumulação abstrata, o dinheiro (os caminhos da especulação, que remontam aos primeiros mercados de troca profana, muito mais antigos que o modo capitalista de produção). Desse modo, as empresas passaram a depender cada vez mais de braços financeiros para a essencial realização capitalista de lucros. Em muitos casos era essa atividade (financeira, ações, imobiliária) que permitia que uma determinada empresa, independente do ramo de atuação, apresentasse um balanço contábil positivo, pois, as receitas provenientes da produção real de mercadorias eram insuficientes. De acordo com Harvey (2012, p.28), “De 1980 em diante vieram à tona periodicamente relatórios sugerindo que muito das grandes corporações não financeiras geravam mais dinheiro de suas operações financeiras do que fazendo coisas”.

Esse aspecto, desde sempre inaceitável para a ortodoxia econômica, incorporou durante o último quarto de século, pelo menos, a normalidade no mundo dos negócios: a dependência de valores fictícios e a sobrevalorização acionária das corporações. Vem daí uma infinidade de expressões bastante celebradas, especialmente na década de 1990, como: sociedade do conhecimento, economia virtual, trabalho imaterial, sociedade do consumo, sociedade pós-industrial, etc., que sustentavam, em última instância, a crença num processo capitalista de valorização centrado na esfera da circulação.

Afirmar, de modo genérico, que a acumulação se efetua às custas do consumo, é sustentar um princípio ilusório que contradiz a essência da produção capitalista, pois se estará supondo que o fim e a causa propulsora dessa produção é o consumo, e não a conquista da mais-valia e sua capitalização, isto é, a acumulação. (MARX, 1980b, p. 535)

Marx (1980c, p. 345) afirma que o trabalho no setor de circulação “É produtivo, para o capitalista, não por criar mais-valia diretamente, mas por concorrer para diminuir os custos de realização da mais-valia, efetuando trabalho em parte não-pago.” Desse modo, é dependente da geração de mais-valia no setor produtivo (basicamente: extração da natureza, produção de alimentos e transformação fabril). Entretanto, mesmo nas reflexões sociais mais idôneas constata-se atualmente uma convergência com a percepção geral de que o setor de circulação de mercadorias (finanças, serviços, turismo, entretenimento, etc.) é conclamado como o carro chefe da economia global. Vimos anteriormente que até mesmo a constatação feita por Horkheimer e Adorno – da dependência da indústria cultural ao setor produtivo (HORKHEIMER; ADORNO, 1991, p.115) – é refutada por estudos recentes referenciados na teoria crítica (DUARTE, 2008, p.101-102).

No capítulo anterior, demonstrou-se que Habermas percebe essa mudança estrutural na esfera do trabalho e as dificuldades em interpretá-la através da teoria do valor, mas afirma ser “[...] uma questão empírica se a nova forma de produção de mais valia [basicamente o setor de serviços] pode compensar a queda tendencial na taxa de lucro, isto é, se pode operar contra crises econômicas” (HABERMAS, 1994, p.76). De modo semelhante, Herbert Marcuse nos anos 1950 em “Eros e civilização” – em plena vigência do “melhor dos mundos” capitalista de pleno emprego, produção e consumo em massa – expõe as limitações de uma economia fundamentada no setor de serviço:

No processo de automação, o valor do produto social é determinado em grau cada vez mais diminuto pelo tempo de trabalho necessário para a sua produção. Conseqüentemente, a verdadeira necessidade social de mão-de-obra produtiva declina, e o vácuo tem de ser preenchido por atividades improdutivas. Um montante cada vez maior do trabalho efetivamente realizado torna-se supérfluo, dispensável, sem significado. Embora essas atividades possam ser sustentadas e até multiplicadas sob uma administração total, parece existir um teto para o seu aumento. Esse teto, ou limite superior, seria atingido quando a mais-valia criada pelo trabalho produtivo deixa de ser suficiente para compensar o trabalho não-produtivo. (MARCUSE, 1981, p. 21)

Continuando a discussão sobre a produção de valor destacada da produção real, vale recordar que o capital fictício “[...] é definido como capital que tem valor monetário nominal

e existência como papel, mas que, num dado momento do tempo, não tem lastro em termos de atividade produtiva real ou de ativos físicos” (HARVEY, 2007, p. 171). Harvey (2007, p. 169-170) prossegue argumentando que tais características contraditórias da dinâmica do capitalismo, necessariamente o torna propenso a crises. Isso reforça a tendência de gerar fases periódicas de superacumulação, “[...] definida como uma condição em que podem existir ao mesmo tempo capital ocioso e trabalho ocioso sem nenhum modo aparente de se unirem esses recursos para o atingimento [*sic*] de tarefas socialmente úteis”. Tal característica, com frequência associada à grande desemprego, perpetua-se: “As condições que prevaleciam nos anos 30 e que surgiram periodicamente desde 1973 têm de ser consideradas manifestações típicas da tendência de superacumulação” (HARVEY, 2007, p. 170). Essa tendência se desenvolveu durante a ruínoza década de 1980, exacerbou-se nos anos 1990 e persiste de modo expandido em nossos dias. Harvey, em estudo mais recente, identifica a atual crise econômica global na sequência desse processo:

Esta foi, sem dúvida, a mãe de todas as crises. No entanto, também deve ser vista como o auge de um padrão de crises financeiras que se tornaram mais frequentes e mais profundas ao longo dos anos, desde a última grande crise do capitalismo nos anos 1970 e início dos anos 1980. (HARVEY, 2012, p.13)

Desse modo, a crise resultante do estouro da bolha imobiliária americana em 2008, é mais um capítulo da ficção do valor. A especulação financeira, especialmente a partir dos Estados Unidos, é imediatamente responsabilizada por tamanho desastre econômico – quando talvez seja mais correto entendê-la como catalisadora do processo; os financistas e especuladores cumpriram suas funções cegas de encarnações, personificações do processo capitalista. Foi graças à sandice dos déficits americanos que se propiciou o mais recente ciclo de crescimento global (anterior à crise de 2008), responsável por muitos “bons e honestos” postos de trabalho, necessários e sempre bem-vindos, ao redor do planeta. A ficção do valor era assimilada de maneira positiva e irrefletida, inclusive por amplos setores da esquerda. Enquanto isso, a própria oficialidade econômica capitalista, presentia os riscos dos sucessivos processos especulativos que redundaram na recente bolha imobiliária global:

De acordo com estimativas da *The Economist*, o valor total de imóveis nos países desenvolvidos aumentou de 30 trilhões de dólares nos cinco anos anteriores, para mais de 70 trilhões, um aumento equivalente a 100% do PIB combinado destes países. Isto não fez apenas parecer minúsculo qualquer *boom* imobiliário anterior, ela é maior que a bolha global do mercado de ações no final dos anos 1990 (um aumento de 80% do PIB em cinco anos) ou a bolha da bolsa americana no final dos anos 1920 (55% do PIB). Em

outras palavras, provavelmente a maior bolha da história. (THE global housing boom, 2005 apud ORTIGOZA; CRIONI, 2008, p.17)

Portanto, um dos mais tradicionais veículos representantes da oficialidade capitalista, já anunciava há algum tempo, os riscos desse processo de valorização sem substância. Também, para a *The Economist*, esse era mais um episódio das sucessivas bolhas – mercado de ações e ações de empresas da internet, a *new economy* – que têm caracterizado a economia contemporânea. Viam também um enorme perigo de que o “estouro da bolha” imobiliária traria sérias conseqüências para a economia real ao redor do mundo. Os ganhos fictícios é que alimentavam a produção (ORTIGOZA; CRIONI, 2008, p.20). A análise pós-crise de Harvey confirma esse diagnóstico:

Na primavera de 2009, o Fundo Monetário Internacional estimava que mais de 50 trilhões de dólares em valores de ativos (quase o mesmo valor da produção total de um ano de bens e serviços no mundo) haviam sido destruídos. A Federal Reserve estimou em 11trilhões de dólares a perda de valores de ativos das famílias dos EUA apenas em 2008. Naquele período, o Banco Mundial previa o primeiro ano de crescimento negativo da economia mundial desde 1945. (HARVEY, 2012, p.13)

A *The Economist* estaca nesse ponto, conforme a tradição da economia política, pois não pode explicar as causas íntimas que levaram a esse processo. Apesar disso, a ortodoxia capitalista habitualmente consegue oferecer explicações muito mais plausíveis do que certas correntes supostamente de vanguarda. Estas, simplesmente acataram a valorização no setor da circulação, e por isso nada puderam prever ou explicar.

O capital produtor de juros é o fetiche autômato perfeito – o valor que se valoriza a si mesmo, dinheiro que gera mais dinheiro, e nessa forma desaparecem todas as marcas de origem. A relação social reduz-se a relação de uma coisa, o dinheiro, consigo mesma. Em vez da verdadeira transformação do dinheiro em capital, o que se mostra aí é uma forma vazia. Equiparado à força-de-trabalho, o valor-de-uso do dinheiro passa a ser o de criar valor, valor maior que o que nele mesmo se contém. (MARX, 1980c, p. 451)

O veredicto dos economistas sobre o atual processo repousa na afirmação de uma “crise de falta de confiança”. Involuntariamente expõem a condição de fetiche da “racionalidade” capitalista, que há tempos se sustenta por uma “profissão de fé” diante da irreversível falta de lastro do valor. Os limites objetivos da expansão e, conseqüentemente, da socialização capitalista, ocorrem na impossibilidade da produção de valor através de seu lastro histórico do trabalho abstrato, quando este se torna obsoleto no atual nível de desenvolvimento das forças produtivas. Portanto, a atual gênese de valor ou “capital fictício”

resulta desse limite objetivo, apresentando-se de maneira cada vez mais freqüente como solução aos gargalos de valorização do capital.

Está implícito aí o absurdo ainda maior de imaginar que o capital renderia juros no sistema capitalista de produção, sem operar como capital produtivo, isto é, sem criar mais-valia da qual o juro é somente uma parte, e que o sistema capitalista de produção continuaria sua marcha sem a produção capitalista. (MARX, 1980c, p. 435)

Entretanto, esse processo, contrário aos próprios fundamentos do *establishment* econômico, além de possibilitar apenas uma resposta provisória para a manutenção da ordem socioeconômica, não só conserva como amplia a possibilidade de todo o sistema mundial produtor de mercadorias colapsar. As grandes intervenções dos Estados nas economias centrais, durante o desenrolar da crise atual (iniciada em 2008), demonstram a gravidade que o desenvolvimento desse processo pode atingir. Porém, “A ideia de que a crise tem origens sistêmicas é pouco debatida na grande mídia” (HARVEY, 2012, p.177).

Nessa amedrontadora virtualidade, a continuação de tal desenvolvimento negativo, aponta como última conseqüência para o rompimento do tecido social, numa proporção destrutiva inédita na história. Por outro lado, argumenta-se que a manutenção continuada dos centros hegemônicos, seus modos operacionais e sua suposta capacidade infinita de superação de crises, demonstrada ao longo da modernidade tardia, depõe contra um possível panorama de colapso e mergulho à barbárie. Porém, este cenário pessimista talvez já esteja acontecendo, quando indivíduos, comunidades, parcelas inteiras de populações nacionais e mesmo nações inteiras, são tratadas como casos inveterados de ajuda humanitária por não serem mais capazes de integrar-se às esferas produtivas, segundo os padrões de rentabilidade da produção capitalista de mercadorias. Desempregados crônicos, idosos, moradores de rua, tóxico-dependentes, grupos indígenas, etc., já estão colapsados segundo os critérios de valorização econômica. Mesmo antes da crise atual, nos picos dos ciclos de otimismo e prosperidade, ninguém ousou falar seriamente num novo *boom* econômico global capitalista, capaz de absorver esta imensa e crescente massa humana de desvalidos. Entretanto, as formas capitalistas continuam a ser, em última instância, o fundamento negativo na socialização mundial. Porém, a barbárie manifesta possui causas nas relações de produção – destacadamente as necessidades autonomizadas e anônimas de valorização do capital – já que, em sua dialética, o modo capitalista de produção também desenvolveu objetivamente as condições de superação das carências humanas mais urgentes:

Em tudo isso é inegável que, com a crescente satisfação das necessidades materiais – apesar de sua configuração ser deformada pelo aparelho –, também se desenha de um modo muito mais concreto a possibilidade de viver sem passar necessidade. Mesmo nos países mais pobres, ninguém mais precisaria passar fome. (ADORNO, 1994, p.68)

Na detalhada obra de Harvey (2007) “Condição pós-moderna”, é muito marcante a interpretação de que as transformações socioeconômicas, oriundas da crise do capitalismo tardio, se devam a contradições objetivas inerentes ao modo capitalista de produção, de acordo com as análises de Marx. Porém, em sua obra mais recente, de 2011, “O enigma do capital” (HARVEY, 2012), a objetividade das leis econômicas cede espaço para uma interpretação em que as causas políticas ganham foco, especialmente a partir da crise imobiliária de 2008. Por exemplo, quando Harvey aborda os processos de financeirização e socorro estatal às instituições financeiras, após a crise de 2008, ele questiona: “Seria esse estado de coisas nos Estados Unidos (em paralelo com muitas partes da Europa) uma necessidade econômica ou uma escolha política? A resposta é um pouco de ambas” (HARVEY, 2012, p.214). Já, ao indagar sobre o fim do neoliberalismo no cenário atual – especialmente com a desmoralização do princípio neoliberal do Estado mínimo –, Harvey argumenta que isso depende do que se entende por neoliberalismo. Assim, sem meias palavras, sentencia: “Minha opinião é que se refere a um projeto de classe que surgiu na crise dos anos 1970” (HARVEY, 2012, p.16). Em a “Condição pós-moderna” o neoliberalismo é interpretado muito mais como uma reação automática diante das limitações do sistema capitalista. Entretanto, Harvey continua a considerar o movimento da sociedade, condicionado pelas relações econômicas, como consequência das (1) necessidades econômicas e de (2) escolhas políticas, onde a primeira, fruto da objetividade social, se expressa da seguinte maneira: “A virada para a financeirização desde 1973 surgiu como uma **necessidade**” (HARVEY, 2012, p.33). Ou então, “[...] a **necessidade** de reinvestir a fim de continuar a ser um capitalista impulsiona o capitalismo a se expandir a uma taxa composta (HARVEY, 2012, p.45, grifos nossos).

Assim, em “O enigma do capital”, Harvey chega a refutar um possível exagero no determinismo econômico das análises de Marx. Ao apresentar a teoria de Marx da “lei da queda tendencial da taxa de lucros”, Harvey indica também as contratendências associadas a ela pelo próprio Marx – taxas crescentes de exploração do trabalho, redução dos custos dos meios de produção, comércio externo, aumento do exército industrial de reserva, desvalorização do capital, absorção do excedente de capital em infraestruturas físicas e, finalmente, a monopolização e a abertura de novas linhas de produção com trabalho intensivo

– e termina por argumentar: “Essa lista é tão longa que torna a explicação de uma ‘lei’ sólida de queda de lucros uma resposta mecânica à inovação para economizar trabalho, que permanece uma resposta insuficiente” (HARVEY, 2012, p.82). Entretanto reconhece que:

Por mais que o relato de Marx de como os processos de mudança tecnológica e organizacional inevitavelmente levam a uma tendência de queda da taxa de lucro possa ser indevidamente simplista, sua visão fundamental de que tais mudanças têm um papel essencial na desestabilização de tudo e, por isso, produzem crises de um tipo ou de outro é sem dúvida correta (HARVEY, 2012, p.87).

Portanto, se entendermos o sentido de “lei” em Marx, não como algo mecânico e sim como uma tendência geral e persistente do processo capitalista (como parece ser a concepção do próprio Marx), estaremos próximos dessa síntese de Harvey. Os excedentes do capital, produzidos na forma de lucro, devem seguir seu curso, de modo que as personificações do capital (os capitalistas) “[...] são forçados pela concorrência a recapitalizar e investir uma parte desse excedente em expansão. Isso exige que novas saídas lucrativas sejam encontradas” (HARVEY, 2012, p.30). Assim, aquilo que na aparência de uma crise surge como falta de demanda efetiva, é na realidade a escassez “[...] de oportunidades para o reinvestimento lucrativo do excedente conquistado ontem na produção” (HARVEY, 2012, p.98). Portanto, isso se refere a “[...] um problema fundamental subjacente [...]” do capitalismo, que Harvey chama de “problema da absorção do excedente de capital” (HARVEY, 2012, p.30).

O capitalismo industrial de fins do século XVIII e início do século XIX (que consolida definitivamente o modo capitalista de produção), por exemplo, teve como primeiro surto produtivo o setor têxtil. À medida que o setor foi sendo saturado pela concorrência, e as taxas de lucro declinavam, a produção de tecidos foi gradativamente deixando de ser o centro do processo capitalista. Com o avanço das forças produtivas, outras possibilidades foram sendo abertas, bem como a incorporação de novas necessidades. Mas, se ponderarmos que hoje até os recônditos recantos do espírito já estão permeados pela forma mercadoria, torna-se mais claro o problema de expansão do capital.

Harvey argumenta que, para que o capitalismo possa continuar seu funcionamento sem maiores atritos, “[...] ele deve se expandir a uma taxa composta” (HARVEY, 2012, p.45). Segundo os cálculos dos economistas, essa taxa composta (média global) de crescimento deveria girar algo em torno de 3% ao ano, pelo menos, para a saúde da produção de mercadorias – e para o processo de socialização relacionado a esta.

Então, o que vai acontecer dessa vez? Se quisermos voltar para o crescimento de 3% teremos de encontrar novas e lucrativas oportunidades de

investimento global para 1,6 trilhão de dólares em 2010, subindo para perto de 3 trilhões de dólares em 2030. Isso contrasta com o investimento de 0,15 trilhão de dólares necessários em novos investimentos em 1950 e 0,42 trilhão de dólares necessários em 1973 (os valores em dólar foram reajustados de acordo com a inflação). Problemas reais para se encontrar saídas adequadas para o capital excedente começaram a aparecer depois de 1980, mesmo com a abertura da China e o colapso do bloco soviético. As dificuldades foram, em parte, resolvidas pela criação de mercados fictícios nos quais a especulação dos valores dos ativos poderia decolar sem impedimentos. Para onde irá todo esse investimento agora? (HARVEY, 2012, p.176)

Se deixarmos de lado, por ora, as perguntas manifestas acima, o que resta é algo ainda mais perturbador. O processo capitalista e a socialização a ele vinculado (da qual todos pertencemos) encontra limites objetivos claros, pois, “Obter crescimento composto para sempre não é possível, e os problemas que assolaram o mundo nos últimos trinta anos sinalizam que estamos próximos do limite para o contínuo acúmulo de capital, que não pode ser transcendido exceto criando-se ficções não duradouras” (HARVEY, 2012, p.184-185). Desse modo, a tese de Marx de que o capitalismo produz seu próprio esgotamento se confirma, na medida em que demonstram esse movimento, na dinâmica do sistema, como uma tendência persistente. Como foi exposto acima, com o exemplo da produção de tecidos no início do capitalismo industrial, e o subsequente avanço dos capitais em outros setores e ramos de atuação, Harvey indica a suburbanização (expansão imobiliária para os subúrbios) e a militarização nos Estados Unidos do pós-segunda guerra, exercendo um papel fundamental na absorção de excedentes de capital e mão-de-obra de então. Também, “A propagação de gostos semelhantes e tecnologias – a cultura do automóvel, em particular – ajudou a espalhar esses processos para o mundo todo” (HARVEY, 2012, p.140).

Para Harvey, a qualidade de vida urbana apresenta-se como uma mercadoria, bem como a própria cidade, “[...] num mundo onde o turismo, o consumismo, o marketing de nicho, as indústrias culturais e de conhecimento, e também a perpétua dependência em relação à economia do espetáculo, tornaram-se os principais aspectos da economia política do desenvolvimento urbano”. Esse desejo de consumo, que “[...] é responsável por 70% da economia dos EUA contemporâneos, em comparação com 20% no século XIX [...], tornou-se absolutamente central à dinâmica do capitalismo” (HARVEY, 2012, p.143).

Assim, retornamos à hipótese central dessa pesquisa: de que a “colonização” da forma mercadoria a praticamente todas as manifestações humanas, como busca contemplar o conceito de indústria cultural, expresse os próprios limites objetivos do modo capitalista de produção, não apenas na atualidade, mas também retrospectivamente, na origem do conceito

formulado na década de 1940 por Horkheimer e Adorno. Por essa interpretação, o que na aparência surge como continuidade não-problemática do capitalismo – através dos grandes conglomerados da indústria cultural que supostamente comandam a economia atual – pode ser o reflexo das dificuldades de expansão do capital, inerentes à sua dinâmica.

A indústria cultural obviamente cumpre um papel ideológico importantíssimo para a manutenção das estruturas do capitalismo. Porém, essa hipótese coloca suas origens no plano das coerções automáticas da produção de mercadorias. A mercantilização do espírito, do “mundo da vida”, emerge assim como reação dos excedentes em busca de investimentos rentáveis.

3. INDÚSTRIA CULTURAL COMO REFLEXO DOS LIMITES DO CAPITAL

3.1. Crítica à economia política da indústria cultural

Robert Kurz é o autor mais próximo das interpretações econômicas abordadas nessa pesquisa. Suas conclusões se assemelham muito das de Harvey, especialmente da “Condição pós-moderna” (HARVEY, 2007). Assim, sua ênfase está na objetividade das leis econômicas do capitalismo e do processo dinâmico e gradativo de seu autoesgotamento – cujo desfecho mais provável não seria a superação desse modo de produção e socialização, mas a barbárie. A obra de Kurz recebeu contribuições muito importantes da escola de Frankfurt, especialmente Adorno e Horkheimer. Desse modo, sua crítica da sociedade produtora de mercadorias acompanha-se da crítica da razão moderna.

Principalmente no que tange ao diagnóstico do capitalismo e suas crises, Kurz permaneceu na continuidade de sua crítica até seu falecimento em julho de 2012. Em novembro de 2010, tive a oportunidade de participar de uma palestra proferida por Kurz em São Paulo intitulada “Atualidade dos conceitos de Adorno e Horkheimer”, como encerramento do ciclo de debates “A Indústria Cultural no Século 21”. Na ocasião questionei se o avanço da forma-mercadoria sobre os bens culturais, ante os processos de concentração e centralização do capital, poderiam ser a expressão dos limites objetivos do capital já no tempo do conceito de indústria cultural; E em que medida Adorno e Horkheimer tinham consciência disso? – questionamento que vai ao encontro da hipótese central dessa pesquisa. A resposta de Kurz foi a seguinte:

No fim da minha exposição eu disse que eles [Horkheimer e Adorno] não puderam encarar os bens culturais desta maneira porque não havia nenhuma dissolução objetiva do capitalismo no horizonte histórico daquela época, e porque eles não podiam formular àquela altura nenhuma teoria da crise. Como eu tinha dito, havia à época um ambiente de prosperidade econômica. Eles tinham temido, pelo contrário, que as formas culturais gestadas no seio da indústria cultural pudessem se prolongar daquela maneira *ad infinitum*. Eles as encaravam com uma certa fatalidade, como uma catástrofe incontornável. (KURZ, 2010, tradução nossa)¹²

Se tomarmos o diagnóstico social do ponto de vista da “Dialética do esclarecimento”, teremos grande concordância com as afirmações de Kurz. Horkheimer e Adorno não

¹² A referida palestra de Kurz foi transcrita a partir de gravações em vídeo disponíveis nos sites: <http://palimpsestoseditorial.blogspot.com.br/2011/02/industria-cultural-no-seculo-xxi-videos.html> <http://pt.justin.tv/marconalesso/b/274051342>

puderam, de fato, constatar empiricamente a existência de limites objetivos do capitalismo, pois, como afirma Kurz, o capitalismo monopolista do pós-guerra parecia ter anulado as contradições do capital. Porém, como foi exposto anteriormente, Nobre (2008) destaca que Adorno e Horkheimer perceberam as transformações sociais nas décadas seguintes à “Dialética do esclarecimento” e expressaram, no prefácio à segunda edição da obra, a necessidade de ajustes diante de uma realidade transformada. Além disso, Nobre (2008, p.30) realça a copiosa produção de Adorno após 1945 – em contraste com aquela bem mais modesta de Horkheimer – onde aparecem inúmeras passagens que refletem o diagnóstico dessas mudanças na sociedade. Mesmo na “Dialética do esclarecimento”, em várias passagens os frankfurtianos demonstram compreender que a prosperidade da sociedade administrada se assentava em bases objetivas muito frágeis pertencentes à própria dinâmica da produção de mercadorias, interpretação que se encontra em fragmentos na obra dos frankfurtianos. Habermas (1994), conforme já vimos anteriormente, também partilha dessa interpretação dos fundamentos do capitalismo. O mesmo se constata de Marcuse (1981) em “Eros e civilização”.

O prosseguimento dessa discussão passa pela análise da gênese da cultura-mercadoria a partir de algumas reflexões de Marx. Assim pretende-se estabelecer algumas relações entre o diagnóstico do capitalismo tardio e o conceito de indústria cultural de Horkheimer e Adorno, com as análises de Marx sobre os limites objetivos do modo capitalista de produção.

Marx já “morreu” e “ressuscitou” incontáveis vezes. De tempos em tempos ele se torna ultrapassado. Mas, neste vai e vêm, os holofotes que se projetam e se retiram sobre sua figura, parecem comprovar que sua importância não é apenas a de um cronista que haveria registrado muito bem o seu tempo histórico. Adorno considerava que na afirmação “Marx está ultrapassado”, poderia ocultar-se – naquilo “[...] que se quer despachar como obsoleto [...]” – “[...] momentos essenciais da sociedade que são reprimidos pela consciência coletiva e que devem ser repelidos. Justamente o pendente, inacabado e que assim sobrevive, constitui muitas vezes o que é decisivo” (ADORNO, 2008, p. 236).

Destaca-se aqui que a obra magna de Marx, “O Capital”, seria de fato caracterizada pela negação, na avassaladora crítica à economia política, e não por uma plataforma propositiva de transformar o mundo, como ordena a 11ª tese sobre Feuerbach. Para Adorno, se Marx teve pudores quanto a receitas para a práxis, tanto ou mais, para “[...] descrever positivamente uma sociedade sem classes. *O Capital* contém um sem-número de invectivas, em sua maior parte, aliás, dirigidas contra economistas e filósofos, mas nenhum programa de ação” (ADORNO, 1995b, p.228, grifos do autor). Se o marxismo tradicional funda-se em

grande medida para a ação de transformar o mundo, pois até então os filósofos contentaram-se apenas em interpretá-lo, Adorno pondera:

As *Teses sobre Feuerbach* de Marx, por exemplo, não podem ser compreendidas corretamente *in abstracto*, desvinculadas da dimensão histórica, mas têm seu significado no contexto da expectativa de uma revolução iminente existente em sua época; sem uma tal expectativa, elas degeneram em uma mera fórmula mágica. Que após essa possibilidade dada não se realizar, Marx tenha-se sentado durante décadas no Museu Britânico para escrever uma obra teórica de Economia Política, sem se dedicar efetivamente a tanta práxis assim, isso não é uma mera questão de acaso biográfico, mas expressa também justamente um momento histórico. (ADORNO, 2008, p.337, grifos do autor)

Não que não seja louvável a busca pela emancipação através da ação política (certamente o único meio de fazê-la), mas com a tentativa consciente de transformar o mundo tendo a dimensão das limitações históricas objetivamente postas. Muitas dessas ações não se teriam esgotado justamente porque a luta travada era majoritariamente pelo reconhecimento no interior do sistema produtor de mercadorias? A luta pela apropriação de uma parcela maior de mais-valia, perdendo-se de vista a crítica categorial de seu fundamento irracional?

A crítica à economia política se tornará peça do passado apenas quando a humanidade deixar de girar em torno da socialização inconsciente coagida pela acumulação abstrata de riqueza. Para Adorno “[...] toda essa questão da dialética de relações de produção e forças produtivas, tal como ela se tornou determinante para a teoria marxista e tal como hoje em dia, segundo penso, ainda é de fundamental importância” (ADORNO, 2008, p.237). Desse modo, para a escola de Frankfurt, a crítica à economia política é central para a interpretação e possível transformação da sociedade (cuja primeira meta é evitar a repetição da barbárie). Vimos que a esfera da cultura é central nas reflexões frankfurtianas em vista das transformações ocorridas no capitalismo tardio, de modo que, de acordo com o ponto de vista adotado nesse estudo, torna-se central compreender a apreensão da cultura pela forma-mercadoria, sua relação com os setores (e o trabalho) produtivo e improdutivo, no intuito de compreender o papel da indústria cultural no capitalismo atual.

Apesar de nem sempre ser reconhecido como um autor referenciado em Marx, Adorno jamais abriu mão da crítica categorial dos fundamentos econômicos da sociedade, conforme implantada por Marx, como pilar central de suas reflexões socioculturais. Os textos mais tardios de Adorno parecem confirmar esse posicionamento, com a consciência de que a essência da sociedade girava em torno da contradição entre o desenvolvimento das forças produtivas e as relações de produção.

Assim eu diria: essenciais são as leis objetivas do movimento da sociedade referentes às decisões acerca do destino dos homens, que constituem a sua sina – que justamente é decisivo mudar – e que, de outro lado, também encerram a possibilidade ou o potencial para que a sociedade cesse de ser a associação coercitiva em que nos encontramos e possa ser diferente. (ADORNO, 2008, p.87). [E Adorno complementa:] O decisivo continua sendo a posição dos homens individuais no processo produtivo, portanto, se dispõem dos meios de produção ou se estão separados destes. (ADORNO, 2008, p.88)

Essa crítica se estende não somente através da crítica da capa jurídica burguesa, a propriedade privada dos meios de produção, mas a própria necessidade cega de acumulação abstrata de riqueza (a busca incessante pelo lucro), e as tendências objetivas da produção de mercadorias em concentrar-se como acúmulo de trabalho morto, capital constante, em detrimento da fonte produtora de mais-valia, o capital variável, trabalho vivo. Nesse cenário social,

A dominação sobre seres humanos continua a ser exercida através do processo econômico. Objeto disso já não são apenas as massas, mas também os mandantes e seus apêndices. De acordo com a antiga teoria, eles se tornaram, de modo acentuado, funções de seu próprio aparelho de produção. [...] Esse processo continua, tanto agora quanto antes, a produzir e reproduzir, mesmo que já não mais as classes do modo como elas estão apresentadas no *Germinal* de Zola, ao menos uma estrutura que o anti-socialista Nietzsche antecipou como a fórmula “nenhum pastor e um rebanho”. Nela se esconde, porém, o que ele não queria ver: a antiga pressão social, só que agora tornada anônima. (ADORNO, 1994, p.67, grifos do autor)

Nos anos 1940 em seu exílio forçado nos Estados Unidos, Adorno e Horkheimer se depararam com a democracia de massas. Refugiando-se do horror nazista, eles encontraram na América uma forma de dominação e exploração social ainda mais eficiente e sutil. Através da cultura de massas e da relação íntima entre produção e consumo em larga escala, Adorno e Horkheimer constataram que a dominação social exercer-se-ia com a integração dos dominados às supostas benesses do sistema de produção de mercadorias. A coação para vender a mercadoria força de trabalho passou cada vez mais a ser exercida sem o uso da violência direta. Ao invés da fome, como ameaça à não adesão, pairava um convite sedutor de usufruir da abundância da produção social, tendo o sujeito que se submeter à ordem social existente, que na aparência se apresentava como uma agradável opção de escolha.

Era esse o projeto “pedagógico” total de Henry Ford, que muito além da racionalização nas linhas de produção e o subsequente aumento produtivo, tinha o intuito de formar trabalhadores com hábitos de uma vida higienicamente saudável, com jornadas de

trabalho moderadas e um salário razoável, para que os trabalhadores pudessem se tornar os próprios consumidores de sua produção. Aí se apresenta um grande engodo já demonstrado por Marx. O aumento da produtividade do trabalho, com o avanço das forças produtivas, não faz os salários aumentarem, mas sim diminui o valor das mercadorias com a diminuição do valor da mercadoria força de trabalho. O salário continua correspondendo ao mínimo necessário para a subsistência do trabalhador. O que se transforma historicamente, com o desenvolvimento acelerado das forças produtivas no capitalismo, é a adequação desse nível mínimo de subsistência ante o barateamento e a conseqüente superabundância de mercadorias – diga-se de passagem, que apesar desse alento, a miséria extrema persiste e, paradoxalmente, parece até ampliar-se.

As mercadorias e a mais-valia que elas portam, têm que ser realizadas, tem que ocorrer sua efetivação no consumo. É por isso que Ford projetava que, num futuro não muito distante, automóveis não mais deveriam ser produtos de luxo. O grande engano de Ford, como bom “liberal”, é que esta política distributiva pudesse ser exercida somente através das ações isolada dos capitalistas (que aumentariam seus lucros enormemente). A grande crise de 1929 demonstrou que sem a presença reguladora e fornecedora de serviços do Estado, a produção e consumo em massa estavam fadadas ao fracasso. Daí a importância de John Maynard Keynes e sua proposta de um capitalismo ordenado por um Estado forte, regulador das relações de trabalho e dos interesses do capital; um Estado empreendedor, se necessário.

Mas, o que importa nesse ponto da discussão é demarcar de forma sucinta o conceito de indústria cultural: a colonização da forma-mercadoria a praticamente todos os momentos de espontaneidade da vida humana. Se já nos primórdios da fase madura do capitalismo alguns empreendedores viam nas manifestações culturais e nas obras de arte um campo propício para investirem seu dinheiro com retorno lucrativo, foi apenas com o surgimento do rádio e do cinema que se apresentaram as forças produtivas necessárias para o desenvolvimento de uma indústria cultural; expressão cunhada por Adorno e Horkheimer na “Dialética do Esclarecimento” (1991) nos anos 1940, e que se contrapunha ao que a própria intelectualidade chamava de “cultura de massas”. Os frankfurtianos entendiam que esta expressão já continha em si a falsidade ideológica de atribuir a uma cultura massificada um caráter de espontaneidade e de liberdade de escolhas, quando na verdade os bens culturais eram produzidos industrialmente de forma padronizada conforme a lógica da mercadoria, alvo de interesse de grandes corporações capitalistas.

O ponto de partida mais aparente para esse interesse era a aferição de lucro – a alma do processo capitalista. Mas, além disso, o controle do capital sobre a produção cultural

cumpra uma função ideológica de primeira grandeza: além de se estabelecer como braço importante para a realização das mercadorias (tanto na publicidade direta, como na criação de hábitos de consumo, *e. g., american way of life*), naturaliza e perpetua o *status quo* do processo de dominação social – entendido aqui não apenas como um instrumento de propaganda. Se a função primordial fosse apenas o aparato propagandístico, tal como utilizado pelo nacional-socialismo, certamente a indústria cultural não teria tamanha força e penetrabilidade. Apesar da totalidade do nazismo, a distância entre as mentiras divulgadas e a realidade concreta era tamanha, que a propaganda tornava-se, com o passar do tempo, detratora de si própria.

A dinâmica contraditória do capitalismo produz valores de uso que nos seduzem sensivelmente, e dentre as necessidades da humanidade (historicamente constituídas), estão aquelas do espírito, da fantasia. Ao integrar-se ao sistema, o sujeito tem acesso a uma parcela, mesmo que seja mínima, das benesses do mundo das mercadorias. Assim a mercadoria se realiza, porém, com o comprometimento direto dos sujeitos que, no usufruto de tais produtos, aderem passivamente à totalidade social como participantes ativos, exercendo sua pseudo-espontaneidade: a indústria cultural engendra comportamentos que, através do consumo de mercadorias planejadas, permite às pessoas realizarem seus desejos como se fosse fruto de suas livres escolhas. A passividade é exercida de forma ativa pelos sujeitos.

O que Adorno e Horkheimer parecem não abrir mão é do ponto de partida metodológico do materialismo histórico dialético. Se por um lado a indústria cultural cumpre um papel ideológico importante, por outro, ela não é consequência de uma elaboração consciente das classes dominantes para a manutenção da estrutura social vigente. Ela não é uma criação subjetiva a partir da idéia. Como se disse acima, para que houvesse a possibilidade da existência de uma indústria cultural, fatores objetivos tiveram que ser concomitantemente cumpridos – pressupõe-se o desenvolvimento das forças produtivas para a mercantilização em massa do espírito: especialmente o rádio e o cinema. Ocorrências fortuitas no desenvolvimento do capitalismo, com destaque aqui para certas condições técnicas, foram a condição primária para que uma indústria cultural se desenvolvesse como aparato ideológico e fosse apreendido para um uso político de dominação. Desse modo, os autores frankfurtianos se mantêm fiéis ao primado do desenvolvimento das forças produtivas como um poderoso fator objetivo de condicionamento do modo de produção e das respectivas relações de produção.

Porém, o avanço da forma-mercadoria sobre os bens culturais ter-se-ia ocorrido apenas no século XX? Há fortes indicações que “[...] o produto cultural em questão não cai

posteriormente nas garras do mercado, foi, pelo contrário, desenvolvido especialmente para ele. A indústria cultural não começa de maneira nenhuma apenas no século XX” (TÜRCKE, 2010c, p.182).

Aí se adentra em outro terreno, que Marx provavelmente compartilharia. A extensão, também fortuita e de modo nenhum consciente, do processo capitalista sobre a produção cultural, também condiciona o seu desenvolvimento. Christoph Türcke (2010c, p.17) argumenta que apenas o desenvolvimento técnico não foi capaz de iniciar o desenvolvimento daquilo que hoje chamamos de indústria cultural. Türcke se utiliza do exemplo da imprensa. Enquanto essa objetividade técnica, atribuída ao invento de Gutenberg, estava sob o comando da ordem social do mundo feudal (já em decadência), apenas o que era considerado importante para os poderes políticos (detentores do meio técnico) é que era publicado. Mas, desde o século XVII com a imprensa passando gradativamente às mãos de empreendedores burgueses, quando as oficinas de impressão “[...] se tornaram empresas que iriam à falência se o material noticiável se exaurisse, iniciou-se uma reviravolta significativa” (TÜRCKE, 2010c, p.17).

Se por um lado esses proto-órgãos de imprensa se tornavam a pedra no sapato da aristocracia e do clero, por outro, sua liberdade estava condicionada pela necessidade de serem bem sucedidos no mercado, inclusive concorrendo entre si. As notícias tornam-se mercadorias, e portanto, elas devem chamar a atenção dos consumidores para que a imprensa-empresa possa ser sustentada, se necessário, até com a produção forçada de notícias: “A lei de base da lógica da notícia conduz à sua própria inversão: ‘A ser comunicado, porque importante’ superpõe-se a ‘Importante, porque comunicado’” (TÜRCKE, 2010c, p.17). Um paradoxal ganho de liberdade em relação à ordem feudal, pois, para escapar desta, torna-se presa da abstração mercadológica.

Como se suscitou acima, sobre a concordância de Marx em relação à argumentação que se sustenta aqui, vale destacar que ele pelo menos esboçou alguma reflexão da cultura, da arte, como mercadoria, ao refletir sobre o caráter produtivo e improdutivo do trabalho no âmbito do capitalismo. A citação a seguir serve para sintetizar o que Marx entendia a respeito disso:

O trabalho improdutivo contratado pelo capitalista para ajudá-lo na concretização [realização] ou apropriação do valor excedente é, ao ver de Marx, semelhante ao trabalho produtivo em todos os sentidos, exceto um: ele não produz valor e valor excedente [mais-valia], e por conseguinte aumenta não como causa, mas, muito pelo contrário, como consequência da expansão do valor excedente. (BRAVERMAN, 1977, p.357)

O que Braverman chama de concretização do valor excedente, nada mais é que a realização da mercadoria através de seu valor de troca. A apropriação, no exemplo acima, é exercida pelo setor de serviços (serviços bancários, crédito, seguros, etc.). Portanto, o que é definitivo em Marx em relação ao trabalho produtivo e trabalho improdutivo (e respectivamente aos setores da produção e circulação de mercadorias), é que o setor da circulação se alimenta de parte do excedente (mais-valia) que provêm apenas do processo de produção de mercadorias. Marx (1980c, p. 345) também afirma que o trabalho no setor de circulação “É produtivo, para o capitalista, não por criar mais-valia diretamente, mas por concorrer para diminuir os custos de realização da mais-valia, efetuando trabalho em parte não-pago.” Ou ainda: “A diferença entre o *trabalho produtivo* e o *improdutivo* consiste apenas em que, em si, o trabalho é trocado por *dinheiro como dinheiro* e em *dinheiro como capital*” (MARX, 1985, p.119, grifos do autor). Destaca-se que essa citação foi extraída do “Capítulo VI inédito de o Capital” (MARX, 1985), texto que veio a público décadas após a morte de Marx.

Dito isso sobre trabalho produtivo e improdutivo, voltemos à reflexão de Marx sobre a mercadoria cultural. Marx (1985, p.115) ironiza com o exemplo do escritor inglês John Milton (1608-1674), de que quando ele escrevera sua obra clássica “O Paraíso Perdido”, era um trabalhador improdutivo. Sua obra seria assim, análoga a uma “manifestação da natureza”, semelhante ao trabalho do bicho-da-seda, e Milton ter-se-ia transformado em comerciante quando vendeu “O Paraíso Perdido” por 5 libras tempos depois.

Porém, o literato proletário de Leipzig, que produz livros – por exemplo, compêndios de economia política – por encargo do seu editor, está próximo do trabalhador produtivo, pois que a sua produção está subordinada ao capital e só é levada a cabo para valorizar este último. Uma cantora que canta como um pássaro é uma trabalhadora improdutiva. Na medida em que vende seu canto é uma assalariada ou uma comerciante. Porém, a mesma cantora contratada por um empresário (*entrepeneu*. Fr.) que a põe a cantar para ganhar dinheiro, é uma trabalhadora produtiva, pois *produz* diretamente capital. Um mestre-escola que ensina outras pessoas não é um trabalhador produtivo. Porém, um mestre-escola que é contratado com outros para valorizar, mediante seu trabalho, o dinheiro do empresário da instituição que trafica com o conhecimento (*knowledge mongering institution*. Ing.) é um trabalhador produtivo. (MARX, 1985, p.115, grifos do autor)

É impressionante a atualidade das palavras de Marx quando interpretamos o conceito de indústria cultural. Sua única reserva, que não o permite avançar em tais reflexões, atesta ainda mais a importância de suas reflexões. No contexto histórico de Marx, tais trabalhos, no âmbito da produção cultural, poderiam formalmente ser submetidos à lógica do capital

(produção de excedente através da exploração e expropriação da mais-valia) e, portanto, enquadrados como trabalho produtivo. Entretanto,

[...] embora possam ser explorados de maneira diretamente *capitalista*, constituem grandezas insignificantes se os compararmos com a massa da produção capitalista [em seu contexto histórico]. Por isso, deve-se por de lado esses trabalhos e tratá-los somente a propósito do trabalho assalariado que não é simultaneamente trabalho produtivo (MARX, 1985, p.115, grifos nossos). [E ele ainda conclui] Casos similares não devem ser tidos em conta quando se analisa o conjunto da produção capitalista. (MARX, 1995, p. 120)

O objetivo era compreender o caráter do trabalho produtivo e improdutivo. Entretanto, Marx legou-nos algo muito atual. Em pleno século XIX, sem as condições objetivas para a implantação de uma indústria cultural, Marx já via os indícios de que os bens culturais poderiam formalmente transformar-se em mercadorias, e que não haveria impedimentos para que a cultura se coisificasse, ou, de que a reificação pudesse ser exercida através da mercadoria-cultura. Desse modo, ele desvencilha-se também do engodo de uma interpretação idealista da cultura, muito comum ainda em nossos dias, quando o caráter de espontaneidade da produção cultural perdeu seu predomínio há muito tempo.

É óbvio que a consolidação desse processo se dá apenas no século XX, cujo desenvolvimento Adorno e Horkheimer buscaram contemplar com o conceito de indústria cultural. Entretanto, o que se quer destacar é que a importância da compreensão desta gênese está para o conceito de indústria cultural, tal qual a compreensão da forma-valor está para a crítica do capitalismo. Como se disse acima, este entendimento contribui para evitar interpretações idealistas das manifestações culturais, e ainda mais grave, quando não se consegue identificá-las como condicionadas pelo processo de reificação social do modo de produção de mercadorias.

Outro fator que cabe destacar é o da descrição de Marx sobre os setores da produção e o da circulação de mercadorias. Em grande medida a indústria cultural seria formada por atividades do setor de circulação (como a publicidade, por exemplo), e desse modo, tributária da mais-valia do setor produtivo. Porém, tanto detratores do conceito de indústria cultural, quando defensores, interpretam que a indústria cultural tornou-se atualmente o carro chefe da “economia globalizada”, e não vêem nisto problema objetivo algum na continuidade da economia capitalista. Mas, levando-se em conta as interpretações de Marx, como o setor da circulação capitaneado pela indústria cultural seria capaz de sustentar a continuidade da reprodução social nos moldes capitalistas? Essa questão remete para a hipótese central dessa pesquisa. Tal movimento provavelmente expresse os próprios limites do capitalismo. A

subsunção formal da cultura pela forma-mercadoria era incipiente e periférica no período analisado por Marx, cujo centro da acumulação capitalista começava a deixar o saturado setor têxtil e expandir-se nas recém surgidas áreas da siderurgia moderna e petroquímica – esforço de enormes excedentes de capital, possibilitado apenas com a ciência abstrata de base, que encontrou sua forma mais bem acabada na centralização do comando estatal; o capitalismo monopolista.

A citação a seguir busca destacar de forma sintética a centralidade do conceito de indústria cultural para compreensão e possíveis lutas no campo da educação, com a meta da emancipação social:

Não só não houve perda de validade desse fenômeno, como a indústria cultural ampliou, gigantescamente, sua finalidade econômica para outros âmbitos da esfera cultural, âmbitos ainda pouco expressivos na época de Adorno. O fenômeno mais recente e que mostra a atualidade deste aspecto do conceito de indústria cultural é a mercantilização irracional e desenfreada da educação e, de modo especial, do ensino superior no Brasil, configurando o que se pode chamar, conceitualmente, de indústria educacional. (DALBOSCO, 2008, p.193)

Se Adorno e Horkheimer, quase contemporâneos a nós, não puderam visualizar os desdobramentos da indústria cultural no campo educacional, o que dizer de Marx nos fins do século XIX diante da dinâmica das transformações sociais no desenvolvimento do capitalismo. Entretanto, tanto o conceito de indústria cultural quanto as análises de Marx continuam sendo de primeira grandeza na luta por uma sociedade mais justa. Aliás, nem mesmo a educação escapou do olhar perspicaz de Marx: “[...] um mestre-escola que é contratado com outros para valorizar, mediante seu trabalho, o dinheiro do empresário da instituição que trafica com o conhecimento (*knowledge mongering institution*. Ing.) é um trabalhador produtivo” (MARX, 1985, p.115, grifos do autor). E para concluir: “Nas instituições de ensino, por exemplo, para o empresário da fábrica de conhecimentos os docentes podem ser meros assalariados” (MARX, 1985, p.120). Aí também pode se ver a gênese da “indústria educacional”.

Com o conceito de indústria cultural Adorno e Horkheimer não ignoravam que a subsunção formal da cultura ao âmbito da produção de mercadorias era um fenômeno que já ocorria gradativamente em períodos anteriores. A própria grande arte burguesa, na qual entreviam elementos potenciais de formação e emancipação, devia sua existência ao processo de mercantilização da sociedade como um todo e, em particular, da produção cultural.

A arte como um domínio separado só foi possível, em todos os tempos, como arte burguesa. Até mesmo sua liberdade, entendida como negação da finalidade social, tal como esta se impõe através do mercado, permanece essencialmente ligada ao pressuposto da economia de mercado. (HORKHEIMER; ADORNO, 1991, p.147)

Porém, para Horkheimer e Adorno (1991, p.147): “Os que sucumbem à ideologia são exatamente os que ocultam a contradição [ou seja, os que preconizam a arte pura], em vez de acolhê-la na consciência de sua própria produção, como Beethoven”.

Assim, a afirmação de que a “A indústria cultural não começa de maneira nenhuma apenas no século XX” (TÜRCKE, 2010c, p.182), não escapa à análise da “Dialética do esclarecimento”, na medida em que Adorno e Horkheimer conheciam o aspecto dialético da cultura em sua forma mercantil. A citação de TÜRCKE busca abarcar o momento da gênese da indústria cultural, quando potencialmente a mercadoria cultura poderia ser também industrialmente concebida; sendo esse o próximo passo para a consolidação da indústria cultural.

Mas, se o avanço da forma-mercadoria sobre os bens culturais é a expressão dos limites objetivos do capital (já no tempo do conceito de indústria cultural), retoma-se nesse ponto outra questão: em que medida Adorno e Horkheimer tinham consciência disso?

Vimos acima que Kurz (2010) interpretou que os frankfurtianos “[...] não puderam encarar os bens culturais desta maneira porque não havia nenhuma dissolução objetiva do capitalismo no horizonte histórico daquela época [...]”, e que eles entendiam que “[...] as formas culturais gestadas no seio da indústria cultural pudessem se prolongar daquela maneira *ad infinitum*”. Buscar-se-á então, demonstrar que, de forma fragmentária, Horkheimer e Adorno (principalmente), expressam em seus escritos uma percepção diversa da que foi interpretada por Kurz.

Se é verdade que Horkheimer e Adorno não podiam perceber empiricamente o processo de crise do capitalismo, eles notaram uma reconciliação forçada no pressuposto de que as democracias de massa do pós-guerra sustentarem-se-iam com a equação de trabalho e consumo em massa:

Agora que uma parte mínima do tempo de trabalho à disposição dos donos da sociedade é suficiente para assegurar a subsistência daqueles que ainda se fazem necessários para o manejo das máquinas, o resto supérfluo, a massa imensa da população, é adestrado como uma guarda suplementar do sistema, a serviço de seus planos grandiosos para o presente e o futuro. Eles são sustentados como um exército dos desempregados. (HORKHEIMER; ADORNO, 1991, p.48)

De modo semelhante a Marcuse e Habermas – que questionaram se a mais-valia dos setores produtivos seria capaz de sustentar os empregos do setor de circulação – Horkheimer e Adorno questionam essa espécie de simulação do trabalho (“construir pirâmides ou cavar buracos e tapá-los novamente”, como propunha Keynes [KURZ, 1996a]) que era essencial para o pleno emprego do *welfare state*:

De fato, o que se desenvolve atualmente é uma espécie de Estado de bem-estar social em grande escala. Para afirmar sua própria posição, as pessoas conservam em movimento a economia na qual, graças à técnica extremamente desenvolvida, as massas do próprio país já são, em princípio, supérfluas enquanto produtoras. (HORKHEIMER; ADORNO, 1991, p.140-141)

Outro diagnóstico importante presente na “Dialética do esclarecimento” é que a cultura, subsumida pela forma mercadoria e produzida industrialmente, preenche um papel fundamental na realização das demais mercadorias, de modo que, no capitalismo tardio “A cultura é uma mercadoria paradoxal. Ela está tão completamente submetida à lei da troca que não é mais trocada. Ela se confunde tão cegamente com o uso que não se pode mais usá-la. É por isso que ela se funde com a publicidade” (HORKHEIMER; ADORNO, 1991, p. 151). E justamente, a função da publicidade é fazer com que mercadorias banais se destaquem no oceano das demais mercadorias. O setor da propaganda se enquadra naquilo que Marx chamou de trabalho improdutivo – pois se sustenta com parte da mais-valia do setor produtivo – para preencher o trabalho essencial, ao processo capitalista, de realização mercadológica: a destinação dos produtos no consumo; ou seja, a venda no mercado.

“Despender milhões para ganhar milhões”, tornou-se o lema, e esta frase, em todas as suas variantes na empresa moderna, é compreendida em geral no sentido de gastar milhões em mercadejamento [sic; *marketing*], publicidade, promoção, especulação; estas são as áreas a que as rendas empresariais disponíveis são canalizadas, enquanto a produção tornou-se relativamente rotinizada e os gastos naquele setor fluem em quantidades medidas e previstas. (BRAVERMAN, 1977, p.352)

A produção rotinizada em massa há muito deixou de ser um obstáculo para o capitalismo. Assim, os capitais cada vez mais centralizados, dispõem de outros meios para suplantar o gargalo da realização. Desse modo, o mercado, que na aparência mantém a estrutura formal da concorrência, encontra através da publicidade um meio de se garantir monopolisticamente: “Os custos de publicidade, que acabam por retornar aos bolsos das corporações, poupam as dificuldades de eliminar pela concorrência os intrusos indesejáveis” (HORKHEIMER; ADORNO, 1991, p. 152).

Nada indica que a indústria cultural hoje tenha criado, no interior do sistema capitalista, uma forma de se autoproduzir. É claro que a produção mercantil da cultura possui setores nos quais o capital é disposto diretamente para a valorização. A produção de um filme hollywoodiano, por exemplo, possui como meta final (talvez a única) o lucro: investe-se um montante de capital para ao final do processo de produção e realização da mercadoria-filme, ter o retorno desse capital inicial acrescido. Mas, mesmo nesse caso, é difícil separar a mercadoria-filme, em si, com sua função de serviço de publicidade para demais produtos – uma forma clara é o *merchandising* de carros, refrigerantes, cigarros, redes de *fast food*, etc., que povoam os grandes produtos da indústria cinematográfica. Sem falar na introjeção de comportamentos que retroalimentam a sociedade tal qual ela é – um instrumento eficaz de legitimação social. A publicidade da totalidade do sistema.

Kurz (2010) tem razão ao constatar que as análises de Horkheimer e Adorno são profundamente condicionadas por um diagnóstico de perpetuação do capitalismo, já que “[...] não havia nenhuma dissolução objetiva do capitalismo no horizonte histórico daquela época [...]”. Muitos aspectos das reflexões de Marx não encontravam comprovação empírica no capitalismo tardio, especialmente com a consolidação das democracias de massa do segundo pós-guerra:

Mesmo que se tivesse verificado de modo imanente ao sistema a lei – não inequívoca em Marx – da taxa decrescente de lucro, teria de ser concedido que o capitalismo descobriu em si mesmo recursos que permitem empurrar para as calendas gregas a bancarrota total – recursos entre os quais, inquestionavelmente, estão, em primeiro lugar, a imensa elevação do potencial técnico e, com isso, também a quantidade de bens de consumo que beneficiam todos os membros dos países altamente industrializados. Ao mesmo tempo, em vista de tal desenvolvimento técnico, as relações de produção se revelaram mais elásticas do que Marx imaginara. (ADORNO, 1994, p.63)

Por outro lado, Adorno pondera que, para uma teoria dialética da sociedade, o que é importante é: como as leis estruturais se expressam na sociedade e de como são transformadas pelo próprio movimento social. Assim, o que deve ser destacado é que tal teoria

[...] entende por leis estruturais tendências que decorrem de um modo mais ou menos rigoroso de elementos constitutivos históricos do sistema global. A lei do valor, a lei da acumulação, a lei do colapso do sistema constituíam modelos de Marx para isso. A teoria dialética não concebe o conceito de estrutura como esquemas ordenadores, em que achados sociológicos poderiam ser inseridos de um modo maximamente completo, contínuo e sem contradições; portanto, não se trata de sistematização; mas do sistema da sociedade, que pré-ordena os procedimentos e os dados do conhecimento científico. Uma tal teoria deve ser a última instância a retrain-se dos fatos,

não deve ajustá-los segundo o que pretende concluir, seu *thema probandum*. (ADORNO, 1994, p.64)

Assim, apesar da aparente continuidade da sociedade administrada, da suposta perpetuação do capitalismo tardio – que no tempo de Adorno parecia comprovar-se empiricamente – Adorno afirma seu compromisso de pensar a sociedade sem se retrair aos fatos, ao empiricamente testável. Até o início da década de 1970 (portanto, após o falecimento de Adorno), o que se podia diagnosticar era a comprovação empírica da perpetuidade do capitalismo organizado. Mesmo assim, Adorno afirma a importância da teoria de Marx para compreender a última instância das estruturas da sociedade, e desse modo evitar que a crítica fosse obstruída pela aparência.

Conforme vimos anteriormente, essa prudência de Adorno (comumente confundida com pessimismo) tinha sua razão de ser. Os abalos do sistema capitalista, a partir de fins da década de 1960 e que se tornaram mais visíveis nos anos 1970, colocaram em xeque a aparência de sua perpetuação. Desse modo, a teoria de Marx ganha novo fôlego, no mínimo, como modelo para compreensão dos fenômenos sociais desencadeados a partir da economia. Retomando-se o argumento de Kurz (2004) e Harvey (2007; 2012), as crises capitalistas desde os anos 1970 são frutos da continuidade de um processo longo e persistente de amadurecimento das contradições capitalistas. Harvey (2012), especialmente, destaca a impossibilidade de crescimento composto de 3% ao ano (considerado um patamar “saúdável” para o sistema capitalista), e vê nessa necessidade de expansão um dos maiores entraves para a continuidade da socialização fundada na produção de mercadorias. De forma semelhante, Adorno afirma:

De modo geral – restrinjo-me à constatação do que é demonstrado na *Economia política* [a “Crítica à Economia Política” de Marx] – a economia capitalista, e com ela a sociedade capitalista, entra em crise e corre o risco de desaparecer tão logo deixa de se expandir e se encontra estagnada. No capitalismo – isso é uma lei essencial – o que existe só pode ser conservado na medida em que se amplia e se expande. (ADORNO, 2008, p.122, grifos do autor).

Bem como Harvey e Kurz (especialmente), Adorno não presume – na impossibilidade da perpetuação do capitalismo – a realização do *telos* da história com a superação do sistema capitalista (algo que sequer está presente na obra de Marx como conteúdo programático). Ao invés disso, a recaída na barbárie é o desfecho mais plausível para este rumo do desenvolvimento social. Daí a importância da teoria e da crítica dos fundamentos da sociedade. Pois, se por um lado, a teoria dialética da sociedade “[...] deve ser a última

instância a retrair-se dos fatos [...]” evitando ajustar-se apenas ao que é empiricamente observável, por outro lado, os fatos não devem ser encaixados a qualquer custo na teoria “[...] segundo o que pretende concluir, seu *thema probandum*” (ADORNO, 1994, p.64) – o que seria o caso de apresentar “profecias” sobre o fim do capitalismo. Quando se propõe nesse estudo discutir os limites do capitalismo não se trata de uma concepção rígida de limite objetivo, mas de entender as limitações históricas da produção de mercadorias em seu movimento.

Ou seja, senhoras e senhores – para dizê-lo sem rodeios – a questão da tendência do capital, a questão da concentração, que sempre é negada com artifícios no plano interno da economia, não é apenas uma questão de cálculo econômico, mas é diretamente uma questão que não apenas determina a estrutura de nossa sociedade até seus comportamentos subjetivos mais delicados, mas da qual também depende o desenvolvimento da sociedade e das formas sociais específicas. (ADORNO, 2008, p.323)

Através do que foi exposto nesta seção, pôde-se notar a presença marcante das reflexões de Marx (destacadamente aquelas que remetem para a estrutura objetiva da sociedade e seu movimento) na obra de Horkheimer e Adorno, especialmente. Horkheimer e Adorno, cujo diagnóstico parecia convergir com a visão de uma sociedade que eliminara as contradições capitalistas, na verdade a entendiam como a aparência social necessária que poderia sofrer solavancos nas estruturas econômicas – em concordância com as análises de Marx. Portanto, isso contrapõe a afirmação de que “[...] não havia nenhuma dissolução objetiva do capitalismo no horizonte histórico daquela época, e porque eles [Horkheimer e Adorno] não podiam formular àquela altura nenhuma teoria da crise” (KURZ, 2010).

Quanto à questão de o conceito de indústria cultural (no tempo de sua concepção) expressar os limites objetivos do capitalismo – na medida em que a forma-mercadoria avança sobre os bens culturais, como saída para a estagnação dos excedentes de capital – isso não fica claro. Ao menos Horkheimer e Adorno não expressam esse problema de forma declarada. Mas, vimos acima que Adorno compreende (como uma lei essencial) que o capitalismo só se conserva na medida em que se expande (ADORNO, 2008, p.122). Essa expansão deriva-se de uma outra tendência da produção moderna de mercadorias: a concentração do capital. Para Adorno, a questão da concentração do capital – que é permanentemente negada nas discussões sobre a economia e a sociedade – “[...] não é apenas uma questão de cálculo econômico [...]”, mas principalmente, “[...] determina a estrutura de nossa sociedade até seus **comportamentos subjetivos mais delicados** [...]” (ADORNO, 2008, p.323, grifos nossos). Utilizando-se de Habermas, poderíamos dizer que é a colonização do mundo da vida pelo mundo sistêmico. Colonização condicionada por uma dada estrutura objetiva da sociedade e

seu movimento. E a indústria cultural fundamentalmente ocupa-se do território da subjetividade.

3.2. Reapropriação e resignificação dos esquemas de personalização da indústria cultural na internet

Na discussão que se desenvolveu até aqui, pudemos constatar um processo de concentração do capital em torno dos bens culturais como mercadoria, tanto em seu processo de produção propriamente dito, como em sua distribuição para o consumo. Aparentemente, o conceito de indústria cultural perde sua validade, já que a homogeneização dos bens simbólicos é desmentida num processo de produção e distribuição que abarca cada vez mais a possibilidade plural de diversas fontes culturais, para um consumo crescentemente individualizado e personalizado segundo as demandas de consumidores, mais e mais exigentes. Verificam-se sucessivas revoluções tecnológicas numa frequência crescente, onde os meios de comunicação aumentam sua capacidade de transmissão de informações, tanto em volume, quanto na flexibilidade de produção e distribuição personalizada.

Porém, a aparente diversidade cultural da atual indústria do entretenimento, se desmente quando percebemos que, por trás de uma variedade formal, os esquemas narrativos persistem, configurando na perpetuação da homogeneidade do conteúdo. A despeito das possibilidades de ruptura com essa tendência, especialmente ao abarcar expressões singulares e populares da cultura, o caráter dessa produção mantém as sínteses forçadas, e uma propensão a desfechos harmoniosos e conformistas (típicos da indústria cultural), em detrimento do aspecto trágico e contraditório que a obra de arte ainda conservava (e que se constatava também na tradição das culturas populares). Além disso, o argumento de que a indústria cultural globalizada preste mais atenção hoje às manifestações culturais, que outrora eram desprezadas por seu “atraso” (por não fazerem parte do *status quo* etnocêntrico do mundo desenvolvido), podem referir-se muito mais “[...] à carência de conteúdos por parte das centenas de canais oferecidos pela televisão a cabo, adensados agora por transmissões diretas via Internet” (DUARTE, 2003, p.179).

No que tange ao aspecto econômico, Duarte (2003, p.187) conclui que os desenvolvimentos tecnológicos, coadunados com processos de concentração de capital, reforçam as “[...] tendências já presentes no modelo ‘clássico’ da indústria cultural, criticamente analisado por Adorno e Horkheimer no início dos anos 40 [1940]”. Assim,

Duarte traz uma contribuição importante ao destacar de que forma os capitais estão se organizando na atual indústria cultural (que se tornou global), de modo que, no ramo de comunicação de massa, constata-se uma concentração de capitais onde “[...] pouco mais de uma dúzia de grandes corporações controlam quase toda a oferta de mercadorias culturais posta à disposição no mercado mundial” (DUARTE, 2003, p.159).

Chama a atenção a recente onda de compra dos tradicionais estúdios de cinema de Hollywood (início dos anos 1990) por empresas de outros ramos, destacadamente as fabricantes japonesas de aparelhos eletroeletrônicos – cujo negócio tem uma íntima relação com a cultura de massa, por serem dispositivos onde se recepta ou se executa a mercadoria cultural. Para ilustrar esse processo, Duarte (2003, p.162) indica a compra da Columbia Pictures pela Sony, que desde 1988 já controlava a gravadora CBS, também sediada em Hollywood; e a Matsushita – concorrente da Sony e proprietária das marcas Panasonic, JVC e Technics – que adquiriu o estúdio MCA/Universal em 1990. Outro gigante tradicional de Hollywood, a Twentieth Century-Fox, é controlada pelo magnata global da mídia Rudolph Murdoch. Esse último exemplo, apesar de não se ajustar imediatamente com o caso das empresas japonesas, serve para ilustrar o processo de concentração de capital no setor. E, além disso, o modo como os distribuidores da comunicação em massa, os veículos midiáticos, passam a controlar diretamente a produção de conteúdo: o império da mídia de Murdoch, que conta com inúmeros veículos impressos e televisivos (destacadamente no Reino Unido e nos EUA), aplica uma estratégia muito agressiva de expansão de sua rede de canais por assinatura.

As revoluções permitidas pelas tecnologias digitais, no registro, geração, e transmissão de som e imagem, marcam profundamente o funcionamento da indústria cultural. Duarte argumenta sobre as alterações radicais nos processos de comercialização de mercadorias culturais, em função da queda exponencial dos custos de transmissão possibilitados pelas novas tecnologias. Assim, abre-se a possibilidade de que os poucos oligopólios globais de mídia “[...] não precisarão mais licenciar seus produtos junto aos canais de televisão do resto do mundo, mas fornecê-los diretamente através de canais de satélites digitais e embolsar, eles próprios, o dinheiro da publicidade” (DUARTE, 2003, p.165). A publicidade, conforme veremos mais adiante, é central na discussão que se desenvolve nesse estudo.

A consolidação da internet como meio de comunicação de massa é tão cheia de potencialidades, que suas previsões de realização provocam-nos vertigem – mesmo se considerarmos também as possibilidades emancipatórias. As revoluções se dão não “apenas” no campo tecnológico. Sobretudo, são transformações que alteram a forma e o conteúdo da

produção cultural, as noções de público e privado, de propriedade intelectual, de formatos dos veículos de comunicação, de fruição estética e experiência, etc., num espaço de tempo muito exíguo. Sequer sedimentamos uma determinada vivência colocada por esse novo meio, e já nos deparamos com uma ruptura, o que enfraquece a possibilidade da aquisição de um conhecimento, como uma experiência estética, que seja socialmente válido.

Eli Pariser (2012) busca alertar para uma tendência já estabelecida na internet que ameaça a maneira como vemos o mundo e nos relacionamos com ele. Graças a tecnologias da informática, nossos movimentos na rede podem ser rastreados, armazenados, classificados e processados, de modo que nos retornem como um “reflexo”, em nome de interesses que podem nos ser bastante alheios. Nesse processo de pseudointeração, no qual nos é prometida a realização de nossos desejos e inclinações, se oculta um processo que, baseado em nossas ações (nosso cliques na internet), reforça nosso próprio monólogo por meio dessa filtragem. Veremos então, como a dinâmica atual da internet, moldada pelas novidades tecnológicas e pelo movimento capitalista, cada vez mais produz uma “bolha dos filtros”, nas palavras de Pariser, que sorrateiramente forja nosso comportamento, justamente ao nos deixar livres para opções que já estão determinadas por nossas escolhas anteriores.

Pariser (2012) destaca como marco desse processo a data de 4 de dezembro de 2009, quando o site de pesquisas Google passa a utilizar uma ferramenta de buscas personalizada. Desse modo, a busca que se coloca como universal pelo Google é direcionada segundo o perfil do usuário, o protocolo de acesso à internet (que indica computador e local), e, principalmente, por registros de buscas anteriores. Os algoritmos do Google armazenam e processam esses dados, e nos devolvem como uma resposta personalizada, de modo que, virtualmente, podemos ser identificados alhures, independente do computador (dispositivo móvel ou não) a que estamos conectados.

Pariser (2012, p.181) argumenta que nem o próprio Google tem dimensão dos próximos desenvolvimentos que o funcionamento dessa ferramenta pode atingir, já que o programa de personalização é dinâmico, e altera a apresentação de resultados segundo nossas ações e a disponibilidade de informações que, crescentemente, são armazenadas e processadas em seu banco de dados. Assim, essas ferramentas de personalização, que funcionam de modo autônomo, são avaliadas de acordo com suas performances – o resultado que elas apresentam –, mas não necessariamente a parâmetros e modelos pré-estabelecidos, que não sejam os das regras da estatística, de probabilidade e correlação (PARISER, 2012, p.181).

Parece bastante claro que as opções apresentadas são, desse modo, pautadas de acordo com uma filtragem pré-estabelecida, que reforçam nossas ações anteriores em face da

relevância estatisticamente testada em frações de segundo. Mas, se o Google fala em relevância, seria apenas do ponto de vista do usuário? Não haveria nada que fosse “relevante”, do ponto de vista do Google, que ele quisesse nos apresentar?

Com o advento da internet e sua subsequente popularização, as empresas de informática (especialmente as do vale do silício na Califórnia) notaram a proximidade de um colapso da atenção, em vista do crescimento vertiginoso de informações que se disponibilizava para cada usuário do sistema (PARISER, 2012, p.27). Para a continuidade das atividades lucrativas, prender a atenção das pessoas seria uma questão de primeira ordem. A atenção alheia mostra-se assim como um recurso escasso, cuja estratégia para retê-la concentra-se na capacidade de oferta de conteúdo que atenda aos desejos e interesses individuais dos usuários. A loja virtual Amazon, por exemplo, não divulga o volume de rendimentos trazido pelos sistemas de conteúdo personalizado, porém, frequentemente aponta esses mecanismos de publicidade individualizada como a principal razão para o sucesso da empresa, que começou como uma livraria virtual (PARISER, 2012, p.31). A meta da Amazon em seus primórdios era estabelecer uma relação próxima com seus clientes – à moda da antiga livraria da esquina –, de modo que, por meio dos dados captados dos usuários da loja, fosse possível construir um perfil de consumo. Um leitor de ficção científica poderia gostar de ler um romance policial. Se os algoritmos da Amazon acertassem na sugestão, haveria grande probabilidade de tornar esse consumidor um cliente fiel da livraria. O sucesso desse projeto foi a chave do desenvolvimento subsequente da Amazon.

Vale ressaltar que é através de procedimentos, como classificação e síntese, que se torna viável nossa própria cognição. O que falar então, quando temos à disposição uma tecnologia que nos põe em contato com uma quantidade infindável de informações, como é o caso da internet. Os filtros de que Pariser fala possuem assim sua utilidade. Uma ferramenta de buscas – seja de um catálogo fechado (como o de uma biblioteca), ou um aberto (como a internet) – necessita de instrumentos que refinem a pesquisa.

A crítica, portanto, não é dirigida a essa obviedade, e sim à centralidade que a “economia da atenção” (PARISER, 2012, p.61) tem nas tendências que estão moldando a internet, visto a importância atual desta no processo de socialização. Assim, há que se entender a base econômica da internet; não especificamente a que está por trás da infraestrutura tecnológica da rede, mas sim os motivos de sua expansão enquanto espaço de disputa de poder, que em última instância se mede pela audiência, a capacidade de concatenar a atenção alheia.

Empresas, estados, órgãos de imprensa, times de futebol, universidades, etc., já existiam antes da internet. Essa trivialidade serve para ilustrar que os interesses de participação na rede são muito diversos; mas hoje, nenhum ator social pode viver completamente fora dela. Para muitas organizações, inclusive empresas, a internet ainda é basicamente um meio de comunicação; para outras, como o Google, o Facebook e a Amazon, a *web* é sua própria razão de ser. A Amazon é um ponto de venda que já nasceu no ambiente virtual, mas que “realiza” mercadorias ao fazê-las circular no processo de troca mercantil, à semelhança do comércio tradicional – a fonte de seus lucros provém de parte da mais-valia gerada na produção das mercadorias¹³.

Já o Facebook e o Google são prototípicos por serem determinados pela “economia da atenção”. É bom deixar claro que essa dinâmica perpassa todos os atores da internet, uns mais, outros menos. Porém, para os atores que dependem secundariamente da “economia da atenção”, como universidades, bancos, Estados, fábricas de automóveis, etc., a busca pela atenção relaciona-se com a oferta de conhecimento, empréstimos, serviços públicos, carros, etc. Deve ser por esse motivo que Pariser centra suas análises no Facebook e no Google, duas corporações gigantes que dependem primordialmente do sucesso em prender a atenção alheia.

Google e Facebook exploram ramos diferentes na internet. Fundamentalmente, o primeiro oferece serviços de busca na rede, enquanto que o segundo fornece serviços de relacionamento social. Mas, diferenças à parte:

A questão é que a base dos dois negócios é essencialmente a mesma: **publicidade direcionada, altamente relevante**. Os anúncios contextuais que o Google coloca ao lado dos resultados de pesquisas e em sites são sua única fonte significativa de lucro. E, embora as finanças do Facebook não sejam reveladas ao público, alguns *insiders* já deixaram claro que a publicidade está no âmago dos rendimentos da empresa. O Google e o Facebook tiveram pontos de partida e estratégias diferentes – um deles apoiou-se nas relações entre informações, o outro nas relações entre pessoas –, porém, em última análise, **os dois competem pelos mesmos dólares advindos da publicidade**. (PARISER, 2012, p.41, grifos nossos)

Acima foi colocada a questão de qual seria a “relevância” que o Google tem interesse em apresentar para o usuário. Vejamos qual seja: um negócio que se sustenta com os recursos de anúncios publicitários, tende a coincidir aquilo que é “altamente relevante” para os usuários do site, com os interesses comerciais daqueles que pagam as contas, os anunciantes.

¹³ Isso não quer dizer que a Amazon não tenha outras fontes de rendimentos – como o comércio de dados dos clientes e anúncios publicitários veiculados em suas páginas – que podem até ser maiores do que os proventos das transações comerciais. Mas, a comercialização de mercadorias é sua função primordial declarada, o que basta para a discussão no momento.

Em primeiro lugar os sites da internet disputam a atenção dos usuários para conquistar a maior “audiência” possível. Isto tem uma relação com o conteúdo que os *sites* oferecem. Porém, no caso dos gigantes Google e Facebook, que já possuem uma audiência consolidada, a quantidade bruta de usuários não é mais o suficiente:

Do ponto de vista do anunciante on-line, a questão é simples: qual empresa irá gerar o maior retorno por cada dólar investido? É aí que a relevância entra na equação. As massas de dados acumuladas pelo Facebook e pelo Google têm dois propósitos: para os usuários, os dados são a chave para a oferta de notícias e resultados pessoalmente relevantes; para os anunciantes, os dados são a chave para encontrar possíveis compradores. A empresa que tiver a maior quantidade de informações e souber usá-las melhor ganhará os dólares da publicidade. (PARISER, 2012, p.41)

É aí que entra o papel dos filtros: aumentar a eficiência do capital despendido com publicidade, fazendo com que a propaganda dirigida a determinado usuário da internet acerte em cheio a seus desejos e anseios (seja lá quais forem eles). Os anunciantes apenas continuam pagando o Google e o Facebook porque o investimento em publicidade obteve retorno satisfatório, ajudou a realizar mercadorias. Eles continuarão a dispor parte da mais-valia das mercadorias (direta ou indiretamente), enquanto o processo de troca continuar se efetivando. Mas, num determinado momento, o anúncio generalizado para toda a audiência deixa de surtir efeito. Então os filtros vão refinando uma dada localidade, um determinado aspecto cultural (como a língua e os costumes de um país), etc., até o ponto em que exista um perfil específico para cada usuário (e consumidor em potencial). É essa virtualidade que se concretiza agora: “[...] um mundo feito sob medida, adaptado à perfeição para cada um de nós”, conforme preconizam os defensores da personalização na internet (PARISER, 2012, p.16).

Se é altamente questionável que a perfeição dessa adaptação seja endereçada aos usuários da internet, a assertiva se ajusta perfeitamente aos interesses dos anunciantes. E a verdadeira questão é que essa dinâmica tem moldado o funcionamento de toda a internet. No fundo o problema reside na base econômica da rede, que não gera recursos próprios, especialmente aqueles portais de grande fluxo (como o Google e o Facebook), que passam a ter como seu único “ativo financeiro” os dados de seus usuários. Não somente aquelas informações que nos são claramente solicitadas, mas essencialmente nossos movimentos de cliques durante a navegação. “Tudo isso significa que nosso comportamento se transformou numa mercadoria, um pedaço pequenino de um mercado que serve como plataforma para a personalização de toda a internet” (PARISER, 2012, p. 45).

Para além do fenômeno que é mais manifesto no Google e no Facebook, verifica-se nos Estados Unidos um florescente mercado de informações, destacadamente por empresas de

dados pessoais pouco conhecidas. Uma delas, a Acxiom, possuía em 2010 cerca de 1.500 informações sobre cada pessoa incluída na sua base de dados, desde classificação de crédito, compra de remédios, até se tinham animais de estimação. Esse contingente de informações referia-se a 96% da população americana, além de aproximadamente 500 milhões de pessoas ao redor do mundo (PARISER, 2012, p.12; p.43). Com protocolos ultravelozes, qualquer *site* da internet torna-se atualmente um participante em potencial desse processo: “Para os comerciantes do ‘mercado do comportamento’, cada ‘indicador de clique’ que enviamos é uma mercadoria, e cada movimento que fazemos com o mouse pode ser leiloado em microssegundos a quem fizer a melhor oferta” (PARISER, 2012, p.12-13).

Vale destacar que esse tipo de empresa tem como negócio a comercialização desses dados, que pode adquirir de qualquer *site* da internet que esteja disposto a vendê-los, e repassá-los processados a qualquer empresa que tenha interesse. Existem também empresas especializadas no *marketing* eletrônico, que atuam como intermediários dessa troca mercantil, ou que preparam a publicidade, como outrora as grandes agências do ramo, porém, com perfil individualizado.

O exemplo da loja virtual Amazon, citado acima, serve para ilustrar que, apesar de ter nascido no ambiente virtual da internet (primeiramente como livraria), ela não faz mais do que transferir para o ambiente virtual as relações comerciais que antes eram realizadas por meios tradicionais. Nada indica que o comércio na internet seja uma nova fonte de valor, com um fluxo cada vez mais ampliado de circulação de mercadorias e serviços. É por isso que Google e Facebook são emblemáticos para a compreensão da dinâmica econômica da internet, já que os serviços que eles oferecem são específicos do mundo virtual e de suas potencialidades; pagos, porém, pelo setor da circulação de mercadorias, mais especificamente o serviço de anúncios publicitários.

Mas, as tendências ditadas pela dinâmica tecnoeconômica da internet alteram o modo de funcionamento de instituições e estruturas tradicionais da sociedade, que gradativamente foram sendo sugados pela *web*, como por exemplo, os órgãos de imprensa. A consolidação da internet foi ocorrendo à semelhança das regras da comunicação em massa. Portanto, a tradição dos meios de comunicação, especialmente da mídia impressa, mostra-se como uma importante fonte de conteúdo para o veículo de comunicação em ascendência. Assim, se o conteúdo de um jornal como o “New York Times” tinha a condição de agregar um público formador de opinião e grande potencial de consumo, vários veículos da internet, e conseqüentemente anunciantes, tinham interesse em se associar ao conteúdo do respeitado jornal nova-iorquino.

A tendência da personalização, onde nosso comportamento transforma-se em mercadoria, computado em dados numéricos captados de nossos cliques, faz com que o conteúdo vá perdendo a relevância de outrora. “Os anunciantes já não precisavam pagar ao *New York Times* para ter acesso aos leitores do jornal: poderiam abordá-los onde quer que estivessem na rede (PARISER, 2012, p. 49)”. Assim a adaptação dos jornais (ainda hoje, importantes fontes de informação e mediação social) ao *modus operandi* das empresas de dados comportamentais, passa a ser de enorme importância para sua sobrevivência. A “mão invisível” do mercado de dados age como coerção cega dessa dinâmica econômica “[...] – em outras palavras, a menos que [os jornais] conseguissem se adaptar ao mundo personalizado da bolha dos filtros –, eles iriam naufragar” (PARISER, 2012, p.49).

Destaca-se nesse ponto, que não se trata daquela crise de primeira ordem que a mídia impressa sofreu com a popularização da internet, quando as notícias passaram a ser disponibilizadas “gratuitamente” nos portais de acesso, estabelecendo uma concorrência desigual com os veículos impressos. Importantes jornais, como o “New York Times”, adaptaram-se às regras desse novo tempo e transferiram gradativamente seu conteúdo impresso para o digital *on-line*. Conseguiram, a tempo, utilizar-se do prestígio acumulado, a credibilidade aferida de seus leitores e do restante da sociedade, como um “ativo” econômico para se firmar na rede mundial de computadores. Mas, como se viu acima, as novas tecnologias impulsionadas pelo imperativo da publicidade personalizada, faz com que o perfil do usuário seja construído sem o suporte imediato de conteúdos, de modo ainda mais preciso e eficiente que antes.

Isso não quer dizer que o caráter de mediação social da imprensa, tal qual foi consolidada na modernidade tardia, esteja completamente liquidado. Por exemplo, Pariser (2012, p.65) argumenta que o “New York Times” tem uma política editorial que impede que seus blogueiros e repórteres saibam quantas pessoas clicaram em suas matérias. A relevância das notícias no ambiente da internet tem sido, assim, exposta de acordo com um misto de classificação de preferências (o número de cliques), e a decisão de editores, especialmente dos veículos tradicionais de imprensa. Mas, se a dinâmica da economia dos dados não significa a liquidação completa do conteúdo na internet, ela estabelece uma tendência que o ameaça sobremaneira. Especificamente sobre a questão da veiculação de notícias, o presidente do Google, Eric Schmidt, não tem meias palavras para indicar a direção em que caminha esse desenvolvimento:

“A maior parte das pessoas irá ler notícias personalizadas em aparelhos portáteis que substituirão amplamente os jornais tradicionais”, disse ele a um jornalista. “E esse consumo de notícias será muito pessoal, muito direcionado. O sistema vai memorizar o que você já sabe. Vai sugerir coisas que você talvez tenha interesse em saber. Vai haver propaganda. Certo? E será tão conveniente e divertido como ler um jornal ou uma revista tradicional.” (PARISER, 2012, p.59)

A sobrevivência econômica na internet crescentemente se relaciona à posição que se ocupa numa classificação da “audiência”, o número de cliques. No caso das notícias: “as matérias ou sobem na lista das mais encaminhadas, ou sofrem morte infame e solitária. [...] A economia da atenção está arrancando as páginas das revistas, e as que acabam sendo lidas geralmente são as que trazem assuntos mais recentes, escandalosos e virais” (PARISER, 2012, p.61).

Para ilustrar esse processo, desde 2004, um importante jornal chileno, “Las Últimas Noticias”, passou a pautar seu conteúdo apenas nos cliques dos leitores. As matérias mais bem classificadas ganhavam continuação, as que ficavam no final da lista, eram eliminadas (a despeito do conteúdo). Nesse caso, “Os repórteres já não procuram furos – eles apenas botam lenha na fogueira das matérias que ganham mais cliques” (PARISER, 2012, p.67). Em 2005, a matéria mais popular do “Seattle Times”, e que ficou no topo da lista durante semanas, era sobre um homem que havia morrido após fazer sexo com um cavalo. Já o jornal, também americano, “Los Angeles Times” teve como sua principal matéria em 2007, a história do cachorro mais feio do mundo (PARISER, 2012, p.68). Ao analisar o funcionamento da “Gawker Media”, um crescente império de blogs sediado em Nova York, constata-se o uso de um grande placar com a classificação instantânea de *links*, *sites* e notícias mais clicados, de modo que, esse procedimento que gradativamente é imposto aos demais veículos de imprensa “[...] está eliminando a barreira que existia entre as decisões editoriais e as operações comerciais” (PARISER, 2012, p.70-71).

A questão que se apresenta é até que ponto os usuários da internet estão sendo moldados por essa lógica imediatista e restritiva da classificação e da personalização. A efetividade desse processo se mede pela satisfação dos anunciantes, se estão de fato incrementando suas vendas ou, na pior das hipóteses, forçando a concorrência a entrar num novo patamar de disputa – o tempo necessário de ajuste ao novo *modus operandi*, além de custos com novos investimentos em *marketing*, podem ser cruciais na disputa de mercado, especialmente naquele tão saturado como o norte-americano. Além do mais, as empresas de dados (como a Acxiom, citada acima) estão em franca expansão, investindo em infraestrutura como a construção de enormes galpões e tecnologia informática para aumentar a capacidade

de armazenamento e processamento. Isso por si só indica que a personalização não é mais tratada como uma virtualidade. Mas a questão da recepção dessa dinâmica pelos usuários ainda permanece aberta.

Um indício claro de que a forma de recepção e fruição parece se coadunar aos tempos da personalização e da economia da atenção, é que os *feeds* de notícias, como o do Facebook, tem se transformado na principal fonte de informações de muitas pessoas, a despeito do que representavam os jornais impressos e telejornais até há bem pouco tempo (já se considerando a assimilação dessas instituições no ambiente virtual). Cerca de 36% dos americanos abaixo dos 30 anos de idade têm as redes sociais como principal noticiário (PARISER, 2012, p.13). “A busca da relevância gerou os gigantes da internet de hoje e está motivando as empresas a acumular cada vez mais dados sobre nós e a usá-los para adaptar secretamente nossas experiências on-line” (PARISER, 2012, p.46). A conversão da experiência nessa forma empobrecida, parece confirmar-se com a tendência exposta acima. As redes sociais são espaços que se caracterizam pela indefinição entre questões públicas e privadas, trabalho e tempo livre, negócios e interesse público, comércio e afeto, notícias e entretenimento, etc., onde empresas relacionam-se com pessoas numa abordagem supostamente individual e personalista, de forma semelhante à relação íntima que temos com entes queridos. O fato de socialmente tendermos (especialmente demarcado pela preferência dos mais jovens) a aceitar esse espaço confuso como fonte confiável de notícias, é um dado alarmante que confirma a consolidação dessa economia do comportamento baseada na instantaneidade de cliques.

A ameaça do colapso da atenção, por conta de ficarmos perdidos em meio a um ambiente que superexcita nossa capacidade de percepção, fez com que a personalização surgisse como resposta ao problema igualmente encontrado por aqueles que necessitam captar essa atenção com eficiência. Desse modo, Pariser se utiliza de modo metafórico da expressão “Sociedade Adderall” para se referir a essa bolha de filtros. Adderall é um medicamento utilizado para o tratamento de transtorno de déficit de atenção e hiperatividade, de modo que, em meio a um fluxo de estímulos que nos incapacita ao mínimo de atenção para uma tarefa intelectual (como a internet propicia), “A personalização, em outras palavras, pode estar nos levando a uma sociedade Adderall, na qual o hiperfoco toma o lugar do conhecimento geral e da síntese” (PARISER, 2012, p.86). Essa forma empobrecida de “foco” parece ser a única forma de atenção possível, quando a síndrome de hiperatividade e déficit de atenção (SDHA) não é devida apenas a uma determinada tecnologia, mas sim, a “[...] um campo de forças social total” (TÜRCKE, 2010a, p.310). Pois, “somente quando já se encontra cultura de déficit de atenção, existe SHDA” (TÜRCKE, 2010a, p.312).

Mas há que se considerar que em meio a essa superexcitação e a sensação de angústia que ela pode provocar, um anteparo personalizado também nos propicia alguma proteção e conforto, ao corroborar o existente com o viés da confirmação, apresentando-nos informações e ideias que se ajustem àquelas que já possuímos. Quando nos confrontamos com conceitos e ideias que nos deslocam do lugar de nossos conceitos estabelecidos, passamos por sensações frustrantes e difíceis de serem assimiladas. “Assim, um ambiente de informação baseado em indicadores de cliques favorecerá o conteúdo que corrobora nossas noções existentes sobre o mundo, em detrimento de informações que as questionam” (PARISER, 2012, p.82).

Desse modo, o conhecimento prévio dos estímulos e informações, que agradem de forma personalizada os usuários da internet, também propiciam o poder de manipulá-los de forma individualizada. Isso hoje não é apenas uma hipótese: “[...] uma empresa de dados chamada PK List Management oferece uma lista de ‘Compradores Impulsivos’; as pessoas incluídas na lista são descritas como altamente suscetíveis a ofertas apresentadas como prêmios” (PARISER, 2012, p.111).

Mas, diante dessa séria ameaça, perguntamo-nos sobre as leis que protegem a privacidade dos cidadãos. Pois, ao que pese as variações e nuances dos instrumentos legais de cada país, a questão da privacidade do indivíduo é uma característica central no arcabouço jurídico do Estado moderno. Porém, diante da novidade que representa a internet na vida social, e sua dinâmica cambiante e efêmera, ainda existem muitas brechas no sistema legal que permitem sua utilização distorcida. Entre outras coisas, “[...] as empresas às quais estamos entregando esses dados [de perfil de persuasão] não têm nenhuma obrigação jurídica de guardá-los só para si” (PARISER, 2012, p.111).

O Facebook, por exemplo, prometeu a seus usuários que, se eles incluíssem um site em seu perfil, essa informação só seria compartilhada com seus amigos. No entanto, em 2010, o site decidiu que esses dados se tornariam inteiramente públicos; uma cláusula da política de privacidade do Facebook (à semelhança das políticas de privacidade de muitas empresas) lhe permite mudar as regras *retroativamente*. Na prática, isso dá ao Facebook um poder quase ilimitado para divulgar nossos dados pessoais como achar melhor. (PARISER, 2012, p.211, grifos do autor)

Paralelo a esse vácuo jurídico, que é proporcional à popularidade e à taxa de expansão das redes sociais, pode-se constatar que as estruturas de poder da sociedade não estão alheias às suas potencialidades. O Exército americano, por exemplo, utiliza-se do Facebook com enorme êxito para o recrutamento para suas fileiras “[...] – afinal, se seis dos seus amigos no Facebook se alistaram, é provável que você também pense em se alistar” (PARISER, 2012, p.119). Lembrando-se que o serviço militar nos EUA é remunerado e não é obrigatório, mas o

país possui há décadas contingentes em conflitos espalhados pelo mundo, de forma quase ininterrupta. Google e CIA (a Agência de inteligência norte-americana) são investidores na empresa Recorded Future, cuja função é “[...] usar as conexões entre dados para prever eventos futuros no mundo real” (PARISER, 2012, p.130). Isso faz recordar a recente denúncia do ex-técnico da Agência Americana de Segurança (a NSA, vinculada à CIA) – o funcionário terceirizado Edward Snowden – espantou o mundo com a quebra de privacidade efetuada pelo Estado norte-americano, o que não poupou sequer conversas telefônicas e de e-mail particulares dos presidentes da república do Brasil e do México (BIG, 2013). Pairem fortes suspeitas de que houve colaboração do Google, do Facebook e outros gigantes da internet.

De acordo com a lógica estabelecida pelos mecanismos de personalização, as campanhas políticas, por exemplo, tendem a priorizar a parcela indecisa do eleitorado e questões fragmentadas e inócuas, em detrimento dos grandes temas que dizem respeito ao conjunto da sociedade. A propaganda (ao contrário do debate político) busca justamente convencer os indecisos, já que há a percepção de que é muito difícil fazer com que as pessoas mudem de opinião. Também se constata processos de censura em países como a China, onde a centralização dos fluxos de informação em poucas empresas (como no caso do Google e do Facebook), tornam essa tarefa de controle bem mais plausível. Mesmo em Estados formalmente democráticos, a concentração do fluxo de informações termina por ser uma característica altamente sedutora para propostas autoritárias.

É importante destacar alguns aspectos do desenvolvimento tecnológico e das formas de fruição na era da internet personalizada. Segundo vislumbra a vice-presidente do Google, Marissa Mayer, a janela de pesquisa do Google, algo que caracteriza a empresa tão fortemente, está prestes a se tornar obsoleta (PARISER, 2012, p.112). Em seu lugar, entrará um sistema que irá fazer perguntas personalizadas ao usuário, além de citar informações, sugerir produtos, de forma individualizada, conforme o local, horário e a condição em que estivermos. Isso torna-se ainda mais concreto com a confluência entre internet, telefonia móvel e televisão digitais, onde é possível acessar diversas mídias num único dispositivo.

Programas que identificam feições faciais poderão nos reconhecer em qualquer lugar. Chama a atenção a possibilidade vislumbrada por um site de namoros, o OkCupide, que pode promover um encontro com uma alma gêmea cadastrada no sistema, numa caminhada trivial num dia comum (PARISER, 2012, p.187-188). É óbvio que os algoritmos desse Cupido cibernético já providenciaram todas as informações relevantes para que o encontro seja o mais exitoso possível. Nunca é demais lembrar que esses dados personalizados para a vida amorosa

são mercadoria valiosa que pode ser comercializada para qualquer outro fim – um grande ativo da empresa.

O encontro amoroso acima é possível graças à tecnologia da “realidade aumentada”, que combina ferramentas de georreferenciamento, programas de reconhecimento facial e utilização de dispositivos móveis. O Facebook testou em 2010 em Israel, no parque temático que a empresa tem em associação com a Coca-Cola, uma pulseira que possui um microchip incrivelmente barato (apenas sete centavos de dólar), através da qual é possível interagir com as páginas da rede social *in loco*, apenas com um movimento. Num local qualquer do parque, os adolescentes apenas agitavam o pulso para marcar “curtir” em sua página no Facebook. Com essa mesma tecnologia, do microchip, é possível rastrear todo o ciclo de uma determinada mercadoria, da produção ao consumo final, especialmente por seu custo extremamente baixo (PARISER, 2012, p.174-176).

Os microchips baratos com georreferenciamento abrem a perspectiva da “inteligência ambiental”: “[...] os objetos que possuímos, o local onde os colocamos e o que fazemos com eles são, afinal, importantes sinais sobre o tipo de pessoa que somos e as preferências que temos” (PARISER, 2012, p.176). Alguns chamam a inteligência ambiental de “poeira inteligente” (PARISER, 2012, p.177), já que a mobília de nossa casa poderá passar informações sobre cada peça do ambiente, inclusive da interação de umas com as outras, potencializando ainda mais a personalização.

Em relação à tecnologia da “realidade aumentada”, o Google já chegou a testar um dispositivo semelhante a um óculos¹⁴, que tem entre outras coisas, funções de georreferenciamento. Ao caminhar por um local onde há um prédio histórico, ou uma atração turística qualquer, o usuário recebe na tela informações sobre o monumento, e pode interagir com elas. Essas informações, escritas e audiovisuais, se sobrepõem àquilo que o usuário vê. Alguns preveem que num futuro não muito distante, essa tecnologia poderá fazer com que esse filtro nos forneça uma sensação visual melhor do que a real, ao corrigir e retocar “falhas e defeitos”. Não precisamos ir muito longe para perceber que essa tecnologia incrementa ainda mais as possibilidades da personalização. As lentes do dispositivo poderão nos oferecer um lanche, uma bebida, a compra de um calçado, etc., inclusive segundo nosso estado de espírito: se estamos no trabalho, em férias, longe de casa, tristes ou felizes, etc. (PARISER, 2012, p.184-185).

¹⁴ Batizado de “Glass”, o produto deve ser lançado no mercado em 2014. Para conferir: <http://www.google.com/glass/start/>. Através do dispositivo pode-se enviar e receber e-mail, falar ao telefone/videofone, fazer fotos e vídeos, etc., tudo por meio de comandos de voz.

Diante dessas constatações assustadoras, surgem questionamentos de como proceder para que esse “Admirável Mundo Novo” não se efetive com todas suas consequências deletérias. Pariser argumenta que a internet não está condenada (em relação a suas potencialidades emancipatórias), justamente por ser um meio extremamente plástico: “Sua grande virtude, de fato, é a capacidade de mudar. Por uma combinação de ação individual, responsabilidade empresarial e regulamentação governamental, é possível modificar o seu curso” (PARISER, 2012, p.194).

Todas essas iniciativas passam por um processo de esclarecimento. A crítica busca tornar claros os mecanismos de funcionamento da internet, tanto os da estrutura tecnológica, como também os da sua base econômica. A luta concomitante seria na esfera política, na atuação dos internautas na rede, e especialmente no acompanhamento das discussões para a criação de leis que protejam os usuários e pressionem as empresas a tornar claras suas atuações, além de regras para coibir práticas indevidas. O “mundo virtual” pode (e deve), inclusive, se espelhar na legislação que é vigente para o conjunto da sociedade, especialmente no que tange à privacidade dos indivíduos e às regulações das atividades econômicas com vistas para a preservação do bem comum. Na perspectiva desse estudo, concorda-se inteiramente com esse diagnóstico e com essas estratégias.

A dúvida da efetividade desse projeto surge quando questionamos em que medida as pessoas querem de fato ser esclarecidas. E mesmo que queiramos, conscientemente, ser esclarecidos – abandonar a tutela de um “Admirável Mundo Novo” –, até que ponto nossas instâncias psíquicas mais profundas já não estão partilhando das gratificações que nos são persistentemente oferecidas? De modo bastante sutil somos bajulados na mesma proporção em que somos coagidos a participar da internet. Gradativamente, por trás de um agradável convite, ela vai tomando conta de nossas vidas a ponto das necessidades da autoconservação submergirem completamente nela. Quem, no trabalho ou no tempo livre (esferas cada vez mais imiscuídas) pode se dar ao direito de estar completamente fora da internet?

É importante ressaltar que, apesar da inconsciência quanto aos fins sociais da internet, seus representantes, especialmente os mais poderosos, não titubeiam ao entrar nesse campo de disputa com todas as armas e meios que instrumentalmente lhes garanta a melhor performance econômica possível:

Nos próximos poucos anos serão escritas as regras que governarão a próxima década de vida on-line, ou mais. E os grandes conglomerados da internet estão se preparando para ajudar a escrevê-las. Os gigantes da comunicação que detêm a infraestrutura física da internet têm muita força política. A AT&T é uma das quatro empresas que mais contribuem para a política

norte-americana, deixando para trás as companhias de petróleo e a indústria farmacêutica. Intermediários como o Google também detêm ampla influência política: Eric Schmidt [presidente do Google] visita a Casa Branca com frequência, e empresas como Microsoft, Google e Yahoo gastam milhões para influenciar a tomada de decisões em Washington. (PARISER, 2012, p.213)

Ao discutir sobre a questão dos direitos autorais na era (digital) da reprodutibilidade técnica da obra de arte, e suas implicações para o conceito de indústria cultural, Fabio Luiz Crocco e Leonardo da Cruz (2012, p.196) trazem dados que corroboram as afirmações acima. O Google foi em 2011 o maior lobista (do setor de computadores/internet) no congresso norte-americano, com um gasto total em *lobby* de 9,68 milhões de dólares. Até junho de 2012 o Google já havia investido 8,95 milhões de dólares, equiparando-se aos maiores lobistas dos Estados Unidos. Para comparar, esse investimento em *lobby* do Google, foi superior ao maior lobista do ramo de combustíveis, a Exxon Mobil, que havia investido no mesmo período 6,94 milhões de dólares; acima dos gastos do maior lobista no ramo de TV, cinema e música, a National Cable & Telecommunications Assotiation, cujo gasto foi de 8,85 milhões de dólares; e o Google esteve muito próximo do maior lobista, o órgão representante da indústria farmacêutico nos EUA, Pharmaceutical Research and Manufacturers of America, que investiu 10,21 milhões de dólares.

Portanto, reafirma-se que esse estudo compartilha com a percepção da urgência de esclarecimento nos fenômenos sociais vinculados à internet. Qual seja: o de trazer à luz os interesses econômicos na base da rede mundial de computadores, a disputa política pelo controle de suas estruturas, e o modo como somos afetados pelo funcionamento de mecanismos que estão ocultos. Porém, com os recursos da teoria crítica da sociedade, podemos avançar o esclarecimento num estrato mais basal de complexidade, conforme as questões a respeito das gratificações que atingem nossas instâncias psíquicas mais profundas. A única forma de não sucumbir inteiramente a essa economia afetiva é estarmos constantemente atentos aos procedimentos, especialmente àqueles que nos tocam intimamente. Não se trata, entretanto, de um medo neurótico, de uma repulsa *a priori* que afasta qualquer possibilidade de contato. A proposta é uma relação que permita a tensão íntima entre cultura e barbárie, que permita que determinadas vivências se prolonguem em experiências que contribuam para a emancipação.

Assim como na sociedade muitos sistemas auto-organizados (como a internet) persegue metas segundo o critério da *performance*, de modo que os próprios executores agem inconscientemente segundo regras cegas, também nossa psique é profundamente determinada

pelo nosso inconsciente. Não basta, portanto, trazer à tona os “mecanismos ocultos” dos sistemas sociais, mas buscar a compreensão dessa dinâmica com o funcionamento íntimo de nossa psique, e em que ponto a dominação que nos sujeita, coaduna-se com a gratificação íntima que sentimos.

Em relação aos fenômenos de personalização ou personificação, há que se fazer um breve comentário. Na sociedade moderna, ela nasce de seu próprio processo de racionalização, através da forma em que historicamente se efetivou. Vimos no capítulo anterior que Adorno faz referência às causas objetivas dos fenômenos de personalização:

A dominação sobre seres humanos continua a ser exercida através do processo econômico. Objeto disso já não são apenas as massa, mas também os mandantes e seus apêndices. De acordo com a antiga teoria, eles se tornaram, de modo acentuado, funções de seu próprio aparelho de produção. [...] Esse processo continua, tanto agora quanto antes, a produzir e reproduzir, mesmo que já não mais as classes do modo como elas estão apresentadas no *Germinal* de Zola, ao menos uma estrutura que o anti-socialista Nietzsche antecipou como a fórmula “nenhum pastor e um rebanho”. Nela se esconde, porém, o que ele não queria ver: a antiga pressão social, só que agora tornada anônima. (ADORNO, 1994, p.67, grifos do autor)

As estruturas objetivas da sociedade tornam o processo de dominação abstrato e anônimo, através de um poder impalpável que atinge todos os membros da sociedade – sintetizado na figura de “nenhum pastor e um rebanho” (Nietzsche). Adorno assevera que “Vivemos numa totalidade que reúne os homens entre si unicamente graças à sua alienação”, e de que a totalidade social não é decorrente da solidariedade entre seus indivíduos, mas se efetiva fundamentalmente por conta dos interesses antagônicos dos sujeitos. Como consequência “[...] se introduz de modo constituinte nessa sociedade da troca racional, a partir de sua raiz, um momento de irracionalidade, que a todo momento ameaça explodi-la” (ADORNO, 2008, p.128). Ou seja, às pequenas frustrações cotidianas que não cessam, soma-se o desamparo de que esse esforço é vão – um processo autodestrutivo – pelo qual corresponde um entendimento tácito que permeia os sujeitos envolvidos, mas que, repressivamente, não é capaz de emergir à consciência.

Já os ídolos da indústria cultural (astros do cinema, da música, do esporte, etc.), os políticos e outras figuras públicas, são apresentados com características de “pessoas comuns”; aspecto que permite que nos identifiquemos com eles. Por outro lado, eles também são publicizados como super-humanos, como detentores de um poder, que de fato não possuem; esse outro aspecto faz com que sintamos de alguma forma redimidos de todo sofrimento e

subjugação que a sociedade anonimamente nos impõe – pois, os super-humanos com os quais nos identificamos, de alguma forma nos representam.

Assim, processos sociais e econômicos, programas políticos, tensões internas e externas são personalizados na figura de um determinado governante, como se toda complexidade social dependesse exclusivamente do exercício de sua vontade. O alívio de tal racionalização inflaciona, por sua vez, o sentimento de onipotência e o narcisismo do indivíduo que, ao se comportar de forma estereotipada e personalizar os problemas sociais, se autointitula profundo conhecedor das contradições da realidade. (ZUIN, 2012, p.191)

Mesmo quando existe alguma revolta pelas mazelas persistentes da estrutura da sociedade, ela habitualmente toma contornos personalistas, de modo que projetivamente apontamos um culpado. Ainda que esse julgamento tenha alguma razão de ser, dificilmente avança para as compreensões causais sobre o âmago da estrutura social.

Do ponto de vista do conceito de indústria cultural, que se aborda nesse estudo, constata-se sua atualidade na continuidade da colonização da produção cultural e simbólica, até os últimos resquícios do comportamento – como pudemos perceber com os processo de personalização na internet. Horkheimer e Adorno abordam a questão da personalização, na relação com a mercadoria cultural, na “Dialética do esclarecimento”. Mesmo a indústria cultural de seu tempo, caracterizada pela homogeneização da cultura produzida em larga escala, conseguia através de esquemas narrativos e determinadas técnicas psicológicas, tocar o íntimo das pessoas, semelhante ao que fora apresentado acima.

O preço pela subjugação sofrida no cotidiano, confirmada na narrativa da cultura industrializada, era pago com recompensas afetivas. Assim como a cultura mercantilizada (destacadamente os filmes hollywoodianos), a publicidade de mercadorias produzidas em larga escala conseguia (como consegue ainda hoje) mobilizar desejos que faziam as pessoas sentirem-se gratificadas como se fossem as únicas, como se a mensagem da propaganda as chamasse pelo nome, entendesse seus anseios e oferecesse exatamente aquilo que as pessoas desejavam. Semelhante ao que se viu nessa seção a respeito da personalização na internet, a indústria cultural se encarregava de criar um ambiente geral em que o desejo das pessoas fosse paulatinamente se ajustando às gratificações que lhes seriam oferecidas – a interação com o meio social terminava por reforçar os esquemas para a perpetuação de suas estruturas.

Portanto, nota-se uma reapropriação e uma resignificação da personalização na indústria cultural com as tecnologias recentes da internet destinadas à publicidade individualizada. A personalização, no tempo de Adorno e Horkheimer, era marcada por uma produção em massa que fosse capaz de tocar individualmente os afetos das pessoas; a

personalização atual, da internet, é uma produção individualizada (realizada em massa) que busca o contato afetivo das pessoas, na qual os próprios indivíduos a moldam por meio de suas ações anteriores. Ressalta-se que o avanço das forças produtivas da microeletrônica é determinante para a consolidação do fenômeno atual. Porém, diversamente dos anos 1940, em que a indústria cultural apoiava-se em narrativas (ainda que extremamente questionáveis) – seja para a realização da cultura-mercadoria, seja para fins publicitários, a venda de outras mercadorias – constata-se atualmente, na personalização na internet, uma necessidade cada vez menor do uso de narrativas, ou, nas palavras de Pariser (2012) de “conteúdos”. O choque imagético passa a ser dominante, e o rumo da navegação dos usuários está condicionado pela busca de sensações fugidias e efêmeras, e que são reforçadas pelo aparato tecnológico e suas necessidades de reprodução econômicas.

Também se pôde notar a validade do conceito de indústria cultural na importância que essa apresenta na dinâmica econômica global, especialmente com o texto de Duarte (2003, p.187) que expõe o processo de concentração de capital no setor – já mencionado no capítulo anterior. A análise de Pariser (2012) reforça essa constatação ao indicar a continuidade desse processo de concentração de capital, agora na internet.

Duarte (2003, p.165) argumenta que os grandes oligopólios midiáticos, por conta do barateamento das transmissões decorrente das tecnologias digitais, não precisarão no futuro licenciar seus produtos junto aos canais de televisão: os produtores de conteúdo seriam os próprios distribuidores, embolsando os recursos advindos da publicidade. Essa tendência parece estar já se consolidando, e com a aproximação da convergência tecnológica entre TV, telefonia móvel e internet, a programação televisiva ganha contornos mais surpreendentes com as possibilidades da personalização: “Quando a TV se tornar inteiramente digital, os canais serão pouco mais que marcas – e a ordem dos programas, assim como a ordem das matérias num jornal, será determinada pelo interesse e atenção do usuário, e não pelo administrador do canal” (PARISER, 2012, p.62).

Nesse ponto, retoma-se a discussão do capítulo anterior em torno de algumas afirmações de Duarte (2003; 2008) a respeito da base econômica da indústria cultural. No que tange à hipótese central desse estudo, a de que a indústria cultural expressaria os limites objetivos do capitalismo, há que se fazer duas considerações importantes. Em primeiro lugar refere-se à análise de Duarte que, se por um lado, ressalta a atualidade do conceito de indústria cultural que seria confirmado especialmente nos movimentos de concentração de capital, por outro lado, ele faz ressalvas à interpretação do conceito conforme as análises dos frankfurtianos na década de 1940.

Do ponto de vista da própria indústria do entretenimento, ela se adensou economicamente tanto que hoje pode ser incluída entre os setores de vanguarda do capitalismo mundial, **não sendo mais dependente, como afirmaram Adorno e Horkheimer, da indústria eletroeletrônica, petrolífera, siderúrgica, química, etc.** (DUARTE, 2003, p.177-178, grifos nossos)

Essa conclusão é baseada na atual constatação da compra de empresas de *software* (estúdios de cinema, principalmente) por empresas de *hardware* (fabricantes de aparelhos eletroeletrônicos) conforme vimos anteriormente, e que parece, de acordo com Duarte, “[...] ser um indício inequívoco dessa nova situação”; de modo que, “[...] é importante reter o fato de que o âmbito das imagens há muito não está mais a reboque da produção material propriamente dita” (DUARTE, 2003, p.178).

Certamente, mesmo numa interpretação materialista dialética conforme Marx propunha, seria um reducionismo exacerbado contemplar o âmbito das imagens – ou seja, da produção estética, simbólica – a reboque da produção material. Pois, também podemos citar exemplos onde a produção material apropria-se da produção simbólica, justamente para se autoafirmar: “Em 2010, a Walmart e a Procter [sic – Procter] & Gamble anunciaram uma parceria para produzir [os filmes para TV] *Secrets of the Mountain* e *The Jensen Project*, filmes nos quais os personagens usarão os produtos das empresas o tempo todo”. O argumento básico é que os meios de comunicação sempre foram veículos para a venda de produtos, e sendo assim, “[...] por que não eliminar o intermediário e permitir que a indústria produza ela própria o conteúdo?” (PARISER, 2012, p.182). Isso faz recordar a constatação de Adorno e Horkheimer (citada por eles em diversas ocasiões), de que a sociedade não necessita mais de ideologia, pois a realidade converteu-se em ideologia dela mesma. Já no tempo da formulação do conceito de indústria cultural, os frankfurtianos afirmavam: “O cinema e o rádio não precisam mais se apresentar como arte. A verdade de que não passam de um negócio, eles a utilizam como uma ideologia destinada a legitimar o lixo que propositalmente produzem” (HORKHEIMER; ADORNO, 1991, p.114). Semelhante ao modo como aceitamos tacitamente que, na personalização na internet, seja plausível que alguém afigure lucros com nossos dados comportamentais, já que não passa de um negócio em que somos recompensados por inúmeras benesses e facilidades de consumo. Na sociedade totalmente “transparente” a realidade confirma a ideologia, e a exploração não necessita ser ideologicamente legitimada.

Mas, o que se quer ilustrar aqui é o fato de uma empresa do setor produtivo, fabricante de bens de consumo não duráveis (Procter & Gamble), associada a um gigante do setor de

circulação de mercadorias (Walmart), passe a produzir diretamente uma mercadoria cultural com a finalidade de realizar as mercadorias que fabrica. Aqui entra a segunda consideração, anunciada acima, com relação à hipótese central desse estudo. A validade do conceito permanece também na afirmação de Horkheimer e Adorno (1991, p.115) de que os monopólios culturais, apesar de sua aparente onipotência, são fracos e dependentes em relação aos setores do aço, petróleo, eletricidade, química, etc. – afirmação que se encontra diametralmente oposta à interpretação de Duarte.

Também no que tange à vanguarda do capitalismo mundial, a rede mundial de computadores, denota-se a dependência do setor produtivo. A internet se caracteriza, em relação à base econômica, fundamentalmente pela circulação de mercadorias. Vimos que sites como Google e Facebook – pela capacidade de fluxo de informações e imensa quantidade de usuários, valor econômico de suas empresas, e por serem serviços típicos da internet, cuja existência se mistura com a própria rede – são emblemáticos para a compreensão da dinâmica expansiva da internet, e o modo como ela nos afeta tanto socialmente como individualmente.

A atual aparência de comando da indústria cultural no sistema capitalista, certamente não faria com que Horkheimer e Adorno mudassem o diagnóstico da década de 1940. O *Facebook*, apresentou receita de 3,7 bilhões de dólares em 2011. Entretanto, esse gigante apóia-se em pés de barro do setor da circulação, pois 86% de seus proventos são oriundos da publicidade (AÇÃO, 2012). A afirmação de que “[...] os monopólios culturais são fracos e dependentes” (HORKHEIMER; ADORNO, 1991, p.115) continua valendo para a indústria cultural de hoje. O fato de que a base dos negócios de Google e Facebook (ao que pese as diferenças nos serviços oferecidos) seja essencialmente a publicidade (PARISER, 2012, p.41), e de que esse modelo de negócios não possui outra fonte de receitas significativa que não seja a dos anunciantes, os caracteriza como entes da indústria cultural e do setor de circulação, dependentes da mais-valia gerada no setor produtivo, de modo semelhante ao que ocorria na época da formulação do conceito de indústria cultural.

Assim, a tendência à personalização na internet, com infindáveis repercussões para a subjetividade e o processo formativo, é fruto da confluência entre o desenvolvimento tecnológico e a dinâmica capitalista, onde a internet passa a tratar os dados gerados por nosso movimento na rede como ativos financeiros da “economia da atenção” (PARISER, 2012, p.61), reforçando a utilização de nosso “comportamento como mercadoria” (PARISER, 2012, p. 45).

Portanto, essa constatação apenas assevera a interpretação que se vem fazendo nesse estudo, a de que a indústria cultural expressa os limites objetivos do capitalismo. Num

mercado já supersaturado (especialmente no caso da maior economia do planeta, os EUA), o controle sobre as informações pode ser crucial não apenas para a expansão dos negócios, mas como necessidade de sobrevivência no mercado. Mas, a publicidade personalizada que se vislumbra, e os dados expressos por nossos comportamentos transformados em mercadorias, não tem a capacidade intrínseca de produzir valor. No processo social capitalista a “mercadoria comportamento” somente se efetiva como valor, ao auxiliar a realização da mercadoria na circulação, quando essa é vendida no mercado. Desse modo, parte da mais-valia gerada na produção é repassada à “economia da atenção”.

A liquidez ampliada de capitais, em busca de investimentos rentáveis cada vez mais escassos, tem agora como “bola da vez” essa economia da atenção na internet. Os processos especulativos somados à importância estratégica de se desenvolver uma publicidade personalizada (como tendência necessária à sobrevivência no mercado) podem estar produzindo bolhas financeiras de capital fictício, semelhante às recentes crises capitalistas, e que estiveram na base dos atritos do sistema nas últimas quatro décadas.

Se “[...] os problemas que assolaram o mundo nos últimos trinta anos sinalizam que estamos próximos do limite para o contínuo acúmulo de capital, que não pode ser transcendido exceto criando-se ficções não duradouras” (HARVEY, 2012, p.184-185), a indústria cultural pode ocupar-se desse hiato funcional. No celebrado lançamento de suas ações na bolsa de Nova York em maio de 2012, o *Facebook* chegou a atingir o valor de mercado de 100 bilhões de dólares. Três meses depois, o valor de mercado da empresa era de 48 bilhões (AÇÃO, 2012). O efeito de manada dos acionistas apenas reflete a falta de substância na valorização de empresas desse setor; a criação e o desaparecimento de enormes somas de capital fictício, que de alguma forma traduzem-se em soluções temporárias para a falta de opções de expansão dos excedentes de capital.

Mas, para a teoria crítica da sociedade, em sua busca constante de evitar a barbárie e buscar a emancipação social, não basta se restringir à objetividade da economia, pois:

Desde que a economia de mercado se encontra desorganizada e está sendo remendada de uma medida provisória a outra, suas leis não constituem mais explicação suficiente por si sós. Não seria possível, a não ser graças à psicologia – através da qual se interiorizam sem cessar as condições objetivas – compreender, nem que os homens aceitam passivamente uma irracionalidade sempre destrutiva, nem que se alistem em movimentos cuja contradição com seus interesses não é difícil de perceber. (ADORNO, 1995b, p.219)

É essa dinâmica que se buscará discutir no próximo capítulo.

4. BILDUNG E AS ORIGENS COMPULSIVO REPETITIVAS DA CULTURA

4.1. Formação cultural e sua contraparte atualizada

No final do capítulo 1 expusemos os inquietantes questionamentos de Martín-Barbero e Rey (2004, p.58-59) acerca dos desafios da educação diante das modificações espaciais e temporais infligidas à nossa percepção. Essas transformações têm relação com as novas tecnologias digitais e informacionais, cujos reflexos se podem sentir através de processos vertiginosos de desterritorialização da experiência e da identidade, frutos do impacto embriagador do fluxo incessante de informações e imagens. Constata-se ainda, o modo como esse fluxo perpassa, concomitantemente, as dimensões espaciais e temporais do local e do global, do mundo do trabalho e do ócio, o espaço laboral e o lúdico. As indagações de Martín-Barbero e Rey sugerem uma crítica avassaladora à educação formal – especialmente porque os mais jovens são os mais suscetíveis aos efeitos deletérios desses processos –, na medida em que as transformações decorridas das tecnologias digitais colocam em “xeque” os próprios requisitos sociais do aprender e do saber.

Mas, ainda que essa crítica seja avassaladora, suas indagações não se limitam apenas à negação dos pressupostos falsos expressos no descompasso entre os predicados dos sistemas educacionais e as urgências sociais (individuais e coletivas). A crítica desses autores sustenta que as propostas educacionais tomem de forma corajosa esse desafio na medida em que a educação possa apresentar-se como “[...] um verdadeiro espaço social e cultural de produção e apropriação de conhecimentos” (MARTÍN-BARBERO; REY, 2004, p.59). O necessário momento da negação, da crítica avassaladora dos fundamentos falsos, não deve, portanto, confundir-se com uma postura reacionária. Há que se levar em conta não somente as potencialidades das novas tecnologias e o modo social através do qual elas se apresentam, mas também os anseios e necessidades dos sujeitos envolvidos. A tentativa de trazer à consciência a dinâmica desses processos é o modo como se traduz a apropriação desse espaço chave do convívio social: o da produção cultural e de conhecimentos.

Se, no capítulo 1, destacou-se a importância estratégica da produção simbólica e de conhecimentos (*latu sensu*, a produção cultural) para o capitalismo tardio, no capítulo 2 (especialmente) buscou-se argumentar sobre os processos de crise do capitalismo, e no capítulo 3 o modo como a produção cultural mercantilizada (a indústria cultural) exerce não apenas a centralidade da dominação e exploração social, mas se expressa também como saída,

ainda que temporária, aos limites objetivos do capital. Mas, para que se produza a efetiva apropriação emancipatória da produção social (cada vez mais global), não basta que compreendamos a objetividade da economia e suas leis.

O instigante alerta de Adorno (1995b, p.219), ao final do capítulo anterior, indica que devemos lançar mão dos instrumentos da psicologia, “através da qual se interiorizam sem cessar as condições objetivas”, para compreender como se efetiva a perpetuação das estruturas de dominação e exploração social. Os questionamentos que concluíram o primeiro capítulo (direcionados à subjetividade e aos desafios atuais da educação) convergem para o convite de Adorno de buscar compreender de que forma se “[...] interiorizam sem cessar as condições objetivas”, na medida em que prosseguimos em nossa condição de minoridade, configurada como formação cultural (*Bildung*) corrompida (*Halbbildung*). Assim, nossa discussão seguir-se-á com a apresentação do conceito de formação que se apreende nesse estudo.

A presente pesquisa referencia-se fundamentalmente na teoria crítica da sociedade. Desse modo, assevera-se que, a assim denominada escola de Frankfurt, orienta-se na persecução da emancipação do sujeito herdada dos ideais iluministas. Na direção desse objetivo, a teoria crítica retoma as promessas não cumpridas da razão iluminista, especialmente aquelas preconizadas por Kant: a autonomia é a condição essencial para a consecução de uma sociedade de sujeitos emancipados, na medida em que ela se realizaria quando os indivíduos se tornassem capazes de fazer uso da própria razão, deixando assim seu estado de tutela ou minoridade. Quebrar os grilhões da dominação heterônoma se conjuga com o reconhecimento mútuo de uma sociedade de sujeitos emancipados. Desse modo, consubstanciar-se-ia a realização humana na busca pela felicidade. Porém, conforme apresenta Antonio Zuin (1998, p.29), já no contexto histórico de Kant em fins do século XVIII, a libertação do estado de minoridade adquiria o *status* de uma outra natureza. Assim, o pensador iluminista alemão reconhecia as dificuldades de implementação desse projeto, já que a condição de tutela, ainda que plena de consequências danosas, recompensava-se num conforto resignado, “[...] pois é muito mais fácil absorver preceitos e fórmulas dos tutores quanto aos comportamentos que deverão ser reproduzidos do que o exercício da auto-reflexão e da possível contestação aos mandos e desmandos dos senhores” (ZUIN, 1998, p.29).

Zuin argumenta, a partir da interpretação de Norbert Elias (“O processo civilizador”), que o conceito de cultura encontra dois termos correlatos na língua alemã: *Zivilisation* e *Kultur*. O primeiro se relaciona ao conceito de cultura num sentido mais amplo, como regras de convivência mútua, hábitos comportamentais e de higiene (no limite do conceito). Já o

substantivo *Kultur* expressa o conceito de cultura de uma forma mais estrita, especialmente em relação:

às realizações específicas que podem ser distinguidas na forma de livros, nos compêndios científicos, filosóficos ou religiosos, nas obras de arte, no campo das artes plásticas, nas esculturas, na música, enfim, em todos os produtos que portam na sua imanência a história conflituosa, porque mesclam progresso e barbárie, da projeção da subjetividade humana e sua objetivação nos produtos do trabalho humano. (ZUIN, 1998, p.34)

Portanto, é especialmente na dimensão da *Kultur* que se funda o conceito de cultura que se aborda nesse estudo. Zuin ainda afirma, de acordo com o “Processo civilizador” de Elias, que os termos formação e cultura estão profundamente relacionados, e são praticamente equivalentes. Porém, “[...] enquanto *Kultur* tende a se aproximar das realizações humanas objetivas, *Bildung* vincula-se mais às transformações decorrentes na esfera subjetiva, ou seja, a formação é o correlato subjetivo da própria cultura” (ZUIN, 1998, p.77).

Em “Teoria da semiformação” Adorno apresenta o duplo propósito presente na ideia filosófica de formação, de acordo com a tradição de cultura espiritual autônoma: “obter a domesticação do animal homem mediante sua adaptação inter pares e resguardar o que lhe vinha da natureza, que se submete à pressão da decrepita ordem criada pelo homem” (ADORNO, 2010, p.11). Schiller, os kantianos e seus críticos foram os maiores representantes dessa expressão, enquanto no Goethe tardio e na teoria hegeliana da formação se destaca o desejo da acomodação, da adaptação ao espírito objetivo (resguardada a autonomia do sujeito). Assim, a autonomia do espírito foi o que possibilitou a *Bildung*. Dito em outras palavras, apenas com uma sofisticada divisão social do trabalho, com a separação das tarefas intelectuais sem aplicação imediata, daquelas atividades diretamente relacionadas com a conservação da vida, é que se possibilitou o processo de autonomia do espírito. A *Bildung* é tributária dessa divisão.

Por outro lado, o enrijecimento desse caráter apartado das condições gerais de existência torna-se também a principal ameaça ao processo formativo. Quando essa tensão se desfaz o espírito autonomizado torna-se absoluto, e, “[...] pela pressão que exerce sobre os homens, neles perpetua a deformidade que se pensava dominada, a agressão” (ADORNO, 2010, p.11). Adorno reconhece nesse processo de absolutização do espírito o mal-estar, identificado por Freud, dos indivíduos em relação a sua própria cultura. A razão que daí deriva perde a tensão íntima com a dominação (em última instância, da natureza) da qual se originou, e termina por se fixar como simples dominação: “A sociedade inteira adaptada é o

que na história do espírito demonstra esse conceito: mera história natural darwinista, que premia a *survival of the fittest*” (ADORNO, 2010, p.11).

Sinteticamente, a formação “[...] devia ser aquela que dissesse respeito [...] ao indivíduo livre e radicado em sua própria consciência, ainda que não tivesse deixado de atuar na sociedade e sublimasse seus impulsos” (ADORNO, 2010, p.13). Mas, na sociedade burguesa, o progresso desse projeto desvia-se de suas esperanças originais. A jovem burguesia, em seu embate libertador ante os poderes feudais arbitrários, também se capacita a assumir tarefas econômicas e administrativas: “Sem a formação cultural, dificilmente o burguês teria se desenvolvido como empresário, como gerente ou como funcionário” (ADORNO, 2010, p.14). Mas, a integração social da formação cultural se expressa também, barbaramente, como seu contrário: “A desumanização implantada pelo processo capitalista de produção negou aos trabalhadores todos os pressupostos para a formação e, acima de tudo, o ócio” (ADORNO, 2010, p.14). É, portanto, objetivo o déficit cultural da classe trabalhadora ante a burguesia, do mesmo modo que o espírito da burguesia não é um fenômeno autônomo, mas profundamente condicionado pela formação social capitalista.

Mas, o argumento de Adorno é que foi justamente esse caráter social cindido da *Bildung* que permitiu que nela se conservasse suas principais virtudes. A obra de arte burguesa deve sua existência a essa dinâmica social. Com o processo de laicização moderno, a estética deixa gradativamente de ser a expressão do sagrado, vinculada às tradições mítico-religiosas; também a aristocracia esclarecida, que exercera forte influência sobre o desenvolvimento das artes como mecenas, vai lentamente perdendo sua importância no processo de mercantilização da produção cultural (conforme apresentado no capítulo anterior). Graças a esse movimento é que a arte pôde se consolidar como esfera autônoma. O destaque para a obra de arte burguesa relaciona-se ao seu poder de síntese da *Bildung*, a formação cultural, destacadamente por ainda conter a contradição social da qual a própria *Bildung* se originou:

Se a grande obra de arte é utilizada como símbolo de preponderância e de afirmação da cultura burguesa, por outro lado, dá margem ao reconhecimento de que se há possibilidade de universalização da fruição do belo e do verdadeiro, tal promessa ainda não foi concretizada na sociedade de relações materiais desiguais. (ZUIN, 1998, p.73)

Se a obra de arte é sintética no aspecto de conservar a contradição social e a esperança de sua superação como devir, ela também expõe as mazelas da absolutização do espírito, do completo afastamento da estética das demais relações sociais. Bem como se disse acima a

respeito do enrijecimento da razão no polo da dominação – que na dialética do esclarecimento termina por ser a absolutização do poder, do domínio e da frieza sobre si, da adaptação darwinista levada a termo como máxima social – o mesmo pode ocorrer com a fruição do belo, com o gosto pela arte, desatrelado de qualquer consideração histórico-social. Consideração esta que deveria trazer à luz os momentos de esforço, sofrimento e, no limite, de exploração humana – o contraponto bárbaro que as realizações culturais inexoravelmente portam em si.

É justamente nesse aspecto que Adorno destaca os problemas da autarquia da cultura do espírito, encetada pela metafísica especulativa e a música, pois, “[...] em tal espiritualização da cultura está já, ao mesmo tempo, virtualmente confirmada sua impotência e entregue a vida real dos homens às relações cegamente existentes e cegamente mutantes” (ADORNO, 2010, p.10). Utilizando-se do relato de Max Frisch, Adorno observa que nas fileiras dos executores das práticas assassinas do nacional-socialismo, havia indivíduos que apreciavam apaixonadamente, e com requintes de conhecimento, os chamados bens culturais:

Tal fato não apenas indica uma consciência progressivamente dissociada, mas sobretudo dá um desmentido objetivo ao conteúdo daqueles bens culturais — a humanidade e tudo o que lhe for inerente — enquanto sejam apenas bens, com sentido isolado, dissociado da implantação das coisas humanas. (ADORNO, 2010, p.10)

A cegueira da dinâmica social repercute também na educação formal. O caráter dissociado da cultura confirma-se como regra fundamental de integração na sociedade. A face instrumental da razão se impõe como conhecimento alheio aos anseios dos sujeitos envolvidos no processo educativo, de modo que: “[...] a mesma condição pode ser aplicada à esfera da produção, pois, ou o trabalhador se subordina ao fato de que a sua virtual sobrevivência só pode ser garantida pela venda da principal mercadoria capitalista, a sua força de trabalho, ou está fadado a perecer” (ZUIN, 1998, p.67). Zuin destaca que a ideologia generalizada de igualdade de oportunidades, dentre as quais, a da fruição das qualidades do espírito, é desmentida por um cotidiano que não oferece nem o tempo para a realização do contato com a produção cultural e a arte, nem o necessário distanciamento das urgências mais imediatas, configurada apenas com a apreensão de conhecimentos técnicos “úteis”, justamente no sentido da venda da mercadoria força de trabalho. O déficit intelectual que aí se manifesta é o do esmaecimento “[...] do nexa entre a história do produto, que nada mais é do que a história do espírito objetivo, e o interesse do aluno que se sente interventor dessa mesma produção cultural” (ZUIN, 1998, p.67).

Desse modo, o papel de interventor da produção cultural fica relegado a um pragmatismo reduzido na forma da venda da mercadoria força de trabalho, fragmentada e abstraída do contexto social geral, que se confirma justamente como a sobrevivência do mais adaptado. Tanto o amante dissociado da arte, quanto o pragmático que repele a alta cultura como algo desnecessário, são figuras opostas do mesmo processo. É possível que encontremos pessoas que se ajustem a tais características. Mas, na maioria das vezes, oscilamos entre esses dois pólos que permanecem desconexos: o ódio irrefletido de um conhecimento que não nos diz respeito conjuga-se com a refutação antecipada de experiências estéticas que nos parecem muito distantes. A desterritorialização da experiência e da identidade, que Martín-Barbero e Rey (2004, p.58) relacionam mais diretamente à produção cultural e simbólica, apresenta-se também como dificuldade de adaptação e de integração social, onde os conhecimentos necessários para o sucesso da venda da mercadoria força de trabalho implicam um vertiginoso processo de mudanças de conhecimentos e requisitos. Habilidades e técnicas requeridas outrora se tornam rapidamente obsoletas. Assim, torna-se também cada vez mais difícil saber quais as condutas necessárias para realizar a *survival of the fittest*. A dolorosa resignação em receber um conhecimento fragmentado e abstraído não é mais um passaporte garantidor daquela integração (ainda que corrompida) na sociedade.

A prototípica polarização de, por um lado, a absolutização do espírito e, por outro, da completa subsunção do espírito à racionalidade instrumental, ao imediatismo prático, tem como intuito caracterizar um processo corrompido de formação, em que se aferra a lei do mais forte, do mais adaptado (*the fittest*). O desenvolvimento dessa lógica conduz à falta de mediações e, conseqüentemente, à violência desmedida. Portanto, o que interessa de fato à teoria crítica da sociedade no tocante à formação cultural (*Bildung*) é a condição de um sujeito que, atuante em seu meio social, não esteja à deriva da heteronomia, das normas e condutas alheias que, em última instância, são contrárias aos seus próprios interesses; de um indivíduo que fosse apto a pensar e construir seu destino por si próprio, de acordo com suas “leis”, mas que também fosse capaz de conviver com seus semelhantes sublimando seus impulsos – no limite, o da agressão – em prol de um bem comum.

A formação configura-se nesses termos numa postura ética, num conjunto de regras internalizado que leva em consideração a relação de si mesmo com a auteridade. Nos termos iluministas, desdobrados segundo sua própria lógica, coincidiria com o respeito a uma auteridade universalizada que engloba outras etnias e expressões culturais, e mesmo os elementos não-humanos.

Desse modo, a *Bildung* – que configura “[...] uma individualidade livre, radicada na sua autoconsciência na qual perdura o não-presente e baseada na necessária sublimação dos impulsos, visando uma convivência social não-patológica” (ZUIN, 1998, p.107) – pressupõe um desenvolvimento psíquico que, segundo os termos da psicanálise, seja construído segundo os critérios da sublimação, em detrimento do simples recalque e da repressão pulsional. Vimos acima que Adorno (2010, p.13), ao caracterizar sinteticamente a *Bildung*, destaca também a capacidade da sublimação de impulsos pelos sujeitos envolvidos, como condição fundamental no processo formativo. *Grosso modo*, a sublimação é a realização bem sucedida da substituição de um impulso primário. Para que essa meta seja atingida, não basta ao indivíduo reprimir o desejo em obediência a um poder externo mais forte, mas ser co-participante de sua própria história, apropriando-se do sentido das leis e normas a que está sujeito; incluindo-se as possibilidades de transformação de tal conjunto de normas. Vemos assim, que o principal aspecto da formação cultural depende de uma objetividade social anterior aos indivíduos, como conjunto de regras e normas sociais que respeitem relações dialógicas, em detrimento da mera obediência à ordem estabelecida – o que caracteriza os sistemas totalitários.

Portanto, no momento em que a cultura congela-se como erudição estética desvinculada de qualquer contexto social, ou seu oposto, como conhecimento “útil” arraigado à conservação imediata dos indivíduos, é que se configura o que Adorno classifica de semiformação, *Halbbildung*. Porém, a semiformação não é simplesmente o oposto do conceito de formação, mas sim a condição corrompida da própria formação; de modo que, Adorno também nos inquieta com a afirmação de que a semiformação “[...] não constitui o grau elementar da formação, e sim seu inimigo mortal” (ADORNO, 2010, p.29).

Zuin destaca, a partir da leitura da “Teoria da semiformação” de Adorno, que o termo *Halbbildung* pode ser conceitualmente traduzido tanto por semicultura como por semiformação, dependendo do contexto. Ele lembra também a proximidade dos termos cultura e formação que vimos acima. Contudo, Zuin expõe uma sutil diferença, que é muito importante para estudos que envolvem a questão da formação: o termo semicultura está mais diretamente relacionado com o “processo de produção simbólica” (a dimensão objetiva da cultura), enquanto a expressão semiformação indica a “dimensão subjetiva” da cultura (ZUIN, 1998, p.77). Ou seja, partindo-se da afirmação que “[...] formação é o correlato subjetivo da própria cultura” (ZUIN, 1998, p.77), poderíamos asseverar que a semiformação é o correlato subjetivo da semicultura (como dimensão objetiva da cultura corrompidamente produzida).

Para prosseguirmos nossa discussão, outro ponto que vale destacar a respeito de escolhas de tradução, da língua alemã para o português, é em relação ao adjetivo *Halb* (meio, semi), que serve de prefixo na expressão *Halbbildung*. Zuin traz a observação de Maar, no artigo “Lukács, Adorno e o problema da formação”¹⁵, sobre a tradução espanhola do termo *Halbbildung*, onde se optou por “pseudo-formação”. Conforme observou-se, a expressão pseudo-formação não traz a ambiguidade da expressão *Halbbildung*, já que a formação corrompida é falsa, mas é também verdadeira ao impor-se como chave do processo de adaptação e integração social – do qual depende a autoconservação dos sujeitos. A opção pelo adjetivo “pseudo” em lugar de “semi” “[...] indicaria um ‘faz de conta’ formativo, como se se tratasse de pretender algo que não é” (MAAR, apud ZUIN, 1998, p.80). Assim, Zuin destaca que:

O termo semiformação resguarda, no plano subjetivo, o sentido emancipatório da formação que se converteu em ideologia em decorrência do crescente processo de hegemonia da indústria cultural, cujo conceito também apresenta, fato este que não é casual, uma certa ambigüidade por não ser apenas cultura ou indústria ao mesmo tempo em que possui características de ambas. (ZUIN, 1998, p.80)

De certo modo, isso também responde à inquietação de Humberto Eco (apresentada logo no início da introdução da tese) em relação a dimensões que lhe parecem paradoxais: “[...] o emparelhamento da idéia de cultura (que implica um privado e sutil contato de almas) com a de indústria (que evoca linhas de montagem, reprodução em série, pública circulação e comércio concreto de objetos tornados mercadorias)” (ECO, 2006, p.12). A contradição permanece nos limites dialógicos dos termos semiformação e indústria cultural, cuja ambigüidade os dois conceitos buscam expressar.

Se, na concepção hegeliana, a formação deveria expressar-se como a subjetivação do espírito objetivo (enquanto arcabouço cultural correspondente a um determinado desenvolvimento histórico), a semiformação parece cumprir o *telos* da sociedade burguesa. Vimos acima o destaque de Adorno para a importância da formação cultural, tanto para a afirmação social da nova classe ascendente (a burguesia), quanto a sua capacitação ao exercício de funções essenciais no modo de produção que se sedimentava, o capitalismo.

Observa-se o caráter dissociado da cultura, objetivamente apartada da classe trabalhadora, ao mesmo tempo em que é disponibilizada para o usufruto da burguesia como

¹⁵ MAAR, W. L. Lukács, Adorno e o problema da formação. **Lua Nova**: revista de cultura e política, São Paulo, n. 27, p. 171-200, dez. 1992.

estética tendencialmente desvinculada de qualquer consideração que não seja a arte pela arte. Recordar-se o caráter mítico da sociedade burguesa, relatado por Horkheimer e Adorno na “Dialética do esclarecimento”: o sofrimento de Ulisses que atraído pelo canto das sereias, mas atado ao mastro de seu barco, estava impedido de dar desfecho a seu desejo; enquanto que os marinheiros, com os ouvidos tapados de cera, e por isso imunes à tentação mítica, concentravam esforços físicos para retirar a nau (comandada por Ulisses) dos perigos dos rochedos – o destino trágico para os que sucumbiam ao encantamento.

Mas, o aspecto cego da relação com a entidade mítica permanece na sociedade esclarecida, em que o destino dos homens está entregue a “[...] relações cegamente existentes e cegamente mutantes” (ADORNO, 2010, p.10), a se comprovar cotidianamente com a coerciva necessidade, para os membros da sociedade, na “[...] venda da principal mercadoria capitalista, a sua força de trabalho [...]” (ZUIN, 1998, p.67). Não estamos falando aqui da necessidade humana trans-histórica de objetivação da natureza, mas sim de uma forma histórico-social específica baseada no modo de produção capitalista.

Desse modo, se por um lado, a formação cultural depende de uma objetividade social anterior aos indivíduos, cujas condições são a autonomia e a liberdade, por outro lado, a *Bildung* também:

[...] remete sempre a estruturas previamente colocadas a cada indivíduo em sentido **heteronômico** e em relação às quais deve submeter-se para formar-se. Daí que, no momento mesmo em que ocorre a formação, ela já deixa de existir. Em sua origem está já, teleologicamente, seu decair. (ADORNO, 2010, p.21, grifos nossos)

No progresso do capitalismo confirma-se a “irrefreável regressão” que Horkheimer e Adorno (1991, p.46) observaram na dialética do esclarecimento. Mesmo na sociedade burguesa, que inaugura um período em que virtualmente nos conduziríamos através dos preceitos da razão, permanecemos no registro da “história de relações de fetiche”¹⁶. Muitos pensadores questionaram o progresso da razão que se instala com a modernidade (como Sade e Nietzsche, por exemplo), mas, provavelmente Marx seja aquele que tenha identificado de forma mais precisa o modo como objetivamente as relações de fetiche ainda persistem. O progresso vertiginoso que se verifica na modernidade, ainda que pleno de conquistas e potencialidades emancipatórias, perpetua a marcha humana segundo ditames cegos e

¹⁶ A expressão é de Robert Kurz (2006) presente no texto “A história como aporia”, e busca um conceito de história livre de uma metafísica teleológica. A história do capitalismo faria parte das relações de fetiche, na medida em que os integrantes da sociedade produtora de mercadorias (incluindo-se os detentores de poder) permanecem majoritariamente inconscientes de seu processo de socialização e sob os ditames heterônomos de dominação; em última instância, de uma dominação sem sujeito.

arbitrários, como aqueles que outrora eram atribuídos às potências míticas. Entretanto, a perpetuação do sofrimento humano (que em última instância é uma condição ontológica) desloca-se cada vez mais, de causas que remetem para a natureza, para origens relacionadas com as próprias aquisições culturais, a organização social e a subsequente capacidade humana de objetivação da natureza¹⁷ – incluindo-se a objetivação da natureza interna humana, a objetivação do espírito.

Marx utiliza-se da expressão “fetichismo” para designar ironicamente os fundamentos irracionais da sociedade burguesa a despeito de sua falsa consciência racional. Ele busca demonstrar essa irracionalidade e o processo cego de exploração humana e subsunção social a relações reificadas: de modo elementar, esmiuçando a forma valor no processo de produção da mercadoria; e de forma mais ampla, ao expor que o movimento da sociedade produtora de mercadorias guia-se, inconscientemente, segundo as exigências da autovalorização do capital – processo que os próprios detentores do poder não tem plena consciência, na condição de serem apenas cientes das formas instrumentais de ação dentro do sistema (uma racionalidade instrumental). *E. g.*: conforme vimos no capítulo 2, a crise financeira de 2008 conduziu-se como uma socialização (geração de emprego e renda, produção e consumo de mercadorias, etc.) apoiada no setor da construção civil, especialmente residencial, sem que ao menos houvesse uma demanda real por novas residências (nos Estados Unidos e vários países da Europa). Esse aspecto “real” da economia também mobilizou uma onda especulativa de mercado de títulos de dívidas e hipotecas, cujos dividendos fictícios sustentaram temporariamente o consumo de mercadorias e a movimentação da economia em geral, nos países em questão, mas também em outras partes do planeta (ORTIGOZA; CRIONI, 2008).

Portanto, se Adorno percebe em germe a semiformação já no processo formativo, a *Halbbildung* se consolida apenas com a extensão da forma-mercadoria como elemento de constituição da sociedade. A ampliação da educação formal coincide com as necessidades emergentes de reprodução do capital.

¹⁷ Por “objetivação da natureza” adota-se nesse estudo uma concepção semelhante à de Türccke. Ao abordar a discussão acerca da origem da cultura e do desenvolvimento sociocultural dos diversos grupos humanos sob os prismas da arqueologia, paleontologia e, principalmente, a etnologia, Türccke destaca o uso de expressões comparativas sobre a cultura de determinado grupo social em relação a outros (especialmente quando se tem a modernidade como parâmetro); *i.e.*, se uma cultura ou civilização é “menos” ou “mais” evoluída: “‘Menor’ aquela outra evolução é apenas sob um ponto de vista: ela levou a uma menor **objetivação da natureza – vale dizer, dominação da natureza**. [...] Apenas não podemos imaginar que as últimas [as culturas “menos” evoluídas] em algum momento simplesmente estagnaram e daí em diante caíram numa apatia vegetativa; pode-se tanto dar a um baixo nível de objetivação um alto grau de refinamento quanto, num alto, se embrutecer profundamente. ‘Mais complexo’ ou ‘mais simples’ não são, portanto, de maneira nenhuma denominações inequívocas para culturas mais ou menos desenvolvidas: e muito menos ‘muito valioso’ ou ‘menos valioso’” (TÜRCKE, 2010c, p.138, grifos nossos).

De fato, as instituições escolares foram determinantes para gradativa construção da hegemonia do capitalismo não só pela importância de seus aspectos objetivos, tais como os ensinamentos de noções de Álgebra, Geometria e da língua vernácula para as crianças, como também pela internalização da pontualidade, da precisão e da subserviência, pois tais comportamentos também seriam exigidos nas relações de trabalho. (ZUIN, 2012, p. 21)

O desenvolvimento das forças produtivas passa a requerer uma força de trabalho compatível com os requisitos de produtividade, ou seja, com a tendência crescente da exploração da mais-valia relativa. Desse modo, a universalização da escola – uma característica das sociedades modernas plena de ambigüidades, inclusive aquelas relativas às possibilidades de emancipação –, possui uma familiaridade intrínseca às necessidades do trabalho abstrato, ainda pouco discutidas, especialmente das exigências subjetivas adequadas ao modo de produção nascente.

A teoria crítica da sociedade percebeu que a compreensão da integração social das massas era uma das chaves para interpretar as transformações do capitalismo tardio. Se, na dialética contraditória do capitalismo, essa integração possibilitou a diminuição das carências materiais com a espantosa elevação das forças produtivas, esse mesmo processo continuou às costas dos sujeitos envolvidos. No que tange à educação formal, deveria fundamentalmente cumprir às exigências produtivas, o que termina por sedimentar-se como uma racionalidade que segue os princípios da eficiência, segundo as demandas de uma socialização cega – a razão instrumental.

Podemos dar exemplos dessa socialização cega como o da bolha imobiliária de 2008, exposto acima – na esteira da “mão invisível” do mercado por meio da reedição da metafísica liberal, tão propalada a partir dos anos 1990 (o chamado “neoliberalismo”). Mas, em última instância, as forças produtivas chegam a ponto de convergirem imediatamente em “forças destrutivas”, como foi o caso da máquina de guerra do nacional-socialismo, que tornou-se a grande responsável por retirar a economia alemã de uma profunda recessão, cujas repercussões eram sentidas num estado de miserabilidade social. Um exemplo mais próximo é a “indústria da defesa” dos Estados Unidos, que cumpre um papel essencial no processo de socialização daquele país, na geração de empregos, na produção e transmissão de conhecimentos, e nas relações econômicas em geral: uma máquina de guerra permanente que se instalou na segunda guerra mundial, atravessou o período da guerra fria até consolidar os EUA como única potência militar do planeta (já que, nem todas as demais forças armadas juntas seriam capazes de fazer frente àquelas norte-americanas). Um processo que, se levado a

cabo, teria como desfecho a extinção da espécie humana (especialmente por conta do arsenal atômico). Entretanto, nenhuma economia do mundo pode “atirar a primeira pedra”, visto o importante papel da indústria da defesa na economia estadunidense e, conseqüentemente, pelo fato dos EUA ainda serem o grande destino do fluxo de mercadorias global, o que repercute, direta ou indiretamente, em todas as demais economias. Vale ainda recordar que o gigantesco gasto público na indústria da defesa dos EUA desmentia o núcleo da doutrina neoliberal – do Estado mínimo e de uma economia conduzida pelos capitais privados –, justamente na sua fase mais aguda, durante a era Reagan nos anos 1980.

Deslocando-se essa dinâmica da totalidade para um aspecto mais particular do processo de socialização, podemos constatar esse caráter dissociado na atividade dos sujeitos: como a do operador de *telemarketing* que deve atingir metas de venda; o trabalho abstraído do físico num componente de uma ogiva nuclear; do publicitário cujos resultados se medem pelo faturamento de seus clientes; ou do professor de matemática, biologia, história, etc., na transmissão de conteúdos desconexos do contexto social. De modo que os indivíduos se inserem socialmente (ou seja, garantem sua autoconservação) segundo requisitos de eficiência sem poderem perguntar “para quê?”.

Nos capítulos anteriores (especialmente no capítulo 3), argumentou-se sobre a expansão da forma-mercadoria sobre os bens culturais como um reflexo das próprias dificuldades inerentes ao processo capitalista de perpetuar seu processo de autovalorização – diretamente vinculado à hipótese central desse estudo: a indústria cultural como expressão dos limites objetivos do capitalismo. Também, expôs-se o duplo caráter dessa dinâmica da indústria cultural: como componente da circulação, ao auxiliar na realização das mercadorias (como propaganda direta, ou na criação de desejos e hábitos de consumo); ou como discurso ideológico sofisticado, ao coadunar o *status quo* da dominação social com os anseios mais profundos dos indivíduos envolvidos que, desse modo, exercem ativamente sua passividade.

Assim, verifica-se um outro aspecto da integração social. O antigo proletariado deve ajustar-se não apenas como força de trabalho capacitada às necessidades produtivas constantemente revolucionadas, na aquisição de conhecimentos técnicos. Mas também, enquanto “força de consumo” ao efetivar o destino da produção social que majoritariamente converteu-se em mercadoria. Para Francisco de Oliveira “O crescimento do salário indireto [gasto público especialmente com educação, saúde e pensões] [...] transformou-se em *liberação* do salário direto ou da renda domiciliar disponível para alimentar o consumo de massa” (OLIVEIRA, 1988, p.10, grifos do autor). “Força de consumo” que se ampliou daqueles gêneros vitais mais imediatos até atingirem, gradativamente, os “alimentos da alma”;

considerando-se também que as necessidades humanas, segundo o próprio Marx, são historicamente constituídas e, portanto, remetem às transformações materiais da sociedade.

Já vimos também nos capítulos anteriores que era esse o objetivo almejado pela organização keynesiano-fordista. O acesso expandido à produção cultural (também cheio de ambiguidades) ocorre por meio desse mesmo processo. Aquilo que não se vincula imediatamente ao pragmatismo da autoconservação é cultivado como valor estético fragmentado e embalado conforme a cultura do entretenimento. Adorno nota nos anos 1950, especialmente nos Estados Unidos, que a evolução dessa integração social tornava as barreiras sociais cada vez mais fluidas, onde também, as massas passaram a receber os bens de formação cultural. Esses, porém, neutralizados e petrificados, perpetuam as condições das massas, às quais nada (no sentido reflexivo da fruição estética) há de muito elevado.

Isso se consegue ao ajustar-se o conteúdo da formação, pelos mecanismos de mercado, à consciência dos que foram excluídos do privilégio da cultura — e que tinham mesmo de ser os primeiros a serem modificados. Este processo é determinado objetivamente, não se inicia *mala fide*. (ADORNO, 2010, p.16)

Portanto, nem mesmo os bens culturais, em seu processo de produção e distribuição como mercadoria – ao que pese os interesses de perpetuação do estado de minoridade dos indivíduos envolvidos – constituíram-se como uma imposição consciente por parte daqueles que exercem a dominação social. A coerção social não se trata de uma imposição subjetivamente determinada, de antemão exercida de má fé. Assim, nas relações cegas objetivamente determinadas, “A diferença sempre crescente entre o poder e a impotência sociais nega aos impotentes — **e tendencialmente também aos poderosos** — os pressupostos reais para a autonomia que o conceito de formação cultural ideologicamente conserva” (ADORNO, 2010, p. 17, grifos nossos). A ideologia serve, entre outras coisas, para apaziguar os rumores que possam surgir na consciência dos executores do poder, cuja dissociação extremada verificou-se com os assassinos burocráticos do nacional-socialismo, sujeitos igualmente apreciadores de aspectos sublimes da cultura e das artes.

Àqueles integrados pela cultura de massas mercantilizada (a indústria cultural), resta utilizar-se de modo fetichista dos signos culturais como senha de pertencimento. O caráter de fruição estética desinteressada do imediatismo cotidiano, ainda conservada na *Bildung*, sucumbe à aquisição cultural como elemento prático da rotina do dia-a-dia. Adorno (2010, p.31) destaca o uso fragmentado e fetichista da produção cultural ao falar sobre um método (à época utilizado nos EUA) de memorização de obras de música clássica, no qual associavam-se letras desconexas à harmonia das frases musicais. Sua finalidade era fazer com que o

indivíduo assim treinado fosse capaz de identificar as obras clássicas imediatamente, mostrando-se desse modo, possuir erudição. Assim, “A perene sociedade do *status* absorve os restos da formação e transforma-os em símbolos daquele” (ADORNO, 2010, p.25).

Já os produtos da indústria cultural “[...] não precisam mais se apresentar como arte [...], pois “A verdade de que não passam de um negócio, eles [os agentes da indústria cultural] a utilizam como uma ideologia destinada a legitimar o lixo que propositalmente produzem” (HORKHEIMER; ADORNO, 1991, p. 114). Assim, os produtos da indústria cultural buscam cumprir a demanda da diversão, do puro entretenimento. A lógica de pertencimento social associa-se àqueles que dominam os signos da indústria cultural: o refrão da música de sucesso, a ostentação da marca, o uso de dispositivos (celulares, *tablets*, etc.). Em certa medida a indústria cultural produz aquilo que as pessoas desejam, na mesma medida em que o desejo dos indivíduos é diuturnamente atualizado segundo a natureza mercantil da indústria cultural. Os afetos envolvidos nessa relação de consumo não devem ultrapassar os limites de uma relação mimética e da estereotipia. Ainda que pareçam muito diversas as posições daqueles que ostentam os fragmentos da arte burguesa, e os consumidores da indústria cultural, ambos os comportamentos refletem a “mentalidade do *ticket*”¹⁸ na medida em que utilizam-se de uma relação formal com os bens culturais como meros símbolos de status, de pertencimento a determinado grupo.

Ao ler, atentamente, o texto “Teoria da semiformação” de Adorno não há como escapar do incômodo questionamento de até que ponto já estamos fatalmente imersos nesse processo, na desoladora constatação de sermos semiformados. Assistir à apresentação de uma peça de Mozart ou Beethoven, ou a ária de uma ópera, mobiliza nossa memória visual para imagens do “Pica-pau”, “Pernalonga” do “Pato Donald”, e outros personagens de desenhos animados, irreversivelmente relacionadas com nossas primeiras experiências sonoras com a música clássica, fixadas na mais tenra infância com a programação televisiva. Isso vale ao menos no meu caso, cuja experiência com a audição *in loco* de uma orquestra sinfônica foi bastante tardia, quando as experiências infantis com a indústria cultural já se encontravam bastante arraigadas.

Na condição em que “O entendido e experimentado medianamente – semientendido e semiexperimentado – não constitui o grau elementar da formação, e sim seu inimigo mortal”

¹⁸ A expressão de Horkheimer e Adorno na “Dialética do esclarecimento” busca sublinhar um comportamento imediatista baseado em formulações pré-concebidas, cujas relações aludem a reflexos condicionados em detrimento da reflexão intelectual. No caso dos bens culturais a “mentalidade do *ticket*” remete ao uso de símbolos que, esvaziados de significados mais profundos, funcionam como uma senha, um passaporte para a identificação estereotipada. A tradução da expressão inglesa *ticket* é, como substantivo, bilhete, ingresso, entrada, etiqueta; como verbo, etiquetar, rotular, marcar.

(ADORNO, 2010, p.29), restaria ainda alguma possibilidade? Nessa qualidade, sentimo-nos amplamente desautorizados a discutir sobre formação cultural.

Por outro lado, reconhecendo-se na condição de semiformado, essa “tragédia” ganha outro sentido se compreendermos que também foi através da fragmentada vivência auditiva com os desenhos animados é que se propiciou uma experiência mais duradoura com a música (no caso a música erudita), ainda que tardia.

Se reconhecemos o afastamento da produção intelectual das demais funções sociais como fundamental para a consolidação da *Bildung*, especialmente no auge de seu processo originário – a cultura liberal burguesa –, não se pode isolar esse fenômeno apenas a esse passado. A situação de bolsista é que propiciou as condições ideais dessa pesquisa, do necessário afastamento das urgências cotidianas para o trabalho de reflexão. Desse modo, observar os trabalhadores das construções próximas, através da janela de meu gabinete de estudos, sempre me faz recordar a condição essencial de afastamento dessas condições materiais imediatas.

No entanto, por mais que sinta empatia com a condição de tais operários (em última instância, pela experiência prática que tive como trabalhador braçal), meu trabalho hoje não tem aplicação imediata no processo vital deles. Conclamar uma identidade entre o esforço intelectual dessa pesquisa – mesmo que essa seja permeada de considerações sociais e das condições alheias – e o trabalho dos referidos operários vizinhos, seria uma reconciliação forçada e, portanto, falsa. A perda dessa tensão significa a derrota do caráter de verdade ainda contido na ideologia da formação cultural burguesa. Esse caráter contraditório da *Bildung* persiste, e ainda é sua *conditio sine qua non*.

Vale destacar que esse afastamento das urgências do cotidiano propiciado, *e. g.* pela bolsa de estudos, não se refere somente à disponibilidade de tempo para exercer o ofício intelectual, ou seja, o tempo necessário para uma determinada carga de leituras e estudos, ou do trabalho de campo no recolhimento de dados. Especialmente no trabalho de reflexão, esse afastamento também dispõe ao pesquisador uma condição de ócio, de experiência imaginativa que, atrelada a uma disciplina, a um programa de trabalho, converte a aquisição de conhecimentos sedimentados em contribuições originais (por mais modestas que sejam) que podem ser decisivas na produção de conhecimentos. Essa condição de “ócio” permite ao pesquisador aquele olhar “desinteressado”, por meio do qual ele deixa de sucumbir ao imediatismo da lógica produtiva da sociedade já entranhada no âmago dos sujeitos (inclusive do pesquisador), e pode converter-se num processo cognitivo que provoca fraturas férteis no bloco monolítico do pensamento vigente.

As duas últimas considerações dessa seção foram de cunho bastante pessoal. Poder-se-ia rejeitá-las por serem elucubrações demasiadamente subjetivas, inadequadas ao rigor que uma pesquisa científica exige. Mas é justamente no exercício dialético entre a totalidade e o particular, que as considerações acima podem contribuir para algo decisivo, em relação ao conceito de formação cultural, de acordo com a perspectiva desse estudo. Ao reconhecermos nossa condição de semiformados estamos possibilitando o restabelecimento com as promessas da formação cultural. A formação se corrompe justamente quando deixa de ser uma promessa e passa a ser declarada como já realizada na sociedade. O reconhecimento da falsidade dessa sentença repõe a possibilidade da formação, precisamente ao restabelecer a tensão entre cultura e barbárie que a caracterizava, pois a *Bildung* nunca passou de uma promessa de liberdade.

4.2. Além, ou aquém do princípio de prazer?

Essa seção começa com a apresentação de algumas informações que podem ser relevantes para a continuidade dos argumentos que expusemos até aqui. Minha pesquisa de mestrado em educação (CRIONI, 2009) teve como foco principal o aspecto destrutivo do sujeito num cenário de esgotamento e possível colapso do sistema capitalista (num horizonte hipotético). Assim, com as contribuições da escola de Frankfurt, destacadamente, buscou-se compreender o caráter regressivo do sujeito. O ponto de partida foi que, tal caráter social, engendrava comportamentos “além do princípio de prazer”; o conceito de pulsão de morte parecia pronto para as explicações causais das subjetividades autodestrutivas contemporâneas. Entretanto, ao confrontar os textos de Freud na investigação proposta no mestrado, descobriu-se um aspecto elementar da vida psíquica: a compulsão à repetição. Desse modo, a discussão que se seguirá é baseada na argumentação desenvolvida na dissertação de mestrado. Porém, não faria sentido a simples reapresentação da discussão exposta naquele momento. O que se pretende nessa seção é avançar nos resultados já alcançados, estabelecendo-se um diálogo com as contribuições de Christoph Türcke (2010a, 2010c), especialmente no que se refere à centralidade da compulsão traumática à repetição em suas investigações sobre sujeito e sociedade.

Existem muitos pontos de convergência entre a referida pesquisa de mestrado (CRIONI, 2009) e a obra de Türcke, em especial o livro “Sociedade Excitada” (TÜRCKE, 2010c). Mas, na ocasião da pesquisa de mestrado tive contato apenas com pequenos trechos

de citações de Türcke (presentes em ZUIN, 2008) na etapa final da pesquisa, de modo que as discussões em torno do conceito de pulsão de morte e da compulsão à repetição – ao que pese a proximidade de certas conclusões – foram desenvolvidas independentemente da obra de Türcke. Além disso, o cerne da discussão da pulsão de morte e da compulsão à repetição, na pesquisa de mestrado, já havia sido apresentada e publicada em anais de congresso científico (CRIONI; DIAS, 2008).

Mas, ainda que esse comentário sobre a cronologia das pesquisas possua alguma relevância, ele pouco contribui para esclarecer o caráter do diálogo que se pretende aqui. O que se busca não é a simples comparação entre os resultados das pesquisas mencionadas (no mestrado e no doutorado) com as conclusões de Türcke. Como veremos, o diálogo com Türcke proporcionou um ganho qualitativo para os objetivos do presente estudo, pois, se o destaque no mestrado havia sido para o comportamento narcisista, o caráter regressivo e autodestrutivo do sujeito contemporâneo, através de um comportamento objetivamente condicionado, que tendia para a compulsão à repetição, Türcke avança ao compreender a compulsão à repetição como um aspecto fundador da cultura. Assim, além do diagnóstico de tendência à barbárie, a análise de Türcke oferece algumas linhas de fuga com potenciais emancipatórios, que vão ao encontro de questões educacionais e de formação, a partir do entendimento da centralidade da compulsão traumática à repetição na psique humana, especialmente no contexto social contemporâneo.

A psicanálise desenvolveu-se a partir dos desafios da etiologia das neuroses, estruturando-se através da compreensão das representações psíquicas e da centralidade ocupada pela sexualidade na dinâmica da psicologia humana. Entretanto, Freud se deparou com situações em que a busca humana pelo prazer era suspensa ou até mesmo anulada. Os desvios impostos pela cultura, explicariam comportamentos alheios ao prazer imediato, cujo desfrute se expressaria em formas substitutivas; até mesmo o desprazer, o sofrimento, poderia ser englobado nessas formas transformadas pelas exigências culturais, e como tal, vivenciadas como prazer, como realização de desejo. Mas Freud percebeu, especialmente em pacientes afetados por traumas de guerra (da Primeira Guerra Mundial), comportamentos que extrapolavam o arcabouço explicativo da psicanálise de então. A etiologia das neuroses centrada na sexualidade perdia a condição de fundamento causal de todos os fenômenos psíquicos.

O artigo “Além do princípio de prazer” (FREUD, 2006b), de 1920, apresenta esses novos desafios da psicanálise. A exposição de Freud inicia-se por questões elementares, como, qual seria o propósito da vida humana, e o que os homens desejam dela. Baseando-se

no estrito senso comum, para Freud, os homens: “Esforçam-se para obter felicidade; querem ser felizes e assim permanecer” (FREUD, 2006b, p. 84). Surge a questão de como isso se daria. Freud afirma que esta busca impõe-se através de duas metas, uma negativa e outra positiva: “Por um lado, visa a uma ausência de sofrimento e de desprazer; por outro, à experiência de intensos sentimentos de prazer. Em seu sentido mais restrito, a palavra ‘felicidade’ só se relaciona a esses últimos” (FREUD, 2006b, p. 84) e que, portanto, o amor sexual “[...] nos proporcionou nossa mais intensa experiência de uma transbordante sensação de prazer, fornecendo-nos assim um modelo para nossa busca da felicidade” (FREUD, 2006b, p.89).

Freud fala aqui da sexualidade genital adulta. Sabemos, porém, da variabilidade das disposições e experiências no âmbito do prazer que contemplava sua metapsicologia, e que mesmo na sexualidade madura, se interpõem experiências prazerosas de outras fases do desenvolvimento da sexualidade do indivíduo. Além disso, formas desviadas, substitutivas, condensadas, devido aos obstáculos concretos mediados pelo princípio de realidade (com destaque para o meio cultural), também podem pertencer à órbita do prazer. Mas, se o esquema apresentado, de relacionar felicidade, ou melhor, a busca da felicidade com prazer, constitui uma evidência, também parece fixar a seguinte impressão: “Até agora, nossa investigação sobre a felicidade não nos ensinou quase nada que já não pertença ao conhecimento comum” (FREUD, 2006b, p. 93). Qual seja: os homens buscam experiências que lhes traga algum tipo de gratificação, aqui entendida como prazer; o usufruto da experiência prazerosa é a medida da felicidade humana.

As suspeitas de Freud recaíam no fato de que o comportamento humano dirigia-se, não raramente, para formas completamente inversas ao que foi dito acima. Não somente no registro da patologia se encontravam sujeitos impelidos a comportamentos que lhes causava sofrimento. Também não era novidade alguma para Freud que isso fosse plausível: em nome de aplacar as premências de uma determinada instância psíquica, outra necessariamente deve pagar seu tributo, de modo que se manifeste “[...] um desprazer que não contradiz o princípio de prazer, pois é ao mesmo tempo desprazer para um sistema e prazer para outro” (FREUD, 2006a, p.145) – especialmente no que tange às exigências superegóicas de um ideal de ego ou ideal de si mesmo. Entretanto, o que permanecia inquietante era a compulsão repetitiva dos sujeitos a comportamentos de características masoquistas e autodestrutivas, em que Freud não conseguia reconhecer as compensações mutiladas ou substitutivas conforme mencionado, seja a de uma gratificação duradoura, segundo as imposições do princípio de realidade, seja a defesa do ego diante das exigências internas de um ideal de ego, conforme as prerrogativas do

superego. Próximo a essa discussão, Türcke (2010c, p.149-150), ao argumentar sobre a compulsão à repetição, faz os seguintes questionamentos à expressão “renúncia ao instinto” de Freud. Seria esta o abandono do prazer em substituição a uma fonte de prazer modificada, na forma de uma identificação com o portador do poder (o patriarca prototípico)? Ou “renúncia ao instinto” estaria relacionada a fases anteriores às identificações como “uma inversão ativa do instinto”?

Em “Além do princípio de prazer”, Freud apresenta o conceito de pulsão de morte. Afirmara: “dei rédeas livres à inclinação à especulação, por muito tempo suprimida”; e que durante tal percurso em “Além do Princípio do Prazer [...], reconhecia que fora ‘muito além da psicanálise’” (GAY, 2007, p. 370). Alertando para o caráter altamente especulativo e até metafísico de suas formulações, Freud justifica tais reflexões diante da observação de indivíduos neuróticos e normais, onde o comportamento psíquico extrapolava o domínio do princípio de prazer e da autoconservação. Mas, apesar de suas próprias resistências e reservas, o “pai da psicanálise” afirmava: “Não posso mais prosseguir sem a admissão dessa pulsão (de morte) fundamental [...]” (GAY, 2007, p. 500) e que a pulsão de morte “não era um seu ‘desejo do coração; afigura-se a mim [Freud] como uma admissão inevitável por razões tanto biológicas quanto psicológicas” (GAY, 2007, p. 501). Na continuidade dessa argumentação, cabe a advertência e as justificativas do próprio Freud:

O que se segue é pura especulação, que muitas vezes remonta ao passado longínquo e que cada um, de acordo com sua posição subjetiva, poderá levar em consideração ou desprezar. De resto, trata-se de uma tentativa, movida por pura curiosidade, de explorar uma idéia até o final, apenas para saber aonde ela pode nos levar. (FREUD, 2006a, p. 149)

Se o conceito de pulsão de morte pode suscitar interpretações metafísicas e místicas, ressalta-se que Freud (2006a) partiu, de modo declarado, da mais estrita concepção materialista para empreender tal reflexão: a de que a vida surgiu acidentalmente. A princípio, esta forma débil de vida encontrava poucas possibilidades de perpetuação, e sua existência foi provavelmente muito fugaz diante de um ambiente hostil. Com a repetição fortuita daquela casualidade (a vida), tal organismo efêmero tornou-se gradativamente mais e mais intrincado. Dada a maior complexidade deste organismo, aquilo que era extremamente fácil de acontecer, o retorno às formas inanimadas, segue o sentido inversa: avança em direção ao aperfeiçoamento da forma viva. Freud infere que, num determinado momento, a incipiente matéria vital passa a responder aos estímulos que lhe são dirigidos. A substância viva – em franca e gradual transformação – limita-se, por um lado, à proteção passiva como um escudo;

e por outro, a intervir ativamente diante das intempéries que lhe tiram do estado de repouso, da posição de quiescência. Para Freud, ambas as expressões, a passiva e a ativa, obedecem ao mesmo princípio: o de recobrar o estado quiescente, o repouso absoluto.

A interpretação de Türcke do artigo “Além do princípio de prazer” sintetiza a compulsão à repetição como o instinto humano por excelência. Mas, se “Ela é a pulsão humana por excelência, [é] entretanto, uma pulsão pré-erótica (TÜRCKE, 2010a, p.177). Desse modo, “O que Freud chama de *além* do princípio do prazer é também *aquém*” (TÜRCKE, 2010c, p.151, grifos do autor), pois a compulsão à repetição é anterior ao domínio do princípio de prazer. O que Türcke censura em Freud é ter limitado os desdobramentos dessa descoberta ao âmbito das investigações biológicas e, portanto, de ter desprezado suas potencialidades para a investigação da cultura. Freud dirige suas especulações sobre a origem da vida, cuja eventualidade fora absolutamente acidental. O impulso orgânico de um retorno a um estado anterior, conforme suas observações, levou-o a concluir que aquela vida incipiente tinha como objetivo final o retorno à matéria inanimada que a precedeu. Assim, Freud introduz a pulsão de morte “[...] como pulsão primordial de todo orgânico” (TÜRCKE, 2010c, p.151). O aparecimento das células germinais é que teriam, segundo Freud, subvertido a meta final da compulsão à repetição, o estado inanimado da pulsão de morte. O aumento da complexidade do organismo vivo, em especial a autonomia no processo reprodutivo, teria estabelecido a polaridade sustentada por Freud entre pulsões de vida e de morte, cuja ambivalência se expressaria “[...] num ritmo vacilante dos organismos vivos” (FREUD apud TÜRCKE, 2010c, p.152).

Seguindo-se a narrativa do texto de Freud podemos inferir que, paradoxalmente, o motivo pelo qual a vida lutava com todos os seus meios para permanecer – a inércia completa – foi o principal impulsionador à dinâmica evolutiva que conduziu a forma viva a patamares cada vez mais complexos. Cabe recobrar aqui o princípio de inércia, derivado da física, entendido em seu duplo sentido: não apenas como uma propriedade dos corpos de persistirem no estado de repouso, mas também, no atributo de dar prosseguimento em seu movimento depois que ele se inicia, a despeito das forças contrárias que se lhe opõem. Para Türcke, a própria compreensão de pulsão está implicada nessa interpretação:

Pulsão é pressão de necessidade para compensação de uma carência. [...] Pulsão é pressão para a desmontagem da tensão excessiva: impelir para um estado com menos tensão possível. Dito diferentemente: pulsão é a tendência à inércia no orgânico. Ela certamente difere da mera inércia física pelo fato de precisamente agir como corretivo à força da gravidade. Por outro lado, ela continua com o princípio da inércia de forma mais sublimada e solta: como

tendência à inércia. O organismo se movimenta para não mais precisar movimentar-se. Ele tende ao repouso. Sua pulsão é o seu querer repouso. (TÜRCKE, 2010a, p.132-133, grifos do autor)

Desse modo, Freud (2006a, p. 160) interpreta de maneira inversa aquilo que vinha sendo aceito como uma evidência incontestável, ao menos no âmbito da psicanálise: “[...] a de ver a pulsão como o fator que impele à mudança e ao desenvolvimento [...]”. Ao contrário, ele então propõe considerar a pulsão como uma força conservadora do ser vivo.

Uma pulsão seria, portanto, uma força impelente [Drang] interna ao organismo vivo que visa a restabelecer um estado anterior que o ser vivo precisou abandonar devido à influência de forças perturbadoras externas. Trata-se, portanto, de uma espécie de elasticidade orgânica, ou, se preferirmos, da manifestação da inércia na vida orgânica. (FREUD, 2006a, p. 160, grifos e colchetes do autor)

É como se o movimento “vital”, as interferências ativas do organismo vivo dirigidas ao meio externo, que surgiram com a finalidade de manter a inércia de repouso, adquirissem autonomia para buscar a manutenção da inércia do próprio movimento vital: as forças conservadoras, postas em movimento para atingir o repouso, agem agora no sentido de conservar o movimento vital.

A premência ao estado quiescente, como máxima da matéria viva, tendia a repelir qualquer distúrbio de seu estado de equilíbrio. As tensões e estímulos oriundos do meio externo eram assim evitados e expulsos sempre que possível. Estimulado pelo ambiente externo, o organismo vivo tornou, então, a se desenvolver através de formas mais evoluídas e complexas a ponto de determinar sua reprodução (ou a de sua espécie), não mais dependente de meros acidentes, mas a uma condição reprodutiva que lhe passou a ser inerente. As tensões internas, ocasionadas pelo aumento da complexidade da estrutura viva, recebiam o mesmo tratamento daquelas vindas de fora: deviam ser anuladas, expulsas, para o retorno do equilíbrio. Portanto, a recepção de estímulos internos e externos, sua classificação e direcionamento (reação ativa ou passiva, absorver ou repelir), cabia àquela instância cortical protetora primária que Freud associou – no sentido dinâmico, econômico e topográfico – ao sistema *Pcp-Cs* (Perceptivo-consciente). “Pulsão vista neurologicamente, é fuga de estímulos: ou, como movimentação externa, fuga diante de estímulos, ou, se estiver disfarçada, como movimentação interna que impulsiona os estímulos à fuga e lhes viabiliza saídas de emergência” (TÜRCKE, 2010a, p.149).

Mas, é necessário demarcar aí uma diferença quanto à origem interna ou externa do estímulo. As excitações provenientes do interior, apesar e por causa de serem mais adaptadas

ao sistema, não podem receber o mesmo tratamento, por parte do aparelho *Pcp-Cs*, dispensado aos estímulos externos, “[...] pois uma proteção contra estímulos internos é impossível, já que as excitações oriundas das camadas ainda mais profundas se transmitem diretamente a esse sistema [*Pcp-Cs*], sem sofrer nenhuma redução” (FREUD, 2006a, p. 153). Este destaque é importante já que estas excitações internas, irreduzíveis e inevitáveis, devem ser expulsas como medida necessária de mitigação da perturbação. “Essa é a origem da *projeção*, que possui um papel tão importante na determinação dos processos patológicos” (FREUD, 2006a, p. 153, grifos do autor).

De acordo com a interpretação acima, em “Além do princípio de prazer”, a pulsão de morte aparece como a mais primitiva e persistente manifestação da vida orgânica e da vida psíquica em geral – senão como a única pulsão de fato, apesar de Freud não tê-la demarcado de modo categórico. A ação autoconservativa e a reprodução, marcadamente associadas a Eros ou pulsão de vida, seriam secundárias e teriam surgido com a premência da pulsão de morte de recobrar um estado quiescente absoluto. Ou seja, a manifestação de Eros se estabeleceu sob a dependência e conforme os objetivos da pulsão de morte. Dito de outra forma, a pulsão de vida como atividade, expressão ativa para atingir a condição passiva completa. Ou, seguindo as personificações antropomórficas que imputamos a nossas tendências e instâncias psíquicas: é como se Eros, como ente ativo, aparente, não passasse de mero servo de seu senhor, Thanatos, que por sua vez não tem forma, não possui sequer existência sem os serviços de Eros. De modo que, “O princípio de prazer parece, de fato, estar a serviço das pulsões de morte” (FREUD, 2006a, p. 181), especialmente no que se refere às manifestações de Eros, os estímulos internos sexuais e autoconservativos.

Entretanto, este ponto de vista altamente especulativo encontra-se apenas em “Além do princípio de prazer”. Nas obras posteriores o conceito de pulsão de morte é mantido, mas, ele é apresentado apenas como um dos polos fundamentais da dinâmica psíquica representada pela dualidade entre pulsões de vida (Eros) e pulsão de morte (Thanatos). Posteriormente Freud não faz modificações em seus argumentos mais profundos de “Além do princípio de prazer”, mas, parece situar suas formulações finais num nível mais superficial e sintético em relação à pulsão de morte. Porém, nem “Além do princípio de prazer”, nem as obras posteriores se anulam ou se contradizem nos pontos principais; parecem mais interpor-se e coadunar-se. Assim, a dualidade pulsional é apresentada como a forma mais elementar da dinâmica anímica, e sua relação e premências, de acordo com as modulações do princípio de realidade, é que determinariam a gama rica e variada da vida psíquica humana.

Desse modo, Freud parece apresentar uma viragem ao próprio conceito de “princípio de prazer”, mais do que refutá-lo. Freud teria afirmado na possibilidade de uma tensão peculiar no interior do aparelho psíquico ser atribuída como fonte de prazer. Mas de modo geral, na vida psíquica, ele relaciona desprazer a um aumento da excitação, e prazer a uma diminuição dessa quantidade (FREUD, 2006a, p. 135-6). Portanto, a dominância do princípio de prazer supõe a tendência por manter a quantidade de excitação no interior do aparelho psíquico, tão baixa quanto possível ou pelo menos constante: “O princípio de prazer deriva do princípio de constância, embora, na realidade, o próprio princípio de constância tenha sido, ele mesmo, inferido dos fatos que nos levaram a adotar a hipótese do princípio de prazer” (FREUD, 2006a, p. 136). Diante desse impasse, TÜRCKE busca auxílio em uma sentença de Nietzsche:

“Aflição diz: passa! Mas todo o prazer quer eternidade”. Essa é uma insuperável fórmula teórico-vivencial para o princípio de constância: fazer desaparecer os estímulos torturadores, mas promover a duração do curto espaço de tempo, para não dizer o momento em que a elaboração de estímulos em obra se transverte em gozo e é sentida como cumprimento do desejo da pulsão. (TÜRCKE, 2010a, p.178)

A partir da observação da compulsão à repetição, Freud (2006a, p. 160) argumenta sobre uma possível tendência inerente aos seres vivos de “[...] restabelecer um estado anterior [...]”, cuja realização máxima está na busca permanente pela cessação completa de estímulos que segue o princípio de constância, ou mesmo numa radical premência da vida de retorno às formas inanimadas que a precederam.

Nesse sentido, um dos motivos mais fortes para acreditarmos na existência das pulsões de morte reside em nossa concepção de que a tendência dominante da vida psíquica, ou talvez da vida nervosa em geral, seja, tal como o expressa o princípio de prazer, o anseio [*Streben*] por reduzir, manter constante e suspender a tensão interna provocada por estímulos (*princípio de Nirvana*, segundo uma expressão de Barbara Low [1920, 73]). (FREUD, 2006a, p. 176, grifos e colchetes do autor)

Portanto, um “além do princípio de prazer” não anula ou refuta o princípio de prazer, mas parece situá-lo numa zona de convergência partilhada com a pulsão de morte – cuja premência geral é o estado quiescente do princípio de constância. A pulsão de morte faz uso de todos os meios para recobrar a condição de equilíbrio, de constância que, em última instância, remete ao estado do mais absoluto repouso, o que teria antecedido à vida orgânica. Em busca dessa meta restauradora, a ação consiste em repetir, de modo que esta compulsão à

repetição “[...] de fato nos parece ser mais arcaica, mais elementar e mais pulsional do que o princípio de prazer, o qual ela suplanta” (FREUD, 2006a, p.148).

A dominância do princípio de prazer seria uma etapa secundária do desenvolvimento psíquico. Antes deste se estabelecer, antes que o indivíduo tenha algum controle de experiências prazerosas passadas, e que mobilize suas energias com o fim de restabelecê-las, havia somente a impelente busca pelo estado quiescente, através da tendência de repetir a condição anterior. Assim, compulsão à repetição poderia ser definida como o *modus operandi* mais arcaico da vida anímica; e apesar de todos os desenvolvimentos psíquicos que a sucedem e se apresentam com uma enorme riqueza, através das representações e sua dinâmica complexa, a compulsão à repetição continuaria a atuar nos fundamentos da psique.

Conforme a interpretação de uma possível viragem de Freud quanto à conceituação do princípio de prazer, presume-se que, primordialmente repetimos não porque temos prazer, mas “aprendemos” a ter prazer devido a nossa tendência a repetir. Nossa condição inata, desencadeada pelas vicissitudes do desenvolvimento, faria com que o registro do prazer tornasse a tendência compulsiva à repetição a serviço do prazer. Freud (2006a, p. 156), voltado para a questão dos sonhos nas neuroses traumáticas, admite “[...] pela primeira vez uma exceção à nossa afirmação de que todo sonho é uma realização de desejo”, de modo que os sonhos traumáticos “[...] nos mostram uma função do aparelho psíquico que, sem estar em contradição com o princípio de prazer, ocorre de modo independente deste e provavelmente é anterior ao propósito de obter prazer e evitar o desprazer [função do princípio de prazer]” (FREUD, 2006a, p. 156).

Não apenas nas neuroses traumáticas Freud encontrará esta disposição de coisas que altera a interpretação anterior que se tinha do princípio de prazer. Ele também encontra estas manifestações compulsivas repetitivas no curso normal do desenvolvimento psíquico, na preferência incansável da criança para que a mesma história seja contada repetidas vezes em detrimento a uma nova história, ou mesmo no fato da criança repetir experiências desagradáveis, conforme exposto no jogo *fort-da*¹⁹, que acabam propiciando um saldo positivo de ganho cultural e individual no que tange ao domínio da angústia e de uma

¹⁹ Em “Além do princípio de prazer” Freud narra a experiência de um de seus netos que, com cerca de um ano e meio de idade, na ausência da mãe brincava com um carretel amarrado a um barbante. A brincadeira consistia em arremessar o carretel por cima da grade do berço e puxá-lo de volta pelo barbante. Quando arremessava o objeto o menino exclamava “*fort*” (“foi embora”, em alemão), e ao puxá-lo dizia “*da!*” (“ai”, “está aí”) (FREUD, 2006a, p. 185). “Esta era, então, a brincadeira completa: desaparecimento e retorno” (FREUD, 2006a, p. 141). Freud interpretou essa repetição performática de seu neto como uma tentativa dele lidar com a angústia ocasionada pela ausência da mãe, e consequentemente auxiliou o menino a ser mais autônomo, independente, a realizar o desejo de ser adulto e de poder “[...] fazer o que os adultos fazem” (FREUD, 2006a, p. 143).

consequente postura mais autônoma. Türcke partilha da interpretação de Freud de que na ontogênese do desenvolvimento psíquico, na particularidade da formação individual, a compulsão à repetição desempenha um papel de destaque. Mas, faz uma ressalva importante quanto ao lugar da compulsão à repetição no desenvolvimento filogenético, na formação da psique da espécie humana e seu emaranhamento com a cultura:

Certamente as pequenas criaturas humanas em seu caminho de se tornarem adultas, precisam atravessar mais uma vez por muito daquilo que a humanidade já percorreu coletivamente, porém de modo resumido e modificado pelas viabilizações há tempo já esboçadas e preparadas pela história da humanidade e, de tal modo, que muito lhes permanece poupado das doenças infantis do *Homo sapiens*. (TÜRCKE, 2010a, p.231, grifos do autor)

A compulsão à repetição parece se mostrar mais evidente quando o aparelho psíquico não possui ainda maturidade suficiente para processar um fluxo de estímulos, tal como o que ocorre no processo primário. Por processo primário Freud (2006a, p. 158) define como “[...] esse gênero de processo que se encontra em ação no inconsciente, para distingui-lo do processo psíquico secundário, que vigora em nossa vida normal de vigília.” O processo primário caracteriza-se pela premência da descarga total e imediata (tal como ocorre no id), enquanto que o processo secundário (função primordial do ego) media com os impulsos oriundos do processo primário e do exterior, diante dos obstáculos do princípio de realidade e das exigências das instâncias psíquicas internas, tal como o superego e suas representações. Tanto nos sonhos traumáticos (oriundos de um trauma, de choque repentino), quanto no desejo repetitivo da criança (tanto para os estímulos de prazer, quanto para os de desprazer), o aparato perceptivo-consciente se encontra desprovido para vincular, enlaçar, as cargas de investimento livremente móveis das moções pulsionais iniciadas no inconsciente, de modo que, conformadas às possibilidades e representações do processo secundário, sigam seu fluxo de descarga.

Só depois de ter havido um enlaçamento [*Bindung*] bem-sucedido é que poder-se-ia se estabelecer o domínio irrestrito do princípio de prazer (e de sua modificação em princípio de realidade). Enquanto isso não acontece, a tarefa do aparelho psíquico de processar [*bewältigen*] ou enlaçar [*binden*] a excitação teria prioridade, não em oposição ao princípio de prazer, mas operando independentemente dele e, em parte, sem levá-lo em consideração. (FREUD, 2006a, p.158-9, grifos e colchetes do autor)

Türcke busca nesse ponto uma interpretação mais dialética, tendo em vista o desenvolvimento filogenético e as implicações culturais, sem perder de vista a particularidade, a ontogênese. Ao invés de afirmar um ponto em que se estabelece o domínio irrestrito do

princípio de prazer e o princípio de realidade, ou seja, o domínio do consciente e do processo secundário, ele argumenta que já nas viabilizações nervosas de fuga de estímulos que percorrem os organismos vivos, se estabelece um repertório de conduta, de modo que o organismo vivo comporte-se “[...] de novo como já uma vez por ocasião de uma afluência de estímulos semelhantes. A forma elementar da memória orgânica nada mais é do que essa capacidade de repetição” (TÜRCKE, 2010a, p.152)”. Assim entendida de modo teórico pulsional, essa memória – ou seja, as viabilizações e viações nervosas estabelecidas para dar vazão ao transbordamento de estímulos do choque traumático – pode também ser nomeada de: “[...] pulsão e destino da pulsão. Uma pulsão não pode ter efeito sem preparar um destino para si: dar-se uma estrutura e aí se estabelecer. Dito diferentemente: uma pulsão não consegue externar-se sem se tornar inteligente” (TÜRCKE, 2010a, p.152).

Portanto, a compulsão à repetição como aquela expressão restauradora da pulsão de morte, possui também a capacidade de proteger o ego de moções pulsionais muito intensas, “enlaçando-as” de maneira que não causem distúrbios internos, de modo que conceda a estas um destino similar ao das energias psíquicas já vinculadas no processo secundário. Entretanto, isto ocorre a despeito do próprio processo secundário e do princípio de prazer que o fundamenta, ainda que de forma latente. Dito de outro modo, a compulsão à repetição, sob a égide do processo primário, não tem como função produzir prazer ou a autoconservação, típicas do processo secundário – não obstante que um processo compulsivo repetitivo possa desempenhar este papel, quase sempre de maneira transitória e precária quanto à obtenção de prazer ou de evitar desprazer.

Diante do que foi apresentado até aqui, chegou-se a um ponto nessa discussão em que se permanece com uma familiaridade muito próxima ao senso comum. Quando se fala em pulsão de morte vem à mente o comportamento resignado, um impulso interno pela passividade, por buscar a quiescência absoluta que, como vimos, não refuta o princípio de prazer, mas o situa numa meta de atingir “[...] apenas a felicidade da quietude” (FREUD, 2006b, p. 86-7). Isto se aproxima muito de uma menção quase casual de Horkheimer e Adorno (1991, p. 212) em relação à pulsão de morte, como uma “[...] tendência a perder-se em vez de impor-se ativamente no meio ambiente, a propensão a se largar, a regredir à natureza”. A expressão pulsão de morte traz consigo uma interpretação autoevidente de relacioná-la com o comportamento masoquista (tanto o abandonar-se, quanto o de dirigir a agressão contra o próprio eu), em que a manifestação mais extremada suscitaria o suicídio. O próprio Freud sustenta este caráter autoevidente da pulsão de morte.

Assim, Freud (2006a, p. 175) fala num possível “masoquismo primário”, a partir da reelaboração de suas afirmações em “Pulsões e destinos da pulsão” de 1915, onde, diversamente, ele asseverava a existência de um masoquismo secundário que “[...] devia ser entendido como um redirecionamento [*Rückwendung*] do sadismo contra o próprio Eu” (FREUD, 2006a, p.175, grifos e colchetes do autor). Freud conclui, portanto, que “[...] além do masoquismo secundário que retorna ao Eu, poderia também existir um masoquismo primário que emana do Eu, embora naquele momento [“Pulsões e Destinos da Pulsão”] eu tenha contestado essa possibilidade” (FREUD, 2006a, p. 175); desse modo, Freud refuta aqui sua concepção anterior de que haveria um narcisismo primário. Deve-se destacar ainda, quanto à dualidade ativo-passiva, sádico-masoquista no que tange ao masoquismo secundário, que “[...] o movimento da pulsão a partir do Eu em direção ao objeto, não é diferente do movimento da pulsão objetal em direção ao próprio Eu” (Freud, 2006a, p. 175). O masoquismo secundário seria uma regressão à condição inicial do masoquismo primário.

Os argumentos de Türcke convergem na direção de um masoquismo primário, porém, através da interpretação da compulsão à repetição, amplia-se seu significado. A compulsão à repetição atuaria na tentativa de debelar um excesso de tensão, o transbordamento de estímulos violentamente irrompidos com o choque traumático. Repetir é criar viabilizações e viações de redes neurais, tornar suportável, por meio da repetição, o absolutamente insuportável.

Mas a repetição compulsoriamente autonomizada de que se trata aqui é um mimetismo que ultrapassa a si mesmo: não apenas a busca de proteção *diante* do pavoroso, mas também *no* pavoroso. Ela não apenas se adapta ao pavoroso, mas também adapta o pavoroso a si: começa a tomar-lhe as rédeas. A angústia é disseminada por todo o mundo animal; todo estímulo que não é mensurável pela própria rede nervosa desencadeia impulsos de fuga. Mas o domínio da angústia por meio da produção de angústia inverte o impulso de fuga: torna-o fuga para frente. Ela se assemelha a um processo de autovacinação, no qual o organismo administra a si mesmo uma dose do pavoroso, a fim de se tornar imune a ele, ou seja, volta-o *contra* si a fim de *se* preservar. (TÜRCKE, 2010c, p. 133, grifos do autor)

O “voltar a si” contra estímulos torturantes, de certo modo, prefigura o narcisismo. Pois, ao repetir o choque traumático diluidamente, realiza-se a desconstrução de desprazer, “[...] a qual se chama narcísica quando acontece para o benefício do prazer” (TÜRCKE, 2010a, p.210). Entretanto:

Nunca se poderá perceber exatamente o ponto em que a desconstrução de desprazer se reverte em benefício do prazer. Na perspectiva da neurofisiologia, ambos são simplesmente desconstrução de tensão,

diminuição de excitação, e o princípio da constância não revela a partir de quando a redução de excitação adquire aquela doçura residual que nós sentimos como prazer. (TÜRCKE, 2010a, p.210-211)

Porém, após essa interposição, permanece-se ainda com a apreensão mais imediata da pulsão de morte, pois não se explicou de maneira satisfatória como ocorre o pólo ativo da vida psíquica: como se explicariam o narcisismo e as manifestações sádicas, agressivas? Se há, depois do masoquismo primário, um masoquismo secundário que provém de uma pulsão agressiva que partiu do ego para o objeto, e desse de volta para o ego (como vimos acima), como surgiria a moção pulsional para a agressão, já que o princípio da vida anímica seria predominantemente passivo? Vale recordar o que foi dito acima a respeito da projeção, quando o então incipiente organismo vivo passa a expulsar não apenas os estímulos provindos do exterior, mas aqueles que começam a ser originados do próprio interior do organismo, com o crescente aumento de complexidade após os sucessivos ciclos evolutivos.

Parte-se então, da constatação de que o organismo humano é já extremamente complexo e que possui há muito tempo (filogeneticamente) fontes internas de geração de estímulos através de processos funcionais bastante autônomos. E o que se discute aqui, na verdade, é sobre o amor objetal, “[...] o qual nos revela a polaridade entre o amor (ternura) e o ódio (agressão)”, e que “[...] poderíamos avançar um bom trecho se conseguíssemos estabelecer uma relação entre essas duas polaridades e mostrar que uma deriva da outra!” (FREUD, 2006a, p. 174). A questão que se apresenta é como pode derivar de Eros – o conservador da vida representado por aqueles estímulos internos que impelem o organismo – uma pulsão sádica cuja meta é prejudicar o objeto. “Não seria sugestiva a idéia de que em verdade esse sadismo seria a pulsão de morte que a libido narcísica logrou afastar do Eu de modo que essa pulsão só consegue manifestar-se no objeto?” (FREUD, 2006a, p. 174-5). Segundo Freud (2006a, p. 175), “[...] na fase de organização oral da libido o apoderamento do objeto amoroso e o aniquilamento do objeto ainda coincidem.” Sob influência da necessária condição narcísica do sujeito nessa etapa, caracterizada pelo auto-investimento da libido, a pulsão de morte seria projetada, investida nos objetos, ainda fragilmente diferenciados do sujeito. Nessa fase, a indiferenciação eu-objeto começa a ser desfeita:

Dizemos, às vezes, que o ódio é mais velho que o amor, e conhecemos a evolução das idéias de Freud sobre a pulsão agressiva (parte do instinto [pulsão] de morte). Em todo caso, é especificamente a *projeção para o exterior* do “mau” – ao que se junta, evidentemente, a cólera induzida pela ausência do objeto anaclítico [a mãe, ou parte dela; o seio, *e.g.*] – que faz que o objeto exterior seja afetado pelo ódio. Compreende-se que Freud tenha

chegado a dizer: “o objeto nasce no ódio” (HOUSER, 2006, p.21, grifos do autor)

Quanto ao comportamento sádico, a agressividade destinada a um objeto, é importante destacar o papel essencial que este desempenha na sucessão do desenvolvimento da vida sexual do indivíduo; a sexualidade que, na dualidade da última tópica de Freud, é componente primordial daquilo que é chamado de Eros ou pulsões de vida. Desse modo, não apenas nas primeiras experiências do sujeito o componente sádico está presente de modo determinante, como condutor da libido objetual. Além de a pulsão sádica indicar o caminho às pulsões sexuais (Eros) dirigidas ao objeto, após terem sido expulsas do ego, ela também “[...] assumiria uma função que se faz necessária para a realização do ato sexual: enfrentar e lidar com [*bewältigen*] o objeto sexual” (FREUD, 2006a, p.175, grifos e colchetes do autor). Já que se focou a atenção para o aspecto mais precioso de Eros, a sexualidade genital, não é demasiado localizar nessa também, a expressão passiva da pulsão de morte: “Também sabemos que o maior prazer que podemos atingir, o do ato sexual, está ligado a uma extinção momentânea de uma excitação que havia sido intensificada ao máximo” (FREUD, 2006a, p. 180).

Apresentou-se uma leitura interpretativa, principalmente de Freud, cujo destaque se dá na inexorável condição paradoxal da existência humana: uma estreita familiaridade entre gozo, prazer, felicidade – indiscutivelmente fontes condutoras da humanização – e uma busca por um abandonar-se, que levado até a forma mais extremada, refuta e contradiz o mesmo esforço humanizante que se dedica por não permanecer naquela condição da brutalidade do mundo natural. Desse modo, Freud (2006a) apresenta a compulsão à repetição como a forma mais elementar e mais arcaica da psique humana e da vida orgânica em geral, cuja tendência é a busca pelo restabelecimento de uma condição anterior, cujo *modus operandi* atuaria modulado através de uma prototípica meta final de se atingir a quietude do mundo inorgânico, donde a vida se originou. Não só do ponto de vista individual – recordando que o humano não existe fora de seu “habitat”, a cultura – mas também do ponto de vista coletivo, com o aumento da complexidade do mundo construído pelos homens, assevera-se a tese de uma recôndita, porém permanentemente atuante, tendência regressiva, que se aproxima à afirmação de que “A maldição do progresso irrefreável é a irrefreável regressão” (HORKHEIMER; ADORNO, 1991, p. 46).

Assim, não só a busca pela felicidade (desempenhada na cultura) traria consigo o seu contrário, o irrompimento da barbárie. Também, a dualidade da vida afetiva e suas expressões de caráter mais tipificadas – pulsões de vida e morte, Eros e Thanatos, atividade e

passividade, amor e ódio, agressão e autossubjugação, narcisismo e autodepreciação, etc. – dissociadas na aparência, apresenta-se a nós através de uma interpretação que as integre, pois que “[...] uma deriva da outra!” (FREUD, 2006a, p. 174). O que nos conduz na continuidade dessa reflexão, é a tendência compulsiva repetitiva, que nos permite interpretar o sujeito tanto em sua postura de auto-afirmação perante o mundo, quanto em sua paradoxal subsunção ao existente e conseqüente diluição.

Interpretou-se acima que em “Além do princípio de prazer” Freud propõe, implicitamente, uma viragem conceitual do princípio de prazer, de modo que repetimos não porque temos prazer, mas “aprendemos” a ter prazer devido a nossa tendência a repetir. Os argumentos de Türcke, a partir da discussão da centralidade da compulsão à repetição na vida psíquica, trazem uma interpretação semelhante. Entretanto, se Türcke reconhece o caráter seminal de “Além do princípio de prazer” para essa viragem conceitual e para a compulsão à repetição como a expressão mais elementar e pulsional da psique, ele também critica Freud por não levar adiante “[...] a mais excitante descoberta de sua época” (TÜRCKE, 2010c, p.154).

Em investigações anteriores (CRIONI; DIAS, 2008; CRIONI, 2009) foi possível constatar que a compulsão à repetição (ao que pese a importância de sua descoberta) aparece no artigo de Freud como subtexto da pulsão de morte, que se afigura como a narrativa central. Naquelas ocasiões, buscou-se desdobrar o conceito de pulsão de morte. Mas, à medida que as leituras avançavam, a pulsão de morte se mostrava árida para os questionamentos que se impunham, de modo que a compulsão à repetição é que emergia para o primeiro plano das discussões. Türcke tem uma constatação muito próxima a essa, mas a desenvolve ao tentar entender as razões dessa inversão.

Türcke critica a dualidade pulsional (vida e morte) que aí se estabelece, e as conclusões apressadas e simplistas que daí possam surgir: resumir a complexidade da vida psíquica a uma escala, limitada em seus extremos por vida e morte. O que Türcke destaca em Freud são as qualidades essenciais atribuídas ao instinto primevo (que, para Freud, seria a pulsão de morte): conservador e regressivo – estas significariam coisas completamente diferentes: uma, conservar-se, outra, desejar voltar a um estado anterior. Mas, Freud dá a essas qualidades o mesmo *status*, desejar a debelação da tensão; e se tensão é vida, isso significa não querer mais viver.

Mas isso é apenas um lado da debelação da tensão. Pois, a partir do momento em que a tensão não é mais apenas a física entre coisas inanimadas, e sim a orgânica no interior de um corpo vivo, este deseje, a

partir daí, algo impossível: *vivenciar* a completa debelação da tensão. Enquanto vivenciamos algo, a debelação da tensão não é completa, pois *tensão é vida*. Mas se ela for completa, nada mais é vivenciado; o corpo está morto. A busca de prazer é a tentativa de realizar esse impossível, e nos poucos momentos em que a debelação pode ser fruída de modo tão livre de incômodos *quanto* se ela fosse completa, tem-se um antegosto desse impossível, aí se prova, em linguagem bíblica, do fruto da terra prometida, onde não se consegue chegar. (TÜRCKE, 2010c, p.152-153, grifos do autor)

Türcke concorda com a afirmação de Freud de que a matéria inanimada é mais antiga que a animada, “[...] mas o ser inanimado não é o estado primeiro de cada corpo animado, como se ele já estivesse anteriormente ali e só então lhe tivesse sido insuflada a vida” (TÜRCKE, 2010c, p.153). A vida como algo estabelecido, um complexo de células, um todo orgânico, não subsume a debelação interna das tensões à busca de um estado inorgânico, mas sim, à busca incessante de algo que ainda não havia existido – “[...] a qual quer tanto alcançar a falta de estímulos quanto vivenciar a falta de estímulos” (TÜRCKE, 2010a, p.195). O ser vivo “[...] não é regressivo, e sim utópico, e a ideia cristã de eterna bem-aventurança é a insuperada objetivação dessa utopia” (TÜRCKE, 2010c, p.153).

Para Türcke, o título “Além do princípio de prazer” evoca de modo programático a intenção de Freud de banir a compulsão traumática à repetição do círculo da psicanálise, cujo “além” seria a esfera pré-psicológica da pura biologia e fisiologia. Apenas sob censura a compulsão à repetição seria permitida no seio da psicanálise: como sintoma neurótico de etiologia sexual, ou como representante da pulsão de morte mesclada à sua contraparte, Eros. Essa seria uma opção fácil para conclusões simplistas, um recurso teórico capaz de fornecer explicação para quase todos os problemas psíquicos, porém, com pouca profundidade e relevância.

Türcke afirma que essa “censura” à compulsão à repetição (certamente inconsciente) tinha como objetivo proteger a estrutura teórica da psicanálise. Pois, a descoberta de Freud sobre a compulsão à repetição trazia sérias consequências, e apresentava-se muito além de um “[...] discurso sobre uma simples exceção, antes sobre um abismo” para a própria teoria psicanalítica (TÜRCKE, 2010a, p.78). Segundo Türcke, “A pulsão de morte é exatamente a ‘explicação’, quer dizer, a cifra da compulsão traumática à repetição, que previne contra esse abalo. Essa explicação é para a teoria psicanalítica o que o sonho é para o sono: protetor” (TÜRCKE, 2010c, p.154). Mas, protetor de quê?

Para Türcke, Freud pôde “[...] incorporar a compulsão traumática à repetição somente até um ponto em que o poder criador de cultura dela permanece irreconhecível. Do contrário, todo o trabalho psicanalítico, centrado na sexualidade, baseado no conflito edipiano, seria

abalado” (TÜRCKE, 2010c, p.154). E se prosseguíssemos com os inquietantes abalos que Freud apenas indicou?

E se esse voltar-se contra si mesmo, essa autorreferencialidade fosse a forma primitiva da reflexividade humana: o berço daquilo que mais tarde seria chamado de consciência, pensamento, conceito? Ao que tudo indica a compulsão traumática à repetição, cuja força destrutiva, agindo antes de qualquer sentimento de prazer, impressionou tanto Freud que ele chegou a pensar em conceder-lhe o *status* de uma “pré-história” do princípio de prazer, foi, em seus primórdios, um formador de atenção e identidade. Talvez ela tenha sido algo mais: um criador de cultura de primeira ordem? (TÜRCKE, 2010c, p.133-134).

4.3. Compulsão à repetição como gênese da cultura

Argumentou-se na seção anterior que os organismos vivos, quando acometidos por uma transbordante quantidade de excitação, respondem de forma repetitiva na tentativa de debelar o excesso de tensão e recuperar o estado de equilíbrio anterior. Paradoxalmente, tais vicissitudes teriam impulsionado os seres vivos em direção a formas cada vez mais evoluídas. As células nervosas se constituíram como uma estrutura orgânica especializada para a função de recepção, processamento e destinação dos estímulos, exógenos e endógenos, que incidem sobre o corpo animado. A manutenção da constância da tensão da forma viva, digamos, seu equilíbrio homeostático, depende de quão bem sucedida é a atuação do aparato nervoso.

Portanto, a repetição de procedimentos anteriores já é o início da atuação de viabilizações e viações nervosas especializadas para determinados estímulos. Se entendermos vida como uma tensão em equilíbrio, o que todo orgânico quer é justamente vivenciar a debelação dos excessos de tensão, de acordo com a interpretação de Türcke (2010c, p.152-153). As viabilizações e viações nervosas seriam formação de atenção, de memória, de inteligência, pois, “repetição mantida é repetição que se tornou inteligente, ou seja, memória” (TÜRCKE, 2010a, p.37). A questão que se coloca é como é possível a efetivação da atenção, da concentração, no sistema nervoso, já que na complexidade das ligações neuronais não há um ente ou ponto fixo que as controle, de modo que:

[...] o fato da concentração chega às raízes de um milagre, quer dizer, o fato de que células nervosas isoladas – um número inimaginável delas –, sem o menor conhecimento umas das outras, sem nenhum plano, sejam, não obstante, reunidas com um objetivo definido, se juntem em uma unidade consistente da percepção e da consciência. Pode-se constatar que tal unidade se realiza, pode-se descrever a sua realização tão detalhadamente talvez

como nunca antes, mas não se pode dizer como ela é possível. Atenção, concentração, síntese permaneceram também para a fisiologia o que elas sempre foram para a filosofia: incompreensíveis. (TÜRCKE, 2010c, p.130).

O que se pode afirmar é que o trabalho do sistema nervoso é muito pesado, do ponto de vista do equilíbrio energético orgânico, e que isso não acontece sem que se incorra em riscos, de modo que a tendência a processar excitações se passa da maneira mais cômoda e segura possível, ou seja, por meio das ligações já preparadas. E ainda, “Embora não se possa dizer como a atenção é possível, existe um meio fatalmente seguro de torná-la efetiva: o choque” (TÜRCKE, 2010c, p.131). Em tradução literal, caráter significa cunho; e não há cunhagem sem pressão, golpe, pontada ou choque. Portanto, “O que o punção de cunhagem é para a moeda, o choque foi para o sistema nervoso humano: um fixador abalador” (TÜRCKE, 2010c, p.169).

Mas, até aqui a ênfase na compulsão à repetição parece aproximar-se das conclusões reducionistas da psicologia comportamental. Onde fica a especificidade do humano, a complexidade de suas representações mentais, em suma, a cultura? Depois de um longo processo evolutivo, um determinado primata possuía características marcantes: a postura bípede; o uso das mãos e do polegar opositor; um cérebro grande em volume e, principalmente, nas possibilidades de conexões neurais; o desenvolvimento da laringe e do aparato vocal – capacidades que, em conjunto, caracterizaram e diferenciaram o *Homo Sapiens* a desenvolver habilidades inéditas no mundo natural. Para TÜRCKE (2010c, p.142), nada disso esclarece como foi possível o desenvolvimento da psique para além da pura fisiologia, de modo que permanece oculta a passagem rumo a uma paradoxal “falácia fisiológica” – que justamente demarca a compulsão à repetição no humano.

“Falácia fisiológica”: ela é fisiológica porque não é uma expressão consciente ainda, mas muito mais uma reação reflexiva; entretanto, é uma falácia (um engano, um logro, uma ilusão) na medida em que esse reflexo carrega implicitamente a figura de pensamento: “[...] ‘isto é pavoroso, portanto devo dar-lhe meu beneplácito’. Ou ao contrário: a falácia fisiológica é o erro original do espírito humano – aquela *metabasis eis allo genos* [passagem, transição] por meio da qual de animais se fizeram os homens” (TÜRCKE, 2010c, p.142). A falácia fisiológica “[...] é, portanto, a origem ilógica da lógica” (GIACOIA Jr., 2012, p.18).

Pois, diante de uma quantidade transbordante de estímulos, um choque, os organismos vivos põe em funcionamento toda a estrutura de viabilizações nervosas, para a luta ou para a fuga. Esse é um aspecto elementar e comum a todo o reino animal, bem como a angústia. Porém, quando a repetição se torna compulsoriamente autonomizada, observa-se um

mimetismo que ultrapassa a si mesmo: “não apenas a busca de proteção *diante* do pavoroso, mas também *no* pavoroso. Ela não apenas se adapta ao pavoroso, mas também adapta o pavoroso a si: começa a tomar-lhe as rédeas” (TÜRCKE, 2010c, p.133, grifos do autor).

em vez de permanecer no polo passivo do assustado, o coletivo humano transforma-se em sujeito do assombro, ele próprio passa a ser o assustador, o que provoca o pânico. Eis, portanto, a figura da *mimesis* que está na origem do *Homo sapiens*, da criação do simbólico, e com ele da sociedade e da cultura. (GIACOIA Jr., 2012, p.18)

Esse domínio da angústia, que se inicia por meio de uma “falácia fisiológica”, faz com que o impulso de fuga torne-se fuga para frente, de modo que se assemelha a um processo de autovacinação “[...] no qual o organismo administra a si mesmo uma dose do pavoroso, a fim de se tornar imune a ele, ou seja, volta-o *contra* si a fim de *se* preservar” (TÜRCKE, 2010c, p.133, grifos do autor).

Mas, como essa autovacinação se procede, historicamente, na espécie humana? As investigações arqueológicas colocam a realização da prática cultural (especialmente dos mortos, os rituais fúnebres) como o divisor de águas, na espécie humana, entre o mundo natural e a cultura. Türcke busca resgatar algo ainda mais elementar das práticas culturais, como algo especificamente humano: o sacrifício. Ele argumenta que para entender o sacrifício não há outra maneira senão a partir da compreensão da compulsão à repetição. Quando a horda de homínidos deparou-se com o choque diante do poder avassalador da natureza, ela golpeou a si mesma novamente. Passou a eleger alguns seres do seu grupo aos quais mais se afeiçoava, e os carneou conjuntamente. “Desse modo ela minimiza o susto da natureza, à medida que ela mesma o organiza, treina, assume em domínio próprio e lhe dá com isso aquelas regras permanentes, às quais nós hoje denominamos ritual” (TÜRCKE, 2010a, p.83). A escolha dos mais afeiçoados denota justamente o caráter paradoxal dessa vacina autoproduzida, já que é o exercício de dominar a dor extrema, agora sob alguma espécie de controle ritual do grupo. Para Türcke, “Todos os rituais são descendentes do ritual de sacrifício” (TÜRCKE, 2010a, p.83). Portanto, “Sacrifícios são tentativas de reparação. [...] O sacrifício tem de ser sempre novamente consumado. Ele é paradoxal. Ele quer apaziguar algo pavoroso, mas é ele próprio pavoroso. Ele quer remover algo do mundo, mas o rememora constantemente” (TÜRCKE, 2010c, p.139).

Türcke apresenta a tese freudiana do parricídio na horda primordial como um possível fator causador do pavor original. Entretanto, essa eventualidade, narrada em “Totem e tabu”, ainda expressaria uma proporção entre pavor e aquilo que o desencadeia. Mas, de modo

irônico, é justamente a incomensurabilidade que é marcante na etiologia do pavor, tanto no que a relaciona a algo terrível, quanto em sua trivialidade. Türcke argumenta que, especialmente com crianças pequenas, até mesmo gestos e barulhos que não apresentam o menor perigo, podem desencadear danos psíquicos. O mito de Pan possui como tema justamente essa desproporcionalidade: o terror que os pastores sentiam irromper repentinamente no calor e no silêncio do meio-dia (em si mesmos e em seu rebanho) era atribuído à ação de Pan; daí deriva a expressão pânico, que remete a um terror desproporcional e infundado.

“O sistema [nervoso] é compelido a repetir para fazer escoar o efeito energético traumático do susto primevo, cujo elemento desencadeador é impossível de ser nomeado e que provavelmente varia de acordo com a diversidade dos povos e das regiões do planeta” (GIACOIA Jr., 2012, p.16). Diante das especificidades étnicas e culturais, Türcke indica como generalidade o fato de não existir um desencadeador *par excellence* da compulsão traumática à repetição, a qual, em sua origem, se instalava frente a uma experiência aterrorizante – um pavor pânico. Aprender a proporção entre pavor e perigo é algo de suma importância – talvez a primeira realização do princípio de realidade. “Por isso, princípio de realidade quer dizer: abertura de um espaço pacificado em que estremeamento e modo imperativo são abrandados em excitação amortecida, bem-temperada de certo modo” (TÜRCKE, 2010a, p. 270-271). A morte sacrificial não seria assim, apenas uma “pálida cópia” desse pavor incomensurável, mas a realização de uma síntese “[...] na qual um excesso represado de excitação torturante se representa de modo organizado e produz um escape” (TÜRCKE, 2010c, p.148).

A rememoração sacrificial revela-se como paradoxo fortalecido e intensificado da própria memória humana. Originalmente o sacrifício foi o desejo desesperado de livrar-se da inundação de estímulos torturantes. E, se hoje dizemos que é por meio da repetição que gravamos algo, no início era justamente o oposto: “apenas através da repetição é que se podia debelar um excesso insuportável de estímulos. Epistemologicamente falando: a memória surgiu de uma tentativa extenuante de esquecer” (TÜRCKE, 2010c, p.140). O culto aos mortos seria um exemplo dessa gênese. No início, o terror que se tinha dos mortos não era o fato deles terem deixado de existir, mas sim porque, apesar deles estarem privados da vida, eles ainda continuavam aqui – isso os torna “pavorosamente estranhos”. Desse modo, “A presentificação regular dos mortos acontece para que a sua presença apavorante *cesse*, sua memória está aí para que não se precise sempre pensar neles – uma prova confiável para o

fato de que a memória surgiu da tentativa incessantemente repetida de liberar-se de algo” (TÜRCKE, 2010c, p.146-147, grifos do autor).

À organização caótica dos processos psíquicos desencadeada pelo pânico (o pavor desmesurado) ou pela dor, que a compulsão à repetição tenta dominar, Türcke infere a familiaridade com o êxtase, como experiência de estar fora de si. A produção voluntária de choque ou dor, como vacina autoproduzida, não apenas o suaviza, mas passa a transformar o choque em algo ativamente diferente. Ao que pese as diferenças entre embriaguez, hipnose e transe, esses estados possuem em comum a sensação de “estar fora de si”. A utilização de técnicas e substâncias para atingir o domínio da excitação provocada, o domínio do êxtase, já seria uma etapa em que a própria morte sacrificial ter-se-ia tornado pavorosamente brutal e, portanto, suportada apenas com artifícios que provocassem êxtase como forma de apaziguamento do próprio peso do sacrifício. Türcke conclui que o êxtase – resultado de um esforço extenuante de repetição e concentração – podia ser facilitado por substâncias embriagadoras, mas que, devido sua pequena dosagem que se conseguia com as técnicas da pré-história, nunca substituída por elas (TÜRCKE, 2010c, p.149).

Percebe-se nas culturas arcaicas, a proximidade entre o êxtase do ritual sagrado e sua relação ambígua com a sexualidade: “Colocar-se demonstrativamente em situação de abstinência levando atrás de si todos os registros da técnica do êxtase não é menos frequentemente combinado com a oferenda de vítimas sacrificais em culturas antigas que o excesso sexual” (TÜRCKE, 2010c, p.149). Ou seja, a compulsão à repetição atuando nas experiências desconfortáveis, como condição intrínseca do sistema nervoso em debelar excessos de excitação, anterior à consolidação do princípio de prazer – nas palavras de Freud, sua “pré-história”, seu “período de preparação” – atuariam de fato como uma “renúncia ao instinto”, ou, como uma “inversão ativa do instinto”.

Türcke refuta o tratamento que Freud dá à renúncia pulsional (Totem e tabu): a continência sexual e a prática exogâmica (decorrentes do parricídio e da internalização da culpa). Essa renúncia não estaria na origem da cultura, mas seria ela própria um produto avançado da cultura. “Técnica do êxtase não é necessariamente técnica da ascese, mas a técnica da ascese é uma forma sublime da técnica do êxtase” (TÜRCKE, 2010c, p.155-156). Assim, ele propõe que se remeta às origens históricas da continência sexual onde os antigos documentos a localizam: no culto. Desse modo, cultura seria “recuperação” da natureza, o “[...] retrabalho da natureza em si mesma que não quer cessar”. Türcke argumenta que apenas no Homo sapiens esse retrabalho atingiu uma esfera de ação sem par na vida pulsional: “o campo da representação, do espírito, da cultura. Inversão, deslocamento, condensação, são os

movimentos afrouxados da pulsão, que constituíram esse campo. Por meio deles a vida pulsional, o princípio da constância, tornou-se especificamente humano” (TÜRCKE, 2010a, p.162).

A origem do sensório humano não é nem religiosa nem profana, de modo que o sagrado não é origem nem projeção, mas é, sim, cifra imprescindível na formação desse sensório. A princípio, representar e imaginar significavam combater o ato humano de identificação. Analogamente ao ato de encobrir o pavoroso pela sua familiarização, encontra-se a profanação: “A representação do sagrado, afinal, não é senão o anseio de retirar dele sua terrível estranheza, torná-lo comensurável, tratável, familiar, cotidiano, numa palavra: profano” (TÜRCKE, 2010c, p.168). Tal qual a memória surge da tentativa de esquecer, o sagrado nasce da tentativa de sua profanação. A profanação desenha seu contorno justamente ao delimitar o sagrado que se opõe a ela. Dito de outra forma, é como se a assimilação do pavoroso no pavoroso, através da repetição, se concretizasse num duplo movimento do sagrado e do profano:

- o sagrado como cifra hipostasiada de uma excitação muito maior que a capacidade de sua absorção;
- e o profano como a reverberação dessa excitação que não cessa, cujo processo é o mesmo que assimila o sagrado através de sua familiarização, diluindo-o (“decifrando-o”), ao mesmo tempo em que o constitui.

O pavor, assimilado como choque, seria a pressão original formadora do caráter humano. Não significa, porém, que a humanidade tenha vivido em alguma época 24 horas sob angústia. Essa força que imprimiu o caráter humano também não se deu num único enrijecer-de-pavor. Tomada sob o próprio governo por meio da repetição, foi o processo responsável pelo surgimento de formas ritualizadas de linguagem, culto e trabalho, cujo desdobramento estendido e alargado conferiu a cada um desses aspectos uma relativa vida própria. De um lado, essas formas ritualizadas são instintos e desejos “calcinos” (segundo a expressão de Freud), “mortos”; sedimentos do suprimento de excitação humana. Por outro lado, são mais do que pele morta, atuando como suprimento ativo de filtragem, suavização, refinamento e transformação da excitação. Portanto, além de “casca” exterior protetora, são uma pele respirante do sensório humano que proporciona sua coesão e o capacita a concentrar-se firmemente em algo: “[...] realizar, para muito além da duração de um estímulo físico imediato, o trabalho sintético de uma longa, duradoura atenção” (TÜRCKE, 2010c, p.169).

Essa “casca” protetora que, entretanto, é também uma “pele respirante”, de modo semelhante pode ser observada nas formações sociais. O caráter crescentemente insuportável

de oferecer os entes queridos em sacrifício é também acompanhado pela “[...] urgência de substituir essa dádiva [os sacrifícios ofertados à divindade] por outra mais suportável, ‘mais equivalente’. A compulsão pela repetição começa a se tornar manifesta como compulsão à substituição” (TÜRCKE, 2010c, p.203). Os semelhantes do grupo são substituídos por animais; esses, por representações de animais ou utensílios (preferencialmente confeccionados em metais preciosos); e assim por diante. Do ponto de vista da teoria da troca: “o pavor insuportável é substituído pelo equivalente de um mais suportável. E essa dinâmica de profanação ganha tanto mais impulso quanto mais ela se distancia de sua origem e substitui a vítima humana por dádivas menos dolorosas” (TÜRCKE, 2010c, p.205). Assim como o corpo dolorido circunda o trauma, o culto rodeia a oferenda, a linguagem o grito de pavor – da mesma forma o mercado gira em torno da “acumulação original” do templo.

O mercado é um sedimento do culto: por assim dizer, sua casca de proteção “calcinada”. No metal utilizado como meio de pagamento essa casca se torna palpável, representa, porém, um sacrifício humano congelado, enrijecido, neutralizado – uma couraça que protege tanto *contra* a proximidade arcaica, devoradora de homens, do sagrado, como também inicia sua vida própria *em* defesa do sagrado. E, de fato, essa vida própria começa a se movimentar no próprio tesouro do templo. Em sua qualidade de “casca”, o mercado provavelmente envolvia e adornava a oferenda de seres vivos que continuava a ser realizada no interior do templo. (TÜRCKE, 2010c, p.210)

Fora do templo, era preciso imitar aquilo que os sacerdotes faziam dentro dele, pois eles mesmos já eram negociantes. “Os negociantes profanos apenas profanaram uma prática sacerdotal. Eles fazem explicitamente do metal aquilo que no tesouro do templo era apenas, implicitamente, capital. Capital é tesouro do templo profanado” (TÜRCKE, 2010c, p.211). Além disso, nos locais sagrados da antiguidade apenas a vítima sacrificial poderia sofrer qualquer tipo de agressão, desde que sob o contexto do ritual. “E exatamente por isso o mercado começa à sombra protetora do santuário. Ele precisa da garantia de que aqui as armas se calam, que de fato se troca e não se rouba” (TÜRCKE, 2010c, p.211).

A constituição do sensório humano, por meio da assimilação constante e paulatina do choque traumático através da repetição, é sintetizada por TÜRCKE da seguinte maneira: “o sensório humano, que nos parece um dote constante do *Homo sapiens*, é o resultado de uma longa desescalada da sensação, aliás, tão longa que podemos errar no seu cálculo temporal em algumas dezenas de milhares de anos” (TÜRCKE, 2010c, p.170). Nada mais faria lembrar o processo de familiarização ou profanação percorrido pelo sensório humano até que ele chegasse a uma situação cultural bem temperada. De acordo com TÜRCKE, Platão e Aristóteles – que seriam os primeiros teóricos sistemáticos da percepção – já tomam essa situação como

uma constante natural, do mesmo modo como aqueles que introduziram, há cerca de dois mil anos, o vocábulo latino *sensatio* como percepção, sentimento em geral, inespecífico, na teoria do conhecimento. Mas, é justamente com a palavra *sensatio* que se inicia uma peripécia, um movimento semântico que acompanha as transformações histórico-culturais e permite uma compreensão profunda da constituição do sensorio humano.

Na busca da proto-história da palavra sensação, TÜRCKE relaciona-a com sua origem sagrada. Assim, os eventos espetaculares humanamente constituídos possuem seu núcleo histórico no ritual sacrificial, de modo que se poderia sintetizar que “[...] a suma daquilo que hoje chamamos sensacional era para os povos arcaicos a epifania do sagrado” (TÜRCKE, 2010c, p.166), e de que, para as populações modernas, quase nenhum acontecimento pode ser tão espetacular como o foram aqueles eventos culturais antigos. Sendo assim, “[...] as sensações de hoje são pálidos sucedâneos da epifania do sagrado inflacionados sob condições de concorrência global até se tornarem irreconhecíveis” (TÜRCKE, 2010c, p.166).

A palavra sensação mudou seu significado de percepção do comum para percepção do incomum, e por fim para a excitação em si. Mas só agora podemos entrever seu segredo histórico-filosófico. Revela-se como um grande evento social, que em termos neurofisiológicos chamar-se-ia de “memória processual”, que percorre “[...] aceleradamente de trás para frente os milênios ao longo dos quais se deu o processo de desescalada da sensação do incomensurável para o comum, da sensação em si para a sensação em geral, e recordá-lo por meio do procedimento de reescalada semântica” (TÜRCKE, 2010c, p.171). Esse processo não é consciente, mas é altamente elucidativo; e o retorno da sensação a si mesma, não é um mero processo linguístico. Esse novo sentido da palavra sensação – que de acordo com TÜRCKE, se consolida a partir de 1780 com a concretização das fronteiras das nações modernas e das respectivas línguas correntes centro-européias – é a expressão de transformações sociais muito abrangentes: “da passagem da sociedade moderna para uma feira que dura o ano inteiro, onde a propaganda barulhenta e o caráter sensacional foram familiarizados como condição de percepção e de vida” (TÜRCKE, 2010c, p.171).

O mercado, que surgira como apêndice do templo, das trocas sagradas, segue sua marcha de profanação, de modo que seu caráter de eventualidade transforma-se cada vez mais em uma frequência rotineira, a ponto de tornar a estrutura de mercado como “feira que dura o ano inteiro”. As condições decisivas para a efetivação do sistema capitalista, como a possibilidade de compra e venda de terra e, especialmente, da força de trabalho que vivia nesses lugares, propicia a ruptura das estruturas tradicionais que perduraram majoritariamente até o século XVI, e com isso, o estabelecimento da lógica do capital. A relação coletiva do

dinheiro acumulado, que apenas regulava a troca de utensílios, transforma-se em um poderoso processo de produção de bens materiais. Assim, o emprego da força de trabalho passa a possuir como caráter fundamental “[...] sua qualidade de mercadoria vendida, os instrumentos com os quais ela trabalha já são mercadorias e os produtos de sua atividade já vêm ao mundo como mercadoria: como produzidos para o mercado” (TÜRCKE, 2010c, p.213). Porém esse velho conhecido, o mercado, agora passa a possuir uma nova função: “não mais como local para a troca de mercadorias, mas como instância de socialização. [...] É possível falar de uma ‘era moderna’ a partir do momento em que o potencial de sucção do mercado se torna a principal força de integração da sociedade” (TÜRCKE, 2010c, p.61-62).

Entretanto, esse vigoroso movimento para frente da sociedade burguesa mostra-se também um passo para trás da história humana – o que, em Hegel, chamar-se-ia “retorno ao fundamento”. Daí emerge o seguinte argumento: a via de fuga que distancia a sociedade *high-tech* de suas origens arcaicas, a conduz justamente de volta para elas; os rumores tornados rotineiros modernamente em escala industrial ameaçam despertar a proto-história da sensação de seu repouso e fazê-la caminhar em passo de caranguejo.

A Revolução Francesa pode ser considerada como *a* sensação de sua época. Mas, ela se apresenta destacadamente como o primeiro grande realce de um determinado processo da história humana, que faz as grandes revoluções sociais significarem apenas a vanguarda e a exterioridade de uma revolução fisiológica, que é mais profunda que as transformações abruptas das hierarquias e das posturas sociais seculares (a aparência mais imediata das revoluções). Nomeadamente, tais transformações se traduzem num despertar do sensório humano que fora temperado e desescalado há milênios. Altera-se assim a perspectiva de significado de “revolução”. Revolução tal qual a conhecemos, cujas referências se encontram no século XVIII, significa ruptura e movimento para frente. A atual mudança expõe o sentido original da palavra revolução: “rodar para trás”.

A revolução da alta tecnologia deixa reconhecer sinais claros de uma volta em direção ao arcaico. Mas sua força propulsora é o choque audiovisual. Ele adquire a condição de um rodado da história da humanidade. Seu “eis” profano, fugidio, milhões de vezes inflacionado, não é apenas o imã da atenção por excelência, [...] e sim, como agora fica claro, ao mesmo tempo a herança universal daquelas sensações primevas que antes apareciam como a epítome do sagrado. Mas na medida em que ele toma posse dessa herança, o choque audiovisual se torna *sensação absoluta*. (TÜRCKE, 2010c, p.172)

5. POSSIBILIDADES DA FORMAÇÃO A PARTIR DA SEMIFORMAÇÃO

5.1. Choque imagético e exploração da concentração

Assim como a “sociedade excitada” (TÜRCKE, 2010c) já se estabelecia com as profundas transformações sociais vinculadas ao modo de produção capitalista – o que demolia os estamentos, as relações de dependência associadas à hierarquia de uma organização social estagnada, e fazia com que o mercado passasse de evento esporádico à instância de socialização – ocorreu, através de uma descoberta técnica, uma revolução estética. Essa descoberta técnico-estética permitiu que a imagem que antes era fugidia e efêmera, ligada à própria capacidade humana de formação de imagens internas, fosse reproduzida em escala industrial. O caráter sensacional da sociedade de mercado possuía agora sua correspondente face estética: a fotografia.

Türcke recorda o longo percurso desde a codificação do sagrado até o choque imagético na modernidade, sendo que, nos últimos 150 anos, as transformações foram muitíssimo rápidas: a fotografia, como síntese da revolução industrial; a imagem fílmica, como a forma de aparência da subsunção do tempo livre à produção capitalista; e por fim, a imagem na era do computador metamorfoseia-se na própria coisa, como motor do processo de produção, ponto de identidade e de reciprocidade do trabalho e do tempo livre. A síntese social propiciada pelo choque imagético na atualidade é impalpável e inatingível, ao mesmo tempo em que é instável como nenhuma outra.

Assim, a desapropriação e a exploração são resignificadas no compasso da estetização de todas as relações de produção e de vida – as mazelas do capitalismo *high-tech* são bastante visíveis, porém, sob a aparência de que tal processo se execute sem exploração. Nas sociedades pré-modernas a desapropriação e a exploração eram mais facilmente identificadas. Já, sob a égide da modernidade, na sociedade de homens formalmente livres e iguais, a teoria da exploração de Marx “[...] deve-se unicamente ao fato de que a existência da exploração não é identificada de forma tão evidente” (TÜRCKE, 2010c, p. 269). Pois se, com a industrialização moderna a exploração humana manifesta-se violentamente, ao mesmo tempo isso se executa sem o recurso da violência direta, através de uma relação de sujeitos formalmente livres e iguais dispostos a vender a força de trabalho em troca de seu equivalente, o salário – de modo que a exploração deixa de ser algo imediatamente constatável.

A exploração persiste por meio de contornos pouco nítidos, e é difícil de reconhecer onde ela começa e onde termina. Entretanto, as formas aviltantes de exploração humana são um fato global. A estrutura geral da exploração continua sendo física. Porém, de acordo com Türcke, Marx esperava que ela se reduzisse a isso. A teoria da exploração de Marx fundar-se-ia no modelo pré-moderno, feudal, sendo que o capitalismo apenas dissimularia tal situação. Porém, a fragmentação do processo de trabalho e do indivíduo enraíza-se profundamente, e de modo gradativo, transforma o pensamento e a percepção. À medida que na produção maquinal a força muscular foi sendo aos poucos menos requerida, e ela foi sendo transferida mais para os movimentos finos dos dedos e da visão – alinhavados com o refinamento dos aparelhos microeletrônicos, nas condições atuais – “[...] mais se destaca para qual direção a transformação da exploração aponta: para a exploração da concentração” (TÜRCKE, 2010c, p.274).

O fazer-se de uma pessoa ocorre através daquilo que ela concentra: “Concentração é o seu âmago”. Entretanto, ela não lhe “pertence”. A concentração precisa de um foco ou impulso para o qual ela se volta. Sua origem é o choque traumático, de onde, através da repetição compulsiva, gradativamente a acumula, semelhante a uma camada em torno do trauma.

Concentração é excitação ligada, é excitação traumaticamente cicatrizada, que se solidifica e se resfria em formas assentadas de recepção e de expressão, as quais finalmente se mostram aptas a iniciar uma vida própria e a se sublimarem para a esfera mental de representações e conceitos. (TÜRCKE, 2010c, p.274)

Até mesmo o sistema filosófico mais idealizado, aparentemente centrado em si, tem sua origem obscura determinada por forças externas. “Percepção original”, aquele concentrar-se elementar nomeado por Kant, foi minado a ponto de se apresentar atualmente apenas através da onnipresença dos choques traumáticos. Desse modo, a concentração nervosa é invadida e atravessada pela concentração sistemática – a concentração socialmente objetivada nos artefatos humanos. Desde que a concentração sistemática se consubstanciou em choques audiovisuais, marcadamente através de uma indústria cultural e suas demandas, manifesta-se algo que há muito tempo está posto: “[...] o quanto a concentração, que é empregada nas atividades isoladas, quando toda a própria vida de trabalho de alguém se reduziu à execução de poucas e simples operações de trabalho nas máquinas, é, em geral, ainda a *sua* concentração” (TÜRCKE, 2010c, p.275-276, grifos do autor). Ou seja, um refinamento da expropriação: uma subjetividade (a concentração humana) que é exercida de forma espontânea a partir de estruturas objetivadas que a modulam. O “Homem tomando banho de

sol” de Anders²⁰ é paradigmático: o sujeito como um conjunto de órgãos isolados sem ocupação, que se aferra à primeira coisa que possa preencher o horror desse vazio; em termos psicanalíticos, de vincular uma excitação desgarrada. Assim, o indivíduo é expropriado de sua própria concentração: “a concentração é roubada pela concentração, ou seja, a [concentração] sistemática [socialmente objetivada] rouba a [concentração] nervosa” (TÜRCKE, 2010c, p.276).

Porém, a exploração interna não é o simples reflexo da exploração externa, mas uma forma qualitativamente modificada. Com o objetivo de compreender essa afirmação, Türcke utiliza-se da diferenciação, entre trabalho simples e trabalho complexo, feita por Marx. De acordo com Marx, o ourives, *e.g.*, realizaria trabalho simples multiplicado, e por conta disso teria um salário maior, um equivalente multiplicado pela venda de sua força de trabalho. Türcke argumenta que o ourives não realiza o triplo de operações manuais (um maior *quantun* de trabalho), mas sim, operações que exigem mais habilidade e complexidade (qualitativamente diverso, e que, portanto, requer maior concentração). Entretanto: “O processo industrial transcorre num duplo sentido: tanto no sentido de que as máquinas sejam sempre eficientes quanto no de que a operação destas se ajuste cada vez mais ao trabalho simples” (TÜRCKE, 2010c, p.277).

Türcke argumenta que os violinistas, por exemplo, que ainda aprendem a tocar de modo muito parecido a Paganini (de acordo com uma técnica pré-industrial) resistem ao processo de simplificação do trabalho, pelas próprias características e exigências do ofício de músico. Entretanto, trabalhadores como os especialistas em *software* (ainda que desfrutem das recompensas momentâneas de possuírem conhecimentos e habilidades complexas altamente requeridas), seguem a tendência do trabalho simples.

Seu trabalho complexo é altamente avaliado porque ele promete tornar-se supérfluo, a longo prazo, na forma das máquinas que operem a si próprias e nos programas com que qualquer leigo possa trabalhar. Sob tais condições,

²⁰ Trata-se do estudo de Günther Anders da década de 1950 nos Estados Unidos, em relação ao fenômeno do tempo livre daquele contexto: “O homem tomando banho de sol, que bronzeia suas costas, enquanto seus olhos passeiam por uma revista ilustrada, seus ouvidos participam de uma partida esportiva, suas mandíbulas mascam uma goma” (ANDERS, apud TÜRCKE, 2010c, p.42-43). Ou seja, um exemplo lapidar do fenômeno que Türcke chama de “distração concentrada” (TÜRCKE, 2010c, p.264): por meio de um fluxo ininterrupto de choques audiovisuais produz-se um processo de concentração (um “olhe para cá”) que, entretanto, dado a fugacidade e a substituição abrupta dos choques, que de forma subsequente se sobrepõem, não permite que tal atenção vá além da mera “vivência”, dificultando a “experiência”, a reflexão, daí, uma sucessão de percepções diluídas, distraída. Türcke (2010c, p.42-43) atribui ao “O homem tomando banho de sol”, “O caso exemplar e mais extremo desse vazio moderno [decorrente da exploração e expropriação da concentração]”.

todo trabalho complexo recebe um estigma. Ele é o resíduo originado na tentativa de se fazer desaparecer, de se diluir em trabalho simples. (TÜRCKE, 2010c, p.278)

Türcke destaca a afirmação de Anders de que, trabalho complexo é trabalho “retido”, em que permanece algo do trabalho pré-maquinal, no demorar mental com algo, demorar que se denomina concentração: quanto mais complexo um trabalho, mais se exige que a concentração seja a do próprio trabalhador. Quanto mais simples o trabalho se torna,

[...] mais ele se compõe de meros “tornar-se concentrados”, mais insuportável se torna dever *concentrar-se* no trabalho. O trabalho simples pode muito bem ser definido por meio do seguinte exemplo: ouvir rádio não só não o prejudica, como também se transforma na condição de sua possibilidade, pois o trabalho se torna dificilmente suportável sem a presença do ruído ambiente. (TÜRCKE, 2010c, p.278-279, grifos do autor)

Algo novo começa a se destacar: todos são explorados sem que, necessariamente, se identifique um beneficiário. A exploração torna-se em si e por si, ressurgida do mais antigo alvorecer de cada abuso do coletivo humano, no desperdício de forças humanas preciosas (como no rito sacrificial) para poder suportar neurologicamente o abandono na natureza. Türcke argumenta que a exploração e apropriação de mais trabalho (mais-valia) é uma racionalização do abuso coletivo humano. Esse movimento de racionalização, de escravizar ao invés de sacrificar ritualmente, de tornar servos no lugar de escravos, tem seu apogeu histórico na modernidade, com assalariados substituindo servos. Porém: “Quanto mais tal imposição se refina audiovisualmente, mais ela aproxima a exploração de sua forma original sacra, ou seja, a exploração com a qual alguém se beneficia se torna exploração *sans phrase*” (TÜRCKE, 2010c, p.280) – é a exploração do próprio espírito humano.

Türcke se utiliza do conceito de “abstração real” – que em Marx refere-se sumariamente à exploração moderna através da extorsão da mais-valia –, voltando-o para a dimensão estética, conforme as questões da atualidade. Quanto maior a abstração por trás da imagem (propiciada pelo avanço técnico-científico), mais ela se expressa com maior concretude. Mas, abstração e concretude não se colocam em referência como significado e significante, essência e aparência, mas sim, se penetram e se tornam irreconhecíveis entre si. Essa abstração real foi inventada pelo cérebro humano. E assim que essa abstração real “[...] se objetiva em seu próprio curso maquinal ocorre com a abstração aquilo que acontece com a concentração: a abstração independente, que se torna sistemática, começa a abusar da abstração nervosa” (TÜRCKE, 2010c, p.281).

Toda abstração é deduzida de algo, sendo que sua origem remete a algo pavoroso. O susto original, a reação ao choque traumático, repetida compulsivamente, tornam sua apresentação ou representação, ritualizada por meio de um processo lento e gradativo. As representações mentais já são representações de segundo grau, abstrações de representações ritualisticamente teatralizadas, o eco do grito de horror do choque traumático. Aquilo que traumatiza é reprimido e canalizado em redes neurais seguras, de modo que passe a ser insinuado, significado ou imaginado, mas que não deve mais ser apresentado. Ao longo do tempo o organismo humano desenvolveu rotinas que equilibraram essas ligações, de forma que condensa em imagens mentais não apenas aquilo que traumatiza, mas especialmente aquilo que causa impressão. Porém, o que significa imagem?

Türcke argumenta que, para Aristóteles, as imagens mentais (*phantasmata*) decorrem da percepção (*aisthemata*), com a diferença de que não possuem matéria. Assim, deduz-se que as imagens oriundas da percepção são intensamente desmaterializadas. Porém, sua existência é decorrente de impressões visuais, auditivas, táteis ou olfativas (sendo a percepção ótica, e os significados decorrentes dela, a impressão dominante). Para a neurofisiologia, a maneira como as imagens se configuram ainda é um enigma. Trata-se de uma materialidade fugaz que se volatiliza em cada nível de abstração posterior. A materialidade refinada é o conceito. E, “Assim como nenhuma pintura pode ser tão abstrata, a ponto de não mais conter vestígios do concreto do qual ela se abstrai, da mesma forma nenhum conceito pode existir sem o seu fundo imagético” (TÜRCKE, 2010c, p.283).

Kant buscou significar esse fundo imagético ao presumir que os conceitos sensoriais puros se fundamentam nos esquemas da razão, e não nas imagens dos objetos. Para Türcke (2010c, p.283), seu equívoco foi definir filosófica e transcendentalmente tais esquemas, de maneira categórica. A volatilidade do fundo imagético não sustenta tais definições, de modo que o mais adequado seria qualificar as imagens mentais como “imagens não determinadas”, amparas no duplo sentido do não fixado e do não constatado, semelhante à denominação do ser humano em Nietzsche, como o “animal não determinado”. A imagem mental pressupõe a criação de uma sinfonia ou de uma pintura. De forma semelhante, o pensamento abstrato é acompanhado continuamente de processos perceptivos e imagéticos. As abstrações mentais possuem, como uma espécie de suporte, a massa de excitações imagéticas.

O desenvolvimento da representação imagética experimentou uma abreviação técnica inaudita a partir da fotografia, de modo que a reprodução das imagens captadas por uma filmadora faz o olho humano acreditar que elas se movimentam. A violência de tal abstração (na forma da ciência decomposta da imagem técnica) retira a capacidade de abstração do

próprio sistema nervoso, por meio de abstrações altamente técnicas com as quais ele se adaptou. As imagens internas tornam-se pálidas e débeis, a ponto de não poderem se conservar, lançando mão das imagens externas como apoio. As imagens internas decorrem assim, das imagens externas, não da experiência perceptiva que forma o fundo imagético. Mas, se os conceitos (produto máximo da abstração, o mais destituído de imagens) se transformam no que mais necessita de imagens, quando o fundo imagético de que os conceitos se originam e se sustentam, é destruído, então os conceitos:

[...] se tornam algo sem chão, sem referência, frios, literalmente “absolutos”, tal como eles jamais foram em nenhum sistema filosófico anterior; tal como se eles fossem apenas a escrita invertida de cada uma das fórmulas matemáticas, as quais transformaram as imagens externas em abstrações reais. [...] Aquilo que surrupia o apoio se transforma no próprio, não menos diferente do que fazem a aguardente e a heroína. (TÜRCKE, 2010c, p.284)

Leitura e a escrita estão ainda nos fundamentos das técnicas culturais. Entretanto, tais técnicas elementares perdem a relevância na concorrência com o choque imagético. A escrita e a leitura só se consegue por meio de uma prática contínua. Quando os choques imagéticos concorrem imediatamente com esse processo, a tarefa da leitura torna-se fatigante. O mercado de jornais e livros (mesmo aqueles considerados bem conceituados), há tempos se debate com esse problema. Para que sejam observados, devem imitar a técnica do choque imagético. Mesmo os textos acadêmicos, segundo Türcke, dependem cada vez mais de um *layout* que torne suportável a leitura daquilo que se quer transmitir através da escrita. O procedimento de leitura assemelha-se assim ao *zapping* diante da tela. “E a relação entre a imagem e a escrita fornece os indícios que comprovam o quanto a abstração mental impulsiona para a imagem externa, uma vez que lhe foi destruído seu fundo imagético, e a salvação encontra-se apenas no apoio de seu destruidor”, ou seja, na técnica tipográfica e imagética (TÜRCKE, 2010c, p.286). Na era da internet personalizada e da “bolha dos filtros”, discutidas no capítulo 3, em que a atenção alheia torna-se um recurso escasso, os indicadores de cliques tomam o lugar daquele espaço que outrora era ocupado pelos conteúdos dos *sites*; e até mesmo os veículos tradicionais de notícias – já adaptados aos tempos da *web* – veem-se ameaçados pelo imediatismo da classificação do número de cliques, em detrimento de seu conteúdo. As receitas financeiras dos sites, com publicidade, já não tem uma relação direta com o conteúdo, mas com a audiência medida pela quantidade de cliques.

Os sentidos embotados podem ser renovados por novas vivências em espaços virtuais. Porém, pode-se controlar apenas aquilo que é fornecido pelo programa de computador; o que se vivencia não é o próprio vigor dos sentidos, mas algo que é posto do exterior. O olho torna-

se o exclusivo portão de entrada das impressões. Essa vivência, restringida ao plano ocular, reduz-se a um mero deslizar sobre superfícies, de modo que falta todo um conjunto de sensações (como formigar, correr, transpirar, balançar, nadar) e do desgaste de “cérebro, nervos e músculos”, bem como do dinheiro (e do esforço a ele relacionado) para empreender tal viagem. Uma dimensão de movimentos neuromusculares e de tensão é extirpada nessa vivência proporcionada por um apertar de botão, de modo que toda uma indústria de vivências trabalha na compensação desse déficit. O *surround* do filme (e o subsequente desenvolvimento de tecnologias multidimensionais) trabalha com sensações táteis e auditivas numa ousada subordinação, em que cada um dos sentidos é tratado por si só, de modo que as sensações se reúnam numa vivência total, que promete ser mais intensa do que a natureza ou a selva das cidades. Porém, o efeito é o contrário, pois o que se estabelece é uma forma vulgar de sensação, semelhante aos experimentos de laboratório que estimulam células (ou grupos de células) de maneira isolada. O neurônio “comemora” o estímulo, onde a intensidade da sensação assemelha-se a uma ação reflexa. Esse “fogo” é o fogo de palha, pois arde enquanto dura o estímulo, e cessa assim que esse desaparece.

A tendência é de que os sentidos retrocedam na forma de reflexos condicionados e desaprendam a reunir as sensações, para que elas sejam conservadas em imagens mentais internas, ou então não mais se afetem mutuamente. [...] Reduzida à mera sensação, a uma sensação esporádica e pontual, a percepção sensorial torna-se sem apoio e abstrata, tal como ocorre com a construção conceitual apartada de seu fundo imagético. Nos tempos primitivos ocorreu o seguinte fato: por meio da compulsão à repetição formou-se, gradativamente, uma camada cultural ao redor das fraturas pulsionais traumáticas, na qual a sensação se cicatrizou, se soldou e se teceu como um fundo de experiência. Então, por meio de minúsculos choques de uma aparelhagem ajustada, sendo que cada choque particular se encontra abaixo do limite da dor, a compulsão à repetição começa, em longo prazo, a anular esse processo de tessitura e de cicatrização. Novamente nos deparamos com a figura do “retorno ao fundamento”. (TÜRCKE, 2010c, p.287)

A sensação, concentrada e isolada em si mesma, é tão intensa no momento do estímulo que não consegue criar raízes, adquirir significados e aprofundar-se na forma de paixão; se isso ocorresse, juntamente com outras sensações, poderia ligar-se em experiências mais duradouras, ao invés da mera vivência. Na forma em que a excitação é socialmente disseminada, entretanto, a percepção se ajusta a uma excitação concentrada. Paradoxalmente, esse panorama torna-se prejudicial aos negócios de vivência multimidiáticos. Os sentidos já estão tão embotados que apenas reagem reflexamente aos estímulos, cuja excitação cessa

rapidamente. Isso implica que os estímulos devem ser ainda mais potentes, tarefa que se incumbe a toda uma indústria de refinamento audiovisual.

Mas antes ocorre uma regressão: a sensação desejada é, por meio das cócegas, como que ligada. Contudo ela se apaga assim que essas cócegas não mais se fazem presentes, as mesmas cócegas que dificilmente ultrapassam aquele estado de estímulo inicial que deveria, em geral, ser aprofundado na forma do gozo e da experiência prazerosa. (TÜRCKE, 2010c, p.288)

Num processo de semiformação e de pseudo-espontaneidade ativa fomentados pela indústria cultural, o sujeito teria aquelas características regressivas, pré-ego, pré-prazer e pré-simbólica, extremamente instigadas, cujo destino indica para um narcisismo que conjuga uma auto-afirmação que infla o indivíduo a ponto de engolfar o mundo, mas que, ao realizar esta fantasia, paradoxalmente anula toda individualidade, pois remete àquelas fases pré-ego de indiferenciação de tempo e espaço, entre o eu e o mundo exterior, ou da indiferenciação entre o eu e o outro. Análises atuais sobre semiformação e indústria cultural indicam uma “educação pela dureza, choque e vício” (ZUIN, 2006), onde se soma à dessensibilização do sujeito reificado, a atuação de estímulos cada vez mais intensos – no registro predominante da excitação, do pré-prazer – e que dificultam sobremaneira a experiência formativa. O sujeito, amortecido pelo excesso de choques, que apenas conseguem fazer” cócegas” em seu aparato perceptivo, aferra-se a excitações cada vez mais potentes.

No oceano infindável de mercadorias, a indústria cultural, especificamente através da publicidade, cumpre um papel fundamental para que essas tenham a destinação no consumo, a realização final no processo de circulação. Entretanto, a superabundância de produtos (materiais e imateriais) faz com que o apelo pela atenção dos consumidores recrudesça em mensagens cada vez mais impactantes. Se no processo de reificação os produtos do trabalho humano se personalizam, de modo análogo (porém, sempre evitando qualquer imediatismo causa-efeito) o sujeito coisificado espelha o mundo de tais produtos.

Às infindáveis oportunidades de expressão oferecidas para o sujeito contemporâneo, conjuga-se a possibilidade de ocaso diante de um universo de informações e excitações em demasia, presentes principalmente nas redes sociais da internet. Apenas aquelas mensagens que conseguirem destaque é que terão algum sucesso de serem apreendidas. A estratégia para alcançar o almejado realce (semelhante à publicidade com fins mercadológicos) aferra-se no imediatismo do choque audiovisual: “A nova ontologia social pode ser assim sintetizada: ser é ser percebido, o que impele os indivíduos a satisfazer as exigências de uma espécie de pressão/compulsão para emitir (*Sendezwang*)” (ZUIN, 2008, p. 599, grifos do autor).

E da mesma forma que a força integradora do mercado nunca foi somente econômica, nunca decidindo apenas a respeito do trabalho ou desemprego, mas sempre também sobre uma aceitação ou rejeição, em certo sentido, então, sobre o ser ou não ser, assim também essa pressão ontológica sob condições de uma compulsão generalizada para emissão adquiriu uma forma estética. Dito inversamente: a estética ganhou um peso ontológico como nunca tivera. Isso também faz parte do *esse est percipi*²¹. Essa frase expressa não apenas a ontologia paradoxal da era microeletrônica, que uma existência sem presença eletrônica é um aqui e agora sem um “aí”, um não ser em um corpo vivo; (TÜRCKE, 2010c, p.65)

Desse modo, se a estratégia do choque audiovisual consegue algum logro ao chamar a atenção da audiência, ela adentra uma via cada vez mais afunilada onde, através do recrudescimento à barbárie (o grotesco, a força, o poder desmedido) é que se alcança algum sucesso, mas que imprime às representações mentais e simbólicas o mesmo caráter de fugacidade de seu surgir-desaparecer. Vimos no capítulo 3 como a fonte de recursos para o funcionamento da internet é crescentemente aferida por um mecanismo quantitativo e abstrato do movimento dos usuários na rede. O sujeito que deriva prazer e afere sua existência social através desse processo, desenvolve uma dinâmica semelhante à do vício:

O neurônio “comemora” o recebimento de um *quantum* sobre-humano de excitação, mas a velocidade e a força de apresentação de tais estímulos, as quais dependem da velocidade de reposição das “novas” mercadorias, dificultam a possibilidade de que a sensação possa, digamos, criar raízes a ponto de estimular a criação de representações mentais duradouras que poderiam auxiliar o processo de construção de experiências formativas. (ZUIN, 2006, p. 81-82)

O vazio que se sucede após essa excitação intensa propiciada pelo choque audiovisual, que devido à sua transitoriedade mal consegue criar raízes, só pode ser aplacado por excitações que se tornam cada vez mais potentes e efêmeras.

A “inescapável” coerção da produção é vivenciada como fonte de prazer no pseudo-ócio, que tanto atua na realização mercadológica através do consumo, quanto mantém o sujeito atado à semiformação que se deve prestar nas esferas produtivas: entre as quais, a

²¹ “Ser é ser percebido”. TÜRCKE toma de empréstimo do filósofo empirista do século XVIII George Berkeley (1685-1753): “A existência [esse] de tais coisas é o seu ser percebido [percipi]”. Eis aqui o famoso *esse est percipi*” (TÜRCKE, 2010c, p.104-105). De acordo com TÜRCKE, Berkeley teria radicalizado as concepções sensualistas de seu antecessor, John Locke (1632-1704):

“Locke não encetou por isso a sua ousadia sem reservas; evitou rebaixar todos os pensamentos e valores superiores às regiões da sensação – e deixou a reflexão como uma segunda fonte de conhecimento ao lado dela. E é exatamente isso que George Berkeley critica como uma inconsistência em Locke. Uma geração mais nova que Locke, e seguindo os seus passos como aqueles da igreja anglicana, ficou conhecido pelo gesto ousado de radicalizar o sensualismo do mais velho, para assim contraminar a radicalidade do precursor. Berkeley decreta que, no que chamamos de ‘espírito’, só há sensação” (TÜRCKE, 2010c, p.102-103).

presteza para reagir com eficiência ante os dispositivos técnicos, sempre da maneira mais eficaz possível, sem questionar a existência destes – *e.g.*, a satisfação da criança frente ao *game* na tela do computador, lhe capacita à produtividade, a mesma exigência de produtividade que pode sentenciá-la como obsoleta numa outra rodada de avanço tecnológico. Na existência dos sujeitos subordinados à condição social de portadores de trabalho abstrato, já se apresenta de modo inexorável o caráter da *Halbbildung*, semiformação.

Mas, a fusão às avessas entre trabalho e tempo livre (ZUIN, 2006, p.77) – onde o trabalho assemelha-se superficialmente ao ócio, mas determina ao tempo livre o caráter fundamental de organizar-se “[...] segundo o regime do lucro” (ADORNO, 1995c, p.73) – tende a tornar mais intrincado o processo de semiformação. Se a experiência, como expressão dialética, corresponde a “[...] um processo auto-reflexivo, em que a relação com o objeto forma a mediação pela qual se forma o sujeito em ‘sua objetividade’” [...] (MAAR, 1995, p. 24), a semiformação é a experiência mutilada, empobrecida, identitária à reificação na qual o sujeito está subordinado. “No clima da semiformação, os conteúdos objetivos, coisificados e com caráter de mercadoria da formação cultural perduram à custa de seu conteúdo de verdade e de suas relações vivas com o sujeito vivo, o qual, de certo modo, corresponde à sua definição” (ADORNO, 2010, p.19), ou, de modo ainda mais contundente: “A semiformação é o espírito conquistado pelo caráter de fetiche da mercadoria” (ADORNO, 2010, p.25). Antunes constata esse fenômeno de forma semelhante ao afirmar que “O *tempo livre* atualmente existente é o tempo para consumir mercadorias, sejam elas materiais ou imateriais. O tempo fora do trabalho também está fortemente poluído pelo fetichismo da mercadoria” (2000, p.190, grifos do autor).

Desse modo, a semiformação avança no terreno nebuloso e indiferenciado entre trabalho e tempo livre. A tela que pertence tanto ao computador quanto ao telespectador, e que preenche o tempo livre e toda a vida do trabalho, também faz com que choque imagético e trabalho coincidam. “Os dados que na tela do computador bruscamente solicito para mim, bruscamente também me solicitam para elaborá-los – ou contar com a demissão” (TÜRCKE, 2010a, p.308). De acordo com Türcke, a fotografia fora o símbolo monádico da revolução industrial. Nessa condição ela foi a aparência da subsunção real do tempo livre ao modo capitalista, de modo que, sucessivamente:

[...] na imagem de computador, o choque, enquanto forma de aparência, se metamorfoseou na própria coisa, ou seja, transformou-se no motor do processo de produção, realizando um clássico “retorno ao fundamento”; transformou-se no ponto de identidade e reciprocidade do trabalho e do tempo livre, no ponto de coesão social, num poder de concentração global

sem precedentes – e faz isso em todos os lugares onde ele se apresenta, como nenhum outro meio, de forma fugaz, difundida e difusa. (TÜRCKE, 2010a, p.268)

Semelhante ao “Homem tomando banho de sol” (ANDERS apud TÜRCKE, 2010c, p.42-43), nosso cotidiano é transpassado pela “distração concentrada”. Ver televisão enquanto se lê um jornal, fazer uma refeição, responder a um e-mail, falar ao celular, escrever um texto, etc., tudo simultaneamente, não apenas é possibilitado pelas tecnologias atuais, mas principalmente, é tratado por nós como um comportamento trivial, absolutamente adequado e socialmente valorizado. Vivemos a intensidade de incontáveis choques que demandam nossa atenção, que nos faz reagir com presteza, de modo que: “São os reflexos condicionados aqueles que afirmam sua supremacia sobre a reflexão, principalmente no contexto atual em que a relação entre memória e concentração é pulverizada por meio da distração concentrada” (ZUIN, 2012, p.130).

Constata-se assim, que a ontologia “ser é ser percebido” na sociedade atual, a qual Türcke chama de “Sociedade excitada”, enraíza-se em todas as esferas da vida. No comportamento individual, percebe-se uma compulsão para emitir, para ser visto, para ser percebido, sem a qual sentimo-nos como não-existentes. A própria falta de condições objetivas para a produção de experiências duradouras faz com que nos aferremos a esse comportamento estereotipado e reativo que regride a características narcisistas. Vimos também que não é uma simples questão estética apartada do processo de autoconservação, e que as fronteiras entre a subjetividade e a objetividade social ficam cada vez mais fluidas, de modo que:

Atualmente uma nova forma de sociabilização se desenvolve, por meio da qual a capacidade de concentração nos mais variados assuntos parece se tornar o esforço mais custoso de todos, cuja velocidade de reposição de informações rivaliza com a rapidez com a qual as mercadorias, inclusive as humanas, são substituídas por outras mais sedutoras. (ZUIN, 2012, p.184)

Türcke acertadamente busca as origens dessa forma de sociabilização na consolidação das relações capitalistas. Deve-se compreender o processo de modernização dialeticamente. Portanto, o rompimento com as tradições, as promessas de liberdade e igualdade, e o império do uso das funções da razão humana, trazem consigo potenciais de emancipação. Especialmente se considerarmos as mazelas das normas de dependência pessoal, a subjugação a essa relacionada, a imobilidade social, o império do conhecimento dogmático, etc., que antecederam à modernidade como formas institucionalizadas de dominação. Mas, a modernidade trouxe outros problemas e a persistente e potencializada recorrência da

barbárie. E, o caráter de substituíbilidade dos sujeitos na sociedade capitalista – que fixou como preço pela liberdade alcançada, a incerteza – é uma característica central para se compreender a lógica do choque imagético na era da revolução microeletrônica.

Türcke também interpreta que, a ferida aberta da era das incertezas, não é apenas aquela que se percebe na esfera da produção dessa sociedade. Ela desenvolveu-se concomitantemente, também, em suas dimensões filosóficas, científicas, artísticas, estéticas, etc., que destronaram antigos portos-seguros da civilização ocidental, a ponto dessa ferida talvez nunca mais se fechar; de fazer a humanidade compulsivamente enrolar-se em torno dela a fim de vincular e dissipar o excesso de dor, de estímulos, que dela provém.

Aquilo que a imagem faz em seu rodar para traz, ao assemelhar a percepção humana da sociedade atual ao tempo em que o homem vivia sob o pavor diante da natureza, é comprovado em suas práticas cotidianas, no trabalho, no lazer, nas relações pessoais e familiares, etc. É tanto uma ordem estética e ontológica de pertencimento social, como instrumentalização necessária para que se possa garantir a autoconservação, como um requisito básico da venda da mercadoria força de trabalho.

Aqui percebemos como o legado da *Dialética do esclarecimento* faz-se valer de forma filosoficamente maiúscula. Numa sociedade como a nossa, a *ratio* foi inteiramente capturada pela dinâmica compulsiva da repetição, e isso se mostra no ícone e emblema maior da modernidade política, na instrumentalização reificadora da base somática da personalidade [o aparelho sensorial humano]. (GIACOIA Jr., 2012, p.25, grifos do autor)

Esse diagnóstico também possui uma relação muito próxima com as consequências das transformações oriundas da chamada produção flexível ou toyotismo. Também se pode constatar que a síntese provocada pelo choque imagético no seio da revolução microeletrônica, é a evolução subsequente das demandas da produção flexível. Especialmente quando se percebe a centralidade da imagem na tela do computador, tanto para as necessidades produtivas como para as de consumo, que faz tempo livre e trabalho se confundirem até o rompimento de suas fronteiras, cujo desfecho perpassa todo nosso cotidiano (com o predomínio das exigências da produção e do trabalho sob a forma mercadoria).

A produção flexível ou toyotismo é habitualmente classificada como um regime de trabalho oposto ao fordismo. Nesse estudo, ao contrário, entende-se mais como uma continuidade e superposição dos processos de organização e exploração do trabalho segundo as demandas da produção de mercadorias, do que um rompimento com as formas anteriores do chamado fordismo. Vale destacar sumariamente, que o fordismo se caracterizava por

relações contratuais de trabalho estáveis e duradouras, onde os conhecimentos e habilidades requeridas do trabalhador eram também bastante estáveis e longevas. A produção fordista, caracterizada pela esteira rolante, orientava-se para uma produção padronizada e massiva. Já o toyotismo – cujo nome remete às origens desse sistema nos anos 1950 na montadora japonesa Toyota – requer do trabalhador uma maior adaptabilidade a mudanças nas formas de trabalho. Os problemas da produção em série deveriam ser resolvidos o mais rápido possível, com a colaboração conjunta dos próprios trabalhadores dos mais variados setores, o que pressupõe capacidades de relação intersubjetiva para o bom funcionamento desse sistema. Essa plasticidade capacita a planta da fábrica a uma maior mobilidade ou flexibilidade produtiva. Essa condição possibilitou a produção de mercadorias no tempo adequado (*Just in time*) e sob demanda (*on demand*) para as necessidades de realização no mercado. Isso se ajusta aos nichos de mercado e a uma produção mais variada, bem como o controle e a baixa acumulação de estoques de matérias primas, insumos, e produtos – diversamente dos obstáculos apresentados na rigidez fordista. A produção flexível não significa o fim da padronização e produção em massa, mas sim uma variabilidade maior na produção e massificação, de uma produção em escala ainda maior que a fordista.

A partir dos anos 1970, especialmente, as relações contratuais “rígidas” do fordismo também foram “flexibilizadas”, aos moldes do que já era requerido na produção, através das reformas neoliberais. Assim, nessa pesquisa, a produção flexível ou toyotismo é interpretada muito mais como a continuidade de um processo, do que uma nova fase de acumulação do capital e das respectivas repercussões sociais. A continuidade desse processo tem como pano de fundo a produção de mercadorias e as contradições e limites intrínsecos ao modo capitalista de produção (HARVEY, 2007; KURZ, 2004), conforme apresentado no capítulo 2.

Porém, especialmente no que tange às consequências subjetivas, a última rodada da produção flexível, na era da revolução microeletrônica, parece se estender sobre o próprio aparato perceptivo por meio dos choques imagéticos, tanto como urgência estético-ontológica, como necessidade das esferas produtivas e da autoconservação dos sujeitos envolvidos. A necessidade de colaboração na planta da fábrica pressupôs uma nova conformação intersubjetiva para suplantar os gargalos da esteira fordista. Desse modo, o toyotismo anunciava uma subsunção objetiva da subjetividade, que Türcke (2010c) atualmente constata penetrar-se em nossa capacidade de percepção, atenção e concentração – enfim, a síntese de nosso aparato perceptivo.

Mas, até que ponto essa constatação tem relação com a hipótese central desse estudo: a de que a indústria cultural expresse os limites objetivos do capitalismo? A interpretação de

Türcke corrobora em parte essa hipótese, já que o estopim da “sociedade excitada” foi aceso definitivamente com a consolidação das relações capitalistas, e a ontologia desencadeada pelo choque imagético possui vinculações diretas tanto com as necessidades de acumulação do capital, quanto com a autoconservação dos indivíduos. O domínio da atenção é tanto uma *commoditie* escassa no mercado, quanto condição de existência (social, afetiva, moral, estética, etc.) – o que se torna especialmente visível em seu ponto de vanguarda: a internet (conforme discutido no capítulo 3).

Entretanto, em que medida o diagnóstico da “sociedade excitada” pode ser traduzido através da crítica à economia política, e suas interpretações causais do movimento da produção de mercadorias, suas crises e limites?

5.2. Türcke e a crítica à economia política de Marx

A obra de Türcke, em especial o livro “Sociedade excitada: filosofia da sensação” (2010c), é central para as reflexões propostas nessa pesquisa, de modo que se pode afirmar, em concordância com Oswaldo Giacoia Jr. (2012, p.15), que sua obra filosófica “[...] tem sido um vivo testemunho de vitalidade e relevância da teoria crítica em nossos dias”. Entretanto, há algumas afirmações do autor que estão diametralmente opostas à interpretação que se fez aqui, nomeadamente em relação à crítica à economia política de Marx e algumas análises contemporâneas – como em Harvey e Kurz, amparados nas análises marxianas – sobre as condições recentes do capitalismo. Ao negar os efeitos da “lei da queda tendencial da taxa de lucro” (Marx), Türcke faz uma crítica direta a Kurz (cujo ponto de vista se partilha nesse estudo):

Não se trata do colapso do modo de produção capitalista, anunciado por Robert Kurz [“O colapso da modernização” (KURZ, 2004)] há já bons dez anos. O que não deve significar que, nos últimos dez anos, não ocorreram abalos graves e que novos abalos não lhe possam fazer sombra. Mas são abalos que aconteceram no interior do sistema capitalista e não do próprio sistema. A “lei da queda tendencial da taxa de lucro” é uma construção histórico-filosófica, talvez a melhor prova de que Marx, de modo algum, pensou o decurso posterior da história de forma tão determinista como sempre lhe foi imputado. Infelizmente, ela não vale como lei. Entretanto, a dinâmica da sucção e do adiamento, da corrente e da contracorrente, que tal lei descobre, pertence à elementar “lei de movimento” da sociedade capitalista, se bem que não com o resultado previsto por Marx. (TÜRCKE, 2010c, p.278)

De forma semelhante a TÜRCKE, Adorno (conforme apresentado no capítulo 3) faz ressalvas à lei da queda da taxa de lucro – “não inequívoca em Marx”, para Adorno – quanto à sua verificação empírica, pois as contratendências da lei “[...] permitem empurrar para as calendas gregas a bancarrota total”, de modo que “[...] as relações de produção se revelaram mais elásticas do que Marx imaginara” (ADORNO, 1994, p.63). Entretanto, Adorno pondera que uma teoria dialética da sociedade deve ter como o foco principal o modo como as leis estruturais se expressam na sociedade e de como são transformadas pelo próprio movimento social. Nesse interesse, Adorno destaca que tal teoria:

[...] entende por leis estruturais tendências que decorrem de um modo mais ou menos rigoroso de elementos constitutivos históricos do sistema global. A lei do valor, a lei da acumulação, a lei do colapso do sistema constituíam modelos de Marx para isso. A teoria dialética não concebe o conceito de estrutura como esquemas ordenadores, em que achados sociológicos poderiam ser inseridos de um modo maximamente completo, contínuo e sem contradições; portanto, não se trata de sistematização; mas do sistema da sociedade, que pré-ordena os procedimentos e os dados do conhecimento científico. Uma tal teoria deve ser a última instância a retrair-se dos fatos, não deve ajustá-los segundo o que pretende concluir, seu *thema probandum*. (ADORNO, 1994, p.64)

É certo que TÜRCKE sai em defesa de Marx ao afirmar que a lei da queda da taxa de lucro é uma “construção histórico-filosófica” e que de modo algum, Marx “[...] pensou o decurso posterior da história de forma tão determinista como sempre lhe foi imputado”; entretanto, ele logo conclui que o desfecho dessa lei ocorreu “[...] não com o resultado previsto por Marx” (TÜRCKE, 2010c, p.278) – ou seja, trata a teoria de Marx de forma determinista. Porém, Marx teria realmente feito uma previsão? Ou teria indicado uma tendência do movimento social? Diversamente à argumentação de TÜRCKE, Adorno é mais cauteloso e procura entender “lei” em Marx como uma tendência condicionante “não inequívoca”.

TÜRCKE, ao falar do longo processo de formação do pensamento e dos conceitos, critica de maneira obstinada (e aqui ele acerta) como somos apressados em transpor nossas formas de interpretação para contextos históricos tão longínquos no tempo, e tão obscuramente controversos (como a noção de sagrado e profano, nossas visões de mundo, etc.). Ele critica a forma apressada de transpor tais interpretações. Mas em relação ao capitalismo, uma década para ele já parece ser tempo mais do que suficiente para sentenciar que a tese de seu colapso (ou a tendência estrutural de esgotamento) é um grande equívoco, e de que os abalos sejam apenas no “interior do sistema capitalista e não do próprio sistema”. Mas, como se pode saber disso, da mesma forma como não se pode vaticinar o seu fim? Talvez estejamos apenas no

início de um longo processo. Talvez as próprias análises de Marx (sempre confundidas com previsões, que não o são de maneira alguma) estejam ainda na mesma infância que nós, em relação a um longo processo da civilização humana centrado na forma-mercadoria. De qualquer forma, autores como Harvey e Kurz procuram, em suas críticas ao sistema capitalista, justamente denunciar a incapacidade do capitalismo em realizar um processo civilizador humanamente digno. Quando se fala aqui em esgotamento sistêmico da sociedade produtora de mercadorias, o que se tem no horizonte, infelizmente, é a recaída na barbárie, e não uma síntese teleológica de superação histórica rumo ao comunismo. A crítica de Marx fornece alguns instrumentos importantes de análise para a compreensão das estruturas objetivas dessa relação social.

Vimos que Harvey (diferentemente de Kurz e, em última instância, também de Adorno) faz ressalvas à “lei da queda da taxa de lucro”. Entretanto, ele expõe as dificuldades intrínsecas ao sistema capitalista de se perpetuar em sua necessária e impelente expansão, numa taxa composta de crescimento. As consequências mais drásticas desse processo apontam tanto para a impossibilidade de manutenção do próprio capitalismo, bem como do modo de socialização a ele relacionado (HARVEY, 2012, p.184-185). TÜRCKE constata o caráter autodestrutivo e inconfesso dessa lógica social:

O mercado absoluto desencadeado é, viciosa e teoricamente falando, um gigantesco sintoma de abstinência. A sua compulsão para a expansão, para o “crescimento econômico”, é usualmente esclarecida apenas na dimensão econômica. [...] E sempre que o capital é investido, deve-se gerar mais daquilo que fora aplicado. A compulsão para o crescimento econômico é o motor do capitalismo, até aqui o seu estado econômico fundamental, que pode ser igualmente lido como uma realidade de privação e substituição. (TÜRCKE, 2010c, p.240)

Mas, talvez ainda seja necessário se demorar um pouco mais na “dimensão econômica” dessa lógica social.

De acordo com TÜRCKE (2010c, 199), “Assim como não se pode tratar substancialmente da sensação sem esclarecer sua relação com o sagrado, também não se pode tratar da mercadoria sem discutir o *status* do fetiche”, sendo que, para Marx, “uma sociedade produtora de mercadorias não tem nenhum direito de franzir o nariz diante de tais práticas [as práticas fetichistas, mágicas, de povos considerados atrasados do ponto de vista do colonizador europeu desde o início da modernidade], pois o que ela faz no fundo não é outra coisa” (TÜRCKE, 2010c, p.199). Mas, para Marx, imputar a adjetivação “fetichista” à sociedade moderna “totalmente esclarecida”, foi o modo irônico de demonstrar que tal sociedade guiava-se pelo automovimento cego do processo de valorização do valor, em que as

coisas produzidas pelos homens ganhavam vida, e os homens se transformavam em coisas. Essa análise continua atualíssima.

Entretanto, as origens do mercado na esfera do sagrado, e antes disso, sua gênese no sacrifício humano, interpretação que Türcke faz com maestria, permite que façamos análises de fenômenos que não eram visíveis no tempo de Marx. Diga-se: o encanto pelas marcas, o consumo desenfreado, a estruturação da psique que possibilita a consolidação de uma indústria cultural, as consequências para a subjetividade humana, etc. Desse modo, pode-se também notar uma insuficiência na teoria de Marx em relação ao fetiche da mercadoria (destacadamente por conta do contexto histórico), pois esse fetiche ter-se-ia tornado também “[...] culto da mercadoria da sociedade moderna” (TÜRCKE, 2010c, p.224) – característica mais aparente e imediata da sociedade produtora de mercadorias na atualidade.

As reflexões de Türcke ampliam o conceito de fetiche da mercadoria, de modo que nos oferece recursos teórico-interpretativos muito importantes para compreender questões atualíssimas. Porém, ele comete alguns excessos ao asseverar, às vezes de maneira categórica, que na troca mercantil nada mais seja importante além das projeções subjetivas que imputamos aos produtos materiais ou imateriais. Türcke vira de cabeça para baixo a crítica do valor-trabalho, como pode ser verificado em seu comentário sobre os metais preciosos (ouro e prata):

Não é apenas a durabilidade que os recomenda como equivalentes gerais, e não são de modo algum os altos custos em obtê-los e trabalhá-los que fazem seu alto valor de troca. Ao contrário: por causa de suas qualidades mágicas é que eles foram considerados dignos desses custos. Isso certamente é amargo para a doutrina marxista do trabalho, segundo a qual o “valor” de qualquer objeto se mede unicamente pela quantidade de trabalho que está contido nele – portanto, assim também o valor de qualquer pepita de ouro, prata ou bronze que começou a circular como medida de valor, quer dizer, como dinheiro na Ásia Menor. (TÜRCKE, 2010c, p.205)

Türcke chega a essas conclusões ao argumentar que o uso de metal ocorria por motivos notoriamente sagrados: “O ouro é supraculturalmente, talvez em todo lugar em que ele exista, compreendido como reflexo terrestre da luz do Sol e armazenador de sua força divina. O mesmo vale para a prata em relação à Lua” (TÜRCKE, 2010c, p.204-205). Infere-se que o encanto que possuímos até hoje pelos chamados metais preciosos seja herdado dessa projeção subjetiva relacionada ao sagrado. Entende-se que isso ainda ocorra em alguma medida.

Porém, o sal também possuía na antiguidade um encanto que o vinculava ao âmbito do sagrado, sendo também nomeado de “ouro branco”. A palavra salário deriva de sal, pois os

soldados romanos eram pagos com cotas de sal – certamente por questões práticas relacionadas às características do sal que o tornavam semelhantes às qualidades dos metais preciosos, como durabilidade e alto valor (o que permitia a circulação em quantidades pequenas), devido sua relativa escassez naquele contexto. Seu “valor de uso” era a conservação de alimentos, pois as carnes salgadas podem durar meses sem se corromper. Mas, o sal era também uma moeda corrente, pois a conservação de alimentos possuía uma grande demanda. No caso dos romanos, eles trocavam parte de seu soldo *salarium* pelos demais víveres, e para o suprimento de outras necessidades. Portanto, o sal possuía um “valor de troca” relativamente alto, valor esse que era também representado na esfera simbólica do sagrado. Os povos antigos possuíam explicações míticas para essa substância valiosa, e muito provavelmente consideravam o sal uma substância sacra.

Entretanto, com o avanço das forças produtivas, especialmente com a consolidação do capitalismo a partir do século XIX, a produção de sal começou a tornar-se mais e mais abundante, a ponto de hoje considerarmos o cloreto de sódio uma substância absolutamente trivial e de baixíssimo valor econômico. O sal hoje parece ser muito mais lembrado pelos males que causa à saúde, do que por qualquer característica simbólica. O desencanto da modernidade sobre o sal não se deu apenas ao decifrar sua constituição química, pois também, o modo de produção moderno transformou algo raro, em algo muitíssimo abundante. Esse desencantamento paulatino desfez a aura sagrada do sal, principalmente porque hoje se necessita de um *quantum* incalculavelmente menor de trabalho vivo para sua extração e processamento, quando comparado com aquele necessário na antiguidade. Se o sonho dos alquimistas em transformar uma substância abundante qualquer em ouro se tornasse realidade e, portanto, o ouro se tornasse uma substância abundante, seus últimos resquícios de encanto também virariam poeira – semelhante ao que aconteceu na passagem histórica do “ouro branco” para NaCl processado em escala industrial.

Vamos tentar entender as causas desse possível equívoco de Türcke, que afirma: “Não existe nenhuma lei do ‘valor’” (TÜRCKE, 2010c, p.221). A partir de seu objetivo de investigar a troca sagrada, Türcke projeta em Marx os mesmos interesses e, através dessa interpretação, busca indicar os equívocos da crítica à economia política. Segundo Türcke, Marx tomou a forma tardia da troca, a profana, como se fosse a forma primeva da mercadoria, ou seja, a troca “[...] como ação genuinamente profana – como uma equiparação sóbria de coisas naturais qualitativamente diferentes que, descontadas as suas primeiras tateantes tentativas, devem ter seguido desde o início um princípio claro: a comparação das quantidades de trabalho” (TÜRCKE, 2010c, p.215). Mas, há que se fazer as seguintes questões: será que

Marx (amparado em Smith e Ricardo) não buscou antes, apenas analisar a mercadoria e a “troca tardia” e expor justamente suas especificidades? Apesar das “falhas” projetivas, sem as quais a troca (profana, oriunda da sagrada) não existiria, o que faz com que exista uma proporcionalidade na troca de coisas de espécies diferentes? Estas perguntas são centrais na crítica à economia política de Marx. Sem buscar respondê-las, estamos mergulhados num “oceano” de incertezas na troca – especialmente em sua forma tardia, a profana.

Türcke (2010c, p.224) afirma: “A ‘lei do valor’ é insustentável”, e que, para Marx poder sustentar a teoria do valor trabalho, ele teria lançado mão de um postulado: “é necessário que haja uma troca justa” na venda da mercadoria força de trabalho (TÜRCKE, 2010c, p.216). Mas, o “postulado da justiça na troca” não é, de maneira alguma, o centro da “lei do valor” como afirma Türcke. O núcleo de tal lei é demonstrar uma tendência à proporcionalidade nas trocas mercantis, regulada pelo *quantum* de trabalho (vivo ou morto – pretérito, objetivado) socialmente necessário, e que este é condicionado (senão determinado) profundamente pelo estágio histórico de desenvolvimento das forças produtivas. De modo semelhante, Marx não busca contestar a lei da oferta e demanda, mas sim, qual a “substância” a regula em última instância – o trabalho humano historicamente contextualizado.

Na verdade, a “troca justa” em Marx é denunciada como ideologia, como engodo cego da socialização capitalista, e não é um postulado seu. Por exemplo, o “equivalente” pago pela venda da mercadoria força de trabalho é sempre menor – é daí que se extrai a mais-valia, o segredo da acumulação do capital. Ou seja, a “equivalência” pela força de trabalho é apenas formal. E, de fato, podemos afirmar que a lei do valor é insustentável, pois, talvez seja isso o que Marx tentou demonstrar apontando as contradições iminentes ao sistema capitalista.

Se permanecermos com a compreensão de que na troca profana, o que é determinante é a atribuição subjetiva, simbólica, de valor (à semelhança de sua gênese na troca sagrada), e que não há uma substância de valor (o trabalho humano) que condicione historicamente as trocas mercantis, não há mais como explicar o movimento da sociedade capitalista em seus fundamentos, e permanecemos presos ao fetiche da mercadoria. Ora, se tudo não passa de projeção subjetiva, bastaria aos EUA, por exemplo, simplesmente cancelar seu gigantesco e impagável déficit público²² por meio de decreto. Os capitalistas (as personificações dessa

²² De tempos em tempos, o Estado norte-americano precisa ampliar o teto de endividamento estatal para prosseguir com a rolagem de sua monumental dívida pública e, desse modo, perpetuar o modo de socialização. Também vale recordar que uma ruptura brusca da tessitura social tenderia à barbárie. O Estado foi historicamente absorvendo os custos da socialização capitalista na tentativa de solucionar seus “problemas de legitimação” (HABERMAS, 1994). A dívida pública de determinados Estados, ou o entesouramento da moeda mundial (o dólar americano) por parte de outros Estados, são expressões diversas do mesmo fenômeno. Kurz, em inúmeras oportunidades, interpreta esse fenômeno como a incapacidade objetiva de mobilizar trabalho vivo

abstração social) dariam pulos de alegria se esse tipo recorrente de problema do capital pudesse ser resolvido subjetivamente sem maiores consequências. Também, as crises capitalistas – a maior e mais recente delas ocorrida em 2008 – possuiriam (por meio dessa interpretação subjetivista que exclui a teoria do valor-trabalho) menos nexos causais do que a capacidade explicativa que fornece a oficialidade capitalista.

Se Marx busca as origens da troca mercadológica de forma especulativa (e ele certamente cometeu equívocos como qualquer intelectual) onde há escassez de registros e documentos históricos e, portanto, ele tenha lançado mão de determinados recursos narrativos, não quer dizer que ele desejou explicar a troca sagrada de forma reducionista segundo a teoria do valor-trabalho. Muito provavelmente Marx não quis outra coisa, senão analisar e compreender aquilo que Tūrcke chama de “troca profana”, a troca de bens e utensílios que se iniciou ao redor do sagrado; enfim, o mercado.

Para concluir esse debate em torno das interpretações de Tūrcke dirigidas à crítica de Marx, tentaremos sintetizá-lo com a tese central desse estudo: a de que a indústria cultural expresse os limites objetivos do capitalismo. Portanto:

- Em Tūrcke, a sociedade excitada (que é pautada pelos choques imagéticos) sobrepõe-se à troca profana, conforme a crítica do valor empreendida por Marx; pois, os elementos do choque imagético remetem à ordem da troca sagrada, e até mesmo a fundamentos antropológicos muito anteriores a essa: o sacrifício que as coletividades humanas utilizavam para aplacar o pavor diante das forças naturais. Resumidamente, para Tūrcke, a sociedade excitada desmentiria a teoria do valor-trabalho (e sua crítica), ou ao menos, revela-a como historicamente datada e limitada para as questões sociológicas mais amplas.

- De acordo com as interpretações que se fez nesse estudo, ao contrário, a “sociedade excitada” confirma a crítica ao valor-trabalho de Marx, na medida em que a colonização dos sentidos, e a “reesescalada da sensação” a essa relacionada – capitaneada pela indústria cultural –, pode ser interpretada como reflexo mediado das contradições objetivas do capitalismo, e os limites desse modo histórico de socialização.

(produtor de valor) de forma rentável, segundo o estágio atual de desenvolvimento das forças produtivas. É óbvio que em alguma medida se consegue isso, como a criação de espaço exposta por Harvey (2007; 2012), algo que se pode comprovar, *e.g.*, com as construções monumentais, de cidades inteiras, no oriente médio. As nações exportadoras de petróleo daquela região acumularam montanhas de ativos financeiros, em grande parte papéis da dívida pública americana que, entretanto, só podem ser roladas, trocadas por novas promissórias, já que o resgate massivo é algo impossível. No mercado financeiro, esses títulos (tidos como os mais confiáveis do mundo) são moeda corrente, de modo que se torna possível trocá-los, por meio de diversas manobras financeiras, pela mão de obra da Índia, Paquistão, Filipinas, etc., por conta da proximidade espacial e de seu baixo valor; por esses motivos, essa força de trabalho ainda dá um “bom caldo” na valorização do valor para a criação de verdadeiras ficções urbanas, semelhante aos processos especulativos de bolha discutidos no capítulo 2.

À análise fenomênica da troca sagrada que se percebe atualmente na esfera da circulação (no consumo, no encantamento das marcas e das mercadorias culturais, no caráter viciante dos produtos audiovisuais, etc.), permanece a estrutura do modo de produção capitalista e a forma social correspondente, onde o mercado é apenas o aspecto mais visível. Talvez o equívoco de Türcke tenha sido centrar suas análises no mercado (circulação de mercadorias) e negligenciar o seu fundamento, a produção de mercadorias, donde se originam as contradições e estão postos seus limites (ainda que mediados).

Türcke afirma (conforme apresentado no início dessa seção) que os abalos capitalistas vistos até o momento da publicação do livro “Sociedade excitada”, na Alemanha em 2002, teriam sido “[...] abalos que aconteceram no interior do sistema capitalista e não do próprio sistema” (TÜRCKE, 2010c, p.278), a despeito da gravidade dessas crises. Mas, após a maior crise da história do capitalismo, a crise imobiliária global de 2008, talvez Türcke possa ter uma interpretação diversa – isso não foi possível averiguar. Esse fator, entretanto, em nada altera a relevância de suas contribuições para esse estudo: especialmente o resgate da gênese da troca mercantil na esfera sagrada, onde o choque traumático e a reativa compulsão à repetição humana começaram a dar os primeiros passos da construção da cultura, de modo que as características atuais da troca profana remetem justamente à suas origens obscuras:

Apenas por meio do mercado é que os produtos são tanto profanados ao extremo como também batizados “na água gelada do cálculo egoísta” [Marx, “O Manifesto comunista”], quer dizer, providos de um sentido de vida e mundo que não conhece nenhuma plenitude que não a compra e a venda e com isso é capaz de realizar o artifício de fazer a profanidade e a sacralidade coincidirem até à indiferença. (TÜRCKE, 2010c, p. 224-225)

Esse adendo explicativo justifica-se pelo peso que as reflexões de Türcke têm nessa investigação, e pela centralidade das divergências aqui indicadas em relação às conclusões dessa pesquisa. Desse modo, ressalta-se a centralidade do diálogo com Türcke, porém sempre com uma salutar autonomia de pensamento, buscando-se evitar uma adesão ou afiliação teórica *a priori*. Entende-se que é desse modo que o conhecimento para a emancipação avança.

5.3. Prazer como prova de capacidade

No nono ato da peça de Bertolt Brecht “Vida de Galileu”, o personagem principal está às voltas com as censuras e ameaças da Sagrada Inquisição, por conta de suas descobertas empíricas que reforçavam a tese heliocêntrica. Diante das demandas vindas de toda a Europa para que Galileu voltasse a se manifestar a respeito de suas pesquisas astronômicas, Federzoni (operário oculista, colaborador de Galileu) o instiga: “Mas agora o senhor não pode mais se dar ao luxo de ficar quieto”. Ao que Galileu prontamente responde: “Eu também não posso me dar ao luxo de ser assado no fogo, como um presunto” (BRECHT, 1978, p.108-109). Vemos Galileu como alguém avesso ao autossacrifício, especialmente por se tratar de um sacrifício que se mostrava absolutamente inútil diante das circunstâncias.

Mas, a essa manifestação do personagem em afastar o desprazer diante da ameaça imposta, contrabalançada pelo “princípio de realidade”, observa-se também um Galileu hedonista. À chegada de um visitante – Ludovico, virtual genro de Galileu – ele pede uma garrafa de vinho siciliano para festejar. Galileu comenta: “Eu conheço o vinhedo, o declive é forte e pedregoso, a uva é quase azul. Eu gosto desse vinho”. E Galileu prossegue: “Veja como ele é cheio de sombras. Ele é quase doce, mas não passa do ‘quase’. [...] Eu dou valor às consolações da carne. Não tenho paciência com as almas covardes, que depois falam em fraqueza. Sustento que o prazer é uma prova de capacidade” (BRECHT, 1978, p.113).

Galileu valoriza as consolações da carne, na mesma medida em que repudia aqueles que lamentam, *a posteriori*, pela fraqueza por terem cedido a tais tentações – isso indica que ceder ao prazer implica algum risco. Assim, a atitude de Galileu se aproxima à postura que se percebe “Na linguagem dos poetas: ‘Aquilo que me apavora, a isso sou compelido’” (TÜRCKE, 2010a, p.161). Se ainda levarmos em conta que, na ambiguidade entre desprazer e prazer, “Nunca se poderá perceber exatamente o ponto em que a desconstrução de desprazer se reverte em benefício do prazer” (TURCKE, 2010a, p.210), faz todo o sentido a apreensão do prazer como “prova de capacidade” e não como uma dádiva.

Vimos que a compulsão à repetição atuando nas experiências desconfortáveis, como condição intrínseca do sistema nervoso em debelar excessos de excitação, é anterior à consolidação do princípio de prazer, que de acordo com Freud, seria sua “pré-história”, seu “período de preparação”. A partir da expressão “renúncia ao instinto” de Freud – originada na narrativa de “Totem e tabu”, depois que a culpa fora internalizada nos executores do parricídio – Türcke questiona: “será isso renúncia, quer dizer, abandono voluntário, resignado de seus próprios desejos e vontades?”. Seria muito mais uma “inversão ativa do instinto”,

onde, por meio da desconstrução do desprazer é que se edificou o prazer, de modo que a “identificação com o agressor” não necessita “[...] de nenhum patriarca e de nenhum triângulo edipiano, ela acontece já na própria compulsão à repetição – e convida a interpretar ‘o período pré-histórico’ do princípio de prazer no sentido de um ‘período de preparação’, como sua, por assim dizer, fase de latência” (TÜRCKE, 2010c, p.149-150).

Esboça-se aí uma crítica à teoria das pulsões que está fundada no princípio de prazer. Ou seja, a de que a direção dos fenômenos psíquicos obedeceria, em última instância, à descarga prazerosa, obstada apenas pelos desvios impostos pelo princípio de realidade. TÜRCKE afirma ser totalmente incompreensível a tese de Freud sobre a completa desativação do princípio de prazer quando a assimilação do pavor ocorre por meio da repetição. O princípio de prazer atuaria de forma oculta na preparação de si mesmo e das condições de sua possibilidade.

Desse modo, as interpretações de TÜRCKE, através da retomada da compulsão à repetição, permitem caracterizar historicamente as representações mentais – e não como uma constante da espécie humana, conforme aparece de forma sugestiva no arcabouço da psicanálise. Destaca-se esse aspecto de suas reflexões, pois o caráter anistórico e naturalista de certas concepções da teoria psicanalítica pode ser reinterpretado. Além do triângulo edipiano e do parricídio (como fator originário da cultura), TÜRCKE também propõe, *e.g.*, uma releitura para as representações masculinas, e questiona a centralidade dessas na psique humana, de modo a contextualizá-la historicamente com maior profundidade:

Sob circunstâncias patriarcais, em que a concepção de que seres masculinos tenham maior valor do que seres femininos e alcança até a educação de crianças pequenas, não pode faltar que crianças do sexo feminino interpretem o pênis como sinal daquela validade maior que lhes falta. Só que Freud havia compreendido a inveja do pênis como algo dado por natureza. O corpo feminino seria de fato o incompleto, o complexo de inferioridade feminino seria a consequência natural da desigualdade natural. As deficiências do corpo masculino, entretanto, a sua incapacidade de parir e amamentar e os daí resultantes sentimentos de inveja masculinos, que para as culturas matriarcais avançadas da Antiguidade eram fatores plenamente constitutivos da sociedade, em Freud em geral não são mencionados. (TÜRCKE, 2010a, p. 287)

Entretanto, é também na proposta de releitura da psicanálise que TÜRCKE comete alguns exageros, ao afirmar que a compulsão à repetição aparece sob censura em Freud, e de que a pulsão de morte seria sua “explicação”, sua cifra. TÜRCKE é demasiadamente categórico em algumas especulações a respeito dos motivos que levaram o pai da psicanálise a se aferrar às representações mentais com a finalidade de proteger a teoria das pulsões. O poder da

compulsão à repetição como criadora de cultura permanece oculto em Freud, pois, para Türcke, se assim não fosse feito “[...] todo o trabalho psicanalítico, centrado na sexualidade, baseado no conflito edipiano, seria abalado” (TÜRCKE, 2010c, p.154). Türcke sustenta que se Freud tivesse, já na “Interpretação dos sonhos”, levado a cabo o potencial de investigação da condensação e do deslocamento como escultores do pensamento e da cultura, a psicanálise tomaria um rumo completamente diverso. Ela teria se tornado, antropologia, teoria cultural e teoria do conhecimento – muito mais do que já é. De modo que, se assim tivesse ocorrido:

[...] Freud deveria ter se tornado filósofo e deixado de ser médico, para o que ele não se sentia preparado intelectualmente, e para o que também não se sentia disposto motivado pelos pacientes e por sua própria vontade; pois fato é que também materialmente vivia do tratamento analítico e não podia deixar de levar em consideração se essas tão amplas digressões no campo filosófico da teoria dos fundamentos de algum modo pudessem vir a favorecer o seu trabalho prático com neuróticos. Em suma, ele tinha bons motivos de nem querer saber tão exatamente até onde condensação e deslocamento de fato podem estender-se. A sua “mais profunda intravisão na essência da energia nervosa” exigia demais dele e ameaçava o tratamento por ele fundado. (TÜRCKE, 2010a, p.23-24)

Mesmo que de modo latente, Türcke parece considerar as representações anímicas como uma espécie de engodo de Freud (ainda que levado adiante inconscientemente) com o fim mesquinho de proteger a psicanálise – interpretação que se discorda nesse estudo por ser demasiadamente reducionista. Pois, mesmo que falte uma contextualização histórica que conceba, por exemplo, o triangulo edipiano de forma diversa a uma constante da alma humana (conforme sugerida na teoria psicanalítica), essa estrutura representativa não pode ser descartada de antemão, tanto para questões clínicas como para investigações de ordem coletiva da humanidade (históricas, sociológicas, culturais, antropológicas, etc.).

Após essa ressalva, retornemos à perspectiva de uma releitura da teoria psicanalítica, conforme sugere Türcke, num aspecto que nos parece bastante frutífero, e vai ao encontro da abordagem inicial dessa seção: do “prazer como prova de capacidade” (BRECHT, 1978, p.113). Türcke argumenta ser incorreta a interpretação de “[...] que primeiro um princípio de prazer livre de tutela estivesse em ação até que viesse a ser enquadrado por um princípio de realidade”, especialmente do ponto de vista psicogenético. Reconhece-se assim, o “princípio” de prazer pelo fato de não poder ser rastreado (a inexistência de um princípio, uma origem), cuja condição, desde o início, é de abstenção. “O princípio de prazer puro não tem, como o paraíso, nenhuma realidade histórica” (TÜRCKE, 2010c, p.150).

Desse modo, em Freud o prazer já existe antes que a procura por ele tenha se iniciado, sendo que, durante toda a vida essa procura consistiria no desejo do indivíduo em resgatar

esse prazer original. O princípio do prazer seria uma cifra para o paraíso do lactente, e a sua perda corresponderia ao princípio de realidade. Para Türcke, “O modelo teológico da história original bíblica cunhou o judeu Freud de tal modo que não conseguiu livrar-se dele em sua concepção sobre a história do desenvolvimento infantil” (TÜRCKE, 2010a, p.209). Assim, o princípio de prazer para Freud não seria “[...] apenas uma metáfora para a aspiração ao prazer, mas *principium* no sentido literal: início, origem, aquilo de que todo o mais deve ser compreendido. Dito teologicamente: no início era o prazer” (TÜRCKE, 2010a, p.211). Visto pela perspectiva individual, ontogenética, o lactente que se encontrava no estado puro do desfrute do desejo, vê irromper a “aflição da vida” (Freud, “Interpretação dos sonhos”), ou seja, o estouro da bolha paradisíaca pelo princípio de realidade. A crítica de Türcke é justamente a sobreposição dessa interpretação para o âmbito da espécie humana, da constituição filogenética da psique.

Destaca-se aqui um aspecto na obra de Türcke que poderíamos chamar de um conceito positivo de prazer, na medida em que ele traz à tona que a sensação prazerosa não é algo dado que se deva refutar ou deleitar – esboça-se um conceito negativo do “princípio de prazer”. O prazer de saborear não é algo pronto à espera de uma oportunidade; há que se aprender a saborear. O comportamento ativo, desse modo, não se encontra apenas no esforço em buscar tal oportunidade, removendo ou desviando-se das barreiras do princípio de realidade que obstam o prazer. Mas sim, no comportamento ativo da construção do próprio aparato sensorial, cujas bases não são apenas biológicas, mas também históricas, de acordo com as reflexões de Türcke. O princípio de prazer deixa de ser apenas a busca pelas delícias perdidas no jardim do Éden (concepção, ainda que tácita, bastante arraigada na cultura ocidental) e toma contornos de construção historicamente mediada.

O assim chamado princípio de realidade, porém, é a realidade *do princípio de prazer*, pois a realidade do instinto é a percepção de resistência pelos sentidos, o sentir-se obrigado a superá-la, torná-la ineficaz, contorná-la, em outras palavras, sentir-se obrigado a tornar-se inteligente. E a superação do pavor através de sua repetição é a realização da inteligência que fez o bicho homem tornar-se *Homo sapiens*. A compulsão traumática à repetição já pertence à realidade do princípio de prazer, assim como, ao contrário, a fruição positiva do prazer é uma espécie de posto mais avançado do princípio de realidade: o ato bem sucedido de desviar ou manter afastado o desprazer. (TÜRCKE, 2010c, p. 150-151)

O princípio de prazer atua de forma oculta na preparação de si mesmo e das condições de sua possibilidade. Essa constatação é plena de potencialidades para as questões educacionais, especialmente se levarmos em conta a importância de criar elementos de

resistência contra um processo cego de dominação social que permeia toda nossa constituição subjetiva. Ora, não é apenas na apreensão do princípio de prazer em Freud que esse aparece como *principium*. Conforme comentado anteriormente, essa é uma concepção cultural geral. E se considerarmos seriamente as consequências da “sociedade excitada” para a lógica da indústria cultural, veremos a relevância de toda uma miríade de estímulos que se enquadram no registro do pré-prazer, numa dinâmica viciante.

Mas, como poderíamos caracterizar o pré-prazer? Àquelas satisfações substitutivas – que a humanidade busca desde tempos imemoriais quando se obsta a descarga prazerosa objetual – ocorre um contentamento nas condições em que o prazer ainda não se efetivou, mas já se mostra em seus estados iniciais. TÜRCKE vincula esse processo com a expressão corrente “virtual”:

Virtual significa “a força ou a possibilidade para o existente”. O que é possível não corresponde ainda ao real, mas também não é um nada. As possibilidades existem, já têm um grau de realidade consciente. Visto dessa forma, o pré-prazer é uma forma original de realidade virtual. Se ele aparece como prelúdio do prazer ou como seu substituto, de forma alguma se pode notar isso no caso concreto, uma vez que os limites entre ambos se tornam fluidos. (TÜRCKE, 2010c, p.288)

Para TÜRCKE, o pré-prazer é uma produção cultural. A aparelhagem midiática, na qual estamos diuturnamente ligados, prepara o caminho para o prazer e ao mesmo tempo frustra constantemente a sua efetivação. O que se instala é a forma clássica de um estado de abstinência. “Os substitutos se transformam na própria coisa: em fetiches, em substâncias que viciam”. Eles são ingeridos para evitar justamente o desprazer que se instala quando eles não mais estão disponíveis, de modo que oferecem muito mais desconstrução do desprazer, do que a edificação do prazer. “Seu gozo é muito mais pré-prazer do que prazer”, onde os choques audiovisuais se ocupam de forma sistemática para esse retrocesso. O prazer, então, é expropriado enquanto aquisição cultural, por meio da superexcitação objetivamente produzida – é a própria “insolvência do princípio de prazer”. Por meio dessa lógica social perversa, é possível “[...] reconhecer o quão fina é a camada de verniz do prazer erigida sobre a base do pré-prazer quando eles a aniquilam. E então se faz presente o ‘retorno ao fundamento’. O ‘tempo anterior ao princípio do prazer’ inicia-se na condição de seu tempo posterior” (TÜRCKE, 2010c, p.292-293). Também, se TÜRCKE afirma que o pré-prazer é uma espécie de realidade virtual, ele também pondera que “[...] não é necessária grande perspicácia para se reconhecer, no que hoje em dia se denomina abertamente *virtual reality*, uma maquinaria pré-

prazerosa e tecnologicamente avançada e que possui todos os sinais de independentização na condição de substituto do prazer” (TÜRCKE, 2010c, p.289).

Destaca-se que o que foi exposto sobre pré-prazer e a produção cultural, já fora contemplado por Horkheimer e Adorno na conceituação da indústria cultural. Ela não cessa de lograr as promessas feitas a seus consumidores. A “promissória” sobre o prazer prorrogase indefinidamente de modo que, “maldosamente, a promessa a que afinal se reduz o espetáculo significa que jamais chegaremos à coisa mesma, que o convidado deve se contentar com a leitura do cardápio”. Ao contrário da sublimação estética proporcionada pela obra de arte – ou seja, a da satisfação como uma promessa rompida (um ponto de fuga utópico) –, a indústria cultural não sublima, mas reprime: “Expondo repetidamente o objeto do desejo, o busto no suéter e o torso nu do herói desportivo, ela apenas excita o prazer preliminar não sublimado que o hábito da renúncia há muito mutilou e reduziu ao masoquismo”. A indústria cultural, em toda situação erótica, além de aludir e excitar (o registro do pré-prazer), traz também “[...] a indicação precisa de que jamais se deve chegar a esse ponto” (HORKHEIMER; ADORNO, 1991, p.130-131). Na sociedade atual, a reprodução imagética possui tão grande verossimilhança “[...] que tende a ser identificada como *a* própria realidade. Em termos psicossociais, pode-se afirmar que o pré-prazer estimulado pelo consumo dos produtos da indústria cultural contemporânea não é mais considerado como sucedâneo do prazer, mas sim *o* próprio” (ZUIN, 2012, p.128, grifos do autor).

Porém, ainda que as afirmações de Horkheimer e Adorno façam sentido atualmente, elas soam como anacrônicas quando consideramos a exposição completa (e até mesmo a satisfação plena) oferecida pela indústria pornográfica e o mercado sexual em geral. Muito além do “torso nu” do herói ou da heroína, o que eles oferecem é a descarga prazerosa, é chegar manifestamente “ao ponto” – a efetivação do gozo *sans phrase*. Poder-se-ia argumentar que se trata da realização bem-sucedida da sexualidade genital adulta, um índice incontestado da felicidade humana (conforme já se discutiu nesse capítulo). Isso também converge com a preconização do “livre intercuro sexual” almejada por Freud diante da rigidez moral da sociedade burguesa de então, na confiança de que pudesse, no futuro, amenizar (e até mesmo solucionar) as patologias da alma humana.

Mas, algumas considerações precisam ser apresentadas. A primeira delas é relativa à construção histórica da sexualidade humana. No reino animal ela é pura “descontração hormonal”. Ela passa a ser definitivamente humana na medida em que o objeto da descontração hormonal torna-se, através de uma compulsão à repetição, “[...] mais do que é. Somente esse ‘mais’ faz com que o bem-estar físico na descontração hormonal passe para a

vivência de felicidade. E essa passagem é um passo decisivo para a profanação do Eros” (TÜRCKE, 2010a, p.200). Vimos também que a técnica do êxtase sexual, e sua abstinência, têm suas origens no ritual sacrificial, como maneira compulsiva repetitiva de aplacar o próprio desconforto psíquico, o transbordamento de estímulos, ocasionado pelo sacrifício – o princípio de prazer construiu-se como posto avançado do princípio de realidade, na tentativa de desmobilizar o desprazer, a dor, de forma compulsiva repetitiva.

A segunda consideração é em relação à atualidade das afirmações de Horkheimer e Adorno, de que a indústria cultural não sublima, mas reprime. Mas como isso seria possível diante do exemplo da indústria cultural do sexo? É que a indústria cultural fornece as formas prontas para o prazer, mesmo que seja em última instância, uma mercadoria “cultural” que efetive o gozo na forma da sexualidade genital adulta. Desse modo, continua-se a exercer o prazer (a atividade) de forma passiva. A indústria cultural oferece o prazer no registro de um “princípio” anterior a tudo (conforme a crítica de Türcke dirigida a Freud), que se aproxima de concepções teológicas de um paraíso perdido. A passividade do exercício do prazer se dá nas condições em que a atividade do indivíduo reduz-se à remoção dos desvios para se atingir a meta do prazer. O deleite em si, é posto como um puro abandonar-se, largar-se no *principium*, no fundamento do prazer que fora outrora, por algum motivo, afastado. A indústria cultural não titubeia em preencher esse vácuo. Ela promete justamente o engodo de um paraíso, semelhante ao “paraíso do lactente”, quando o prazer seguiria seu decurso sem as interrupções de um princípio de realidade. Se a “bolha paradisíaca” do princípio de prazer (que nunca existiu de fato) fora rompida pela imposição de um princípio de realidade, o ofício da indústria cultural é justamente prometer a restauração dessa bolha – que obviamente não se cumpre, pois nunca existiu.

Ao constatar que o pré-prazer estimulado pelo consumo dos produtos da indústria cultural “[...] não é mais considerado como sucedâneo do prazer, mas sim o próprio” (ZUIN, 2012, p.128, grifos do autor), talvez também se possa afirmar que a indústria cultural transforma as práticas prazerosas, o prazer, no pré-prazer – na medida em que o dessedimenta, o fragmenta em percepções intensas, porém efêmeras. Se o prazer é algo que fora construído historicamente na filogênese da psique, a dinâmica de choques da indústria cultural o faz aproximar de suas origens, quando ainda não era possível a fruição positiva do prazer, mas apenas o gesto compulsivo repetitivo na tentativa de afastar o excesso de estímulos, diminuir a tensão – mesmo se considerarmos seu índice máximo: a sexualidade genital adulta.

Desse modo, ainda que se trate de uma descarga prazerosa da genitalidade adulta, o que a indústria cultural fomenta é o caráter de excitação efêmera, que não produz experiências

duradouras e que, portanto, se ajustem ao registro do pré-prazer – ou seja, que não passe da leitura do cardápio. O mais provável é que se instale uma dinâmica de vício, onde os fragmentos da totalidade do prazer são os substitutos do prazer:

O tipo de concentração fetichista, que é praticada nas drogas concentradas, também pode ser transferido para o consumo de amendoins, *hobbies*, qualquer outro meio de obter prazer ou quaisquer outras formas de comportamento. E isso tem tudo a ver com a lógica de desenvolvimento do vício, quando seu padrão básico varia de múltiplas formas e se torna irreconhecível. O vício de comer cada vez mais, o vício de emagrecer, o vício de jogar, de trabalhar, de fazer sexo, de amar, são, há tempos, objetos de pesquisas científicas correntes. (TÜRCKE, 2010c, p.251)

Utilizou-se do exemplo extremo da indústria do sexo, pois em alguma medida ela poderia desmentir a atualidade do conceito de indústria cultural. É bom frisar que, o que se argumentou acima sobre a sexualidade genital adulta não tem absolutamente nenhuma preconização higiênica ou moral. Foi apenas um exemplo para desconstruir o caráter autoevidente do chamado “princípio de prazer”, caráter esse que está fundado nas bases da sexualidade e seus conflitos como centro da psique humana. Porém, a sexualidade humana é algo construído historicamente – tanto da perspectiva da ontogênese como, especialmente, da filogênese – que em seus princípios se construiu sob a pressão do choque e do transbordamento de excitações, que foram gradativamente sendo amainadas sob uma compulsão traumática à repetição. Assevera-se, portanto, que a construção do prazer se efetiva como uma “prova de capacidade” (BRECHT, 1978, p.113) e não como uma dádiva.

Se considerarmos que o sensorio humano não é uma constante, da mesma forma como não há um período histórico onde o princípio de prazer reinou absoluto, e de que se necessitou de um longo processo de “desescalada da sensação” para que nos encontrássemos numa situação cultural bem temperada, o que se vê atualmente é um processo de regressão ou de “reescalada da sensação” a desmobilizar objetivamente essa conquista cultural – o sensorio humano. O que está em jogo é nossa própria percepção, nossa capacidade de concentração e atenção, capacidade de adiamento e absorção de frustração, ou seja, condições mínimas sem as quais a aquisição de habilidades, como a leitura, fica patentemente ameaçada. O que dizer então das dificuldades de um projeto de educação para a emancipação fundado na formação cultural (*Bildung*)?

De acordo com as interpretações de Adorno (que se discutiu no início desse capítulo), a *Bildung* corresponderia a “[...] uma individualidade livre, radicada na sua autoconsciência na qual perdura o não-presente e baseada na necessária sublimação dos impulsos, visando uma convivência social não-patológica” (ZUIN, 1998, p.107). Desse modo, a formação

cultural funda-se num desenvolvimento psíquico que seja construído segundo os critérios da sublimação, em detrimento do simples recalque e da repressão pulsional. Vimos acima também, que as características do prazer instigadas pela indústria cultural o limitam ao registro do pré-prazer, seja hipostasiando as excitações prévias do prazer, ou ao assemelhar a descarga prazerosa à vivência das excitações que a preparam (o pré-prazer). Portanto, a dificuldade de efetivação da formação reside no caráter imediatista da sociedade, que não apenas cria obstáculos para a realização de experiências duradouras, mas torna a lógica da excitação efêmera uma norma social. Entretanto, uma cultura que apenas vive os aspectos da presença imediata coloca em risco o próprio espaço mental – “o último ‘espaço de ação da reposição retrospectiva’, que alguma vez se abriu na história da natureza. Sem reposição retrospectiva não haveria paciência, dedicação, previsão ou precaução” (TÜRCKE, 2010a, p.320), fundamentais para as aquisições culturais mais básicas.

Se a educação formal em massa se consolidou como parte das necessidades da produção de mercadorias, sua desagregação atual pode também corresponder às necessidades e condições atuais do capitalismo. Nomeadamente, na perspectiva do projeto de Estado mínimo neoliberal, onde a educação pública é um dos setores mais afetados pelo desmanche dos serviços sociais. Oliveira (1988) sustenta que o fundo público que constitui esses serviços sociais (dentre os quais a educação formal) é uma espécie de “salário indireto”. A redução desses serviços através das reformas neoliberais foi uma forma de rebaixar o valor da mercadoria força de trabalho, e permitir a retomada do processo de acumulação do capital que se encontrava estagnado nas economias centrais do capitalismo desde meados dos anos 1970. Essa foi uma fórmula eficiente aplicada para “motivar” os trabalhadores a vender a mercadoria força de trabalho o mais rápido possível (consequentemente, ao menor valor), já que o amparo dos serviços básicos do *welfare state* era cortado a olhos vistos.

Poder-se-ia questionar que isso seria contraprodutivo para o próprio capitalismo, pois, se a educação formal em massa foi um pilar do processo de expansão do capital, o seu desmanche e a perda de qualidade correspondente, afetaria o próprio processo de acumulação. Entretanto, isso pode corresponder ao estágio atual da produção de mercadorias (das últimas quatro décadas) e seu caráter de crise permanente, em que o capitalismo tem enormes dificuldades de mobilizar capital de forma sustentavelmente rentável (ocupando-se do trabalho vivo), diante do estágio atual de desenvolvimento das forças produtivas. Em outras palavras (utilizando-se de uma recorrente formulação de Kurz), seria a própria obsolescência do trabalho vivo para o estágio atual da acumulação capitalista – isso se comprova, ao menos, na

incapacidade da produção de mercadorias em sustentar concomitantemente um processo civilizador condizente à dignidade humana.

Mas, conforme foi apresentado nesse capítulo, o caráter de adequação da formação corrompida (*Halbbildung*) era já um índice nos tempos de saúde plena do capitalismo do segundo pós-guerra, conforme constatou Adorno (2010). Num cenário social em que o tempo de trabalho e o tempo livre parecem um *continuum* – tanto pelas exigências atuais do trabalho, como pela objetividade do aparato microeletrônico que fundamenta as duas esferas – a semiformação se afirma como um código de inserção social.

Na parte inicial desse capítulo expôs-se o incômodo quando constatamos nosso próprio caráter de semiformação, através das reflexões propostas por Adorno, em que “O entendido e experimentado medianamente – semientendido e semiexperimentado – não constitui o grau elementar da formação, e sim seu inimigo mortal” (ADORNO, 2010, p.29). Sentimo-nos assim, desautorizados a debater sobre formação cultural. Na qualidade de semiformados restaria ainda alguma possibilidade? – quando muito, poderíamos apenas lamentar.

Retomando-se a conceituação de indústria cultural, “[...] o que se instala como ‘cultural’ remete à sociedade copiando a si própria, perenizando-a ao orientar-se pela interpretação retroativa da sociedade já feita” (MAAR, 2003, p.468), cuja tautologia refere-se à semiformação como caráter subjetivo das reificações determinadas pelo fetiche da mercadoria. Mas essa dinâmica repetitiva firma-se, sobretudo, nas gratificações subjetivas ante a condição mutilada do indivíduo. “Os homens dão seu assentimento à cultura de massas porque sabem que aqui aprenderão os hábitos (‘mores’) de que precisam na vida monopolizada como passaporte [...] Por isto [...] a cultura de massas é tão irresistível.” (ADORNO, 1984, p. 331 apud MAAR, 2003, p.465). Assim, a indústria cultural, como suposta expressão coletiva espontânea, e a semiformação, como manifestação singular do espírito, refletem a reificação social em sua marcha persistente, onde: “A maldição do progresso irrefreável é a irrefreável regressão” (HORKHEIMER; ADORNO, 1991, p. 46).

Se as discussões desse estudo apontam para uma tendência destrutiva do sujeito, cujo caldo cultural engendra comportamentos compulsivos repetitivos, as contribuições de Türcke indicam algumas possibilidades de emancipação. A compulsão traumática à repetição é apontada também como elemento fundador da cultura, cujo fenômeno expressa a tentativa do sensorio humano de aplacar o pavoroso. A compulsão à repetição ganha assim contornos de fundamento realizador da cultura. O sujeito repete o pavoroso como forma de “vacinar-se”

daquilo que o apavora. Essa falácia fisiológica esta na base das construções culturais mais sublimes.

Assim, ao remetermo-nos à experiência corrompida na semiformação, por que não utilizar-se da própria semiformação, a que estamos inexoravelmente imersos, na consecução de um projeto de formação, produzindo-se experiências a partir da *Halbbildung* como antídoto de seus próprios efeitos deletérios? Parece ser este o caminho indicado por Adorno:

De qualquer maneira, quando o espírito não realiza o socialmente justo, a não ser que se dissolva em uma identidade indiferenciada com a sociedade, estamos sob o domínio do anacronismo: agarrar-se com firmeza à formação depois que a sociedade já a privou de base. Contudo, a única possibilidade de sobrevivência que resta à cultura é a autorreflexão crítica sobre a semiformação, em que necessariamente se converteu. (ADORNO, 2010, p.39)

A proposta de Adorno é a autorreflexão sobre a cultura, hoje convertida em semiformação, depois que a sociedade privou de base a *Bildung*, tornada anacrônica. O exemplo dado na parte inicial desse capítulo, sobre uma experiência de “introdução” à música erudita através das experiências infantis de telespectador de desenhos animados, é um índice de como pode ser empreendida uma tentativa de superação da semiformação a partir de suas próprias condições.

Vimos também que o caráter psicossocial do vício, engendrado pelas condições técnicas e estéticas da indústria cultural, coloca todos nós como viciados, de modo que, “[...] quem reflete sobre isso é também parte do problema” (TÜRCKE, 2010c, p.293). Diante desse quadro, TÜRCKE (2010c, p.302) propõe o uso da “alavanca para o freio de emergência” da história, expressão que ele retoma de Benjamin, cuja metáfora buscava opor-se à “locomotiva revolucionária da história” do marxismo. O freio de emergência, que no tempo de Benjamin realizar-se-ia pela arte (de vanguarda) de forma espetacular, transforma-se de maneira elementar na atualidade, “[...] em pequenas ações de legítima defesa cotidianas” (TÜRCKE, 2010c, p.305), de modo que essa legítima defesa “[...] se coloca, tenha-se consciência ou não, em aliança com a arte de vanguarda e a revela como um passado que não se esvaneceu” (TÜRCKE, 2010c, p.306). Nessas condições, “[...] tudo aquilo que ainda pode receber o nome de arte atua como freio de emergência contra tal força de gravidade” (TÜRCKE, 2010c, p.306).

Choque imagético poderia ser definido como: “a forma brusca como as imagens penetram na aparência”. Porém, é como se essa forma brusca gritasse pelos conteúdos que lhe sejam adequados (TÜRCKE, 2010c, p.306). No regime incessante de estímulos da distração

concentrada, retardar a sequência de imagens por meio de retenções do, e no sensorio humano, é a condição inicial para a formação de memória e experiência. De certo modo, era isso que a arte de vanguarda tencionava quando promoveu experiências estéticas fora dos padrões da fruição artística, já consolidados. A intenção era romper com o embotamento dos sentidos. Isso não significava uma recusa ao prazer em geral “[...] mas sim do prazer ‘falso’, do prazer desgastado e degradado a mero estímulo” (TÜRCKE, 2010c, p.304). Quando se consegue produzir experiência nesses moldes, “[...] então se injeta no choque imagético como que um interruptor, de tal modo que ele se contorce na forma de um choque reflexivo”, ou seja, de um voltar a si, da reelaboração do choque, de buscar a vinculação dos excessos de excitação. “Quando isso dá certo, o choque imagético é forçado a se separar da quase natural força de gravidade do meio de comunicação” (TÜRCKE, 2010c, p.307).

Ao analisar os protestos performáticos, de caráter simbólico, de movimentos ambientais e de lutas sociais (como o Greenpeace e o italiano Tutte Bianche, respectivamente), TÜRCKE argumenta sobre o potencial de emancipação de seus choques imagéticos. Tais choques não teriam pretensões artísticas como a arte de vanguarda. Mas, de modo semelhante a ela, conseguiriam atuar, no caráter de sínteses sensoriais que são, e na situação social complexa à qual se referem, “[...] de forma tal que o choque imagético imediato se contorce num choque de reflexão; de imagens eles se transformam em imagens-pensamento” (TÜRCKE, 2010c, p.316). A expressão benjaminiana “imagens-pensamento”, remete justamente para o choque imagético que vai além de si e produz memória e experiência. Porém, tal qual a arte de vanguarda, o efeito prolongado e aprofundado do choque imagético não é algo autoevidente, “[...] pois isso depende de seu contexto” (TÜRCKE, 2010c, p.307-308).

A força de gravidade dos choques imagéticos, e toda a dinâmica socialmente objetivada que a corresponde, não deixa escapar nenhum dos membros dessa sociedade. O aparato imagético que nos vicia faz parte de nosso cotidiano. Refletir sobre essa condição já é, portanto, um autovacinar-se, utilizar-se do choque contra o próprio choque. Mas, não haveria formas mais efetivas de se buscar alternativas emancipatórias? TÜRCKE argumenta que a alavanca de emergência freia de fato, “[...] mas meramente fornece significado à revolução redentora, e isso não por meio de um destaque espetacular, mas sim através de um movimento que é tanto ação quanto interrupção; age tão bruscamente quanto se contorce em si próprio” (TÜRCKE, 2010c, p.318).

Por ocasião do lançamento do livro “Sociedade excitada: filosofia da sensação” no Brasil em 2010, TÜRCKE concedeu uma entrevista em que traz alguns elementos do que

possam ser as “[...] pequenas ações de legítima defesa cotidianas” (TÜRCKE, 2010c, p.305). Quando Türcke faz menção à metáfora do “freio de emergência”, e do que isso significa hoje, ele afirma que essas frentes de resistência devem estar presentes em todos os campos sociais: na educação, no meio ambiente, na política, na arte, etc. Para Türcke, esse frear pode ser entendido ou praticado: “Isto tem muito a ver com encaminhar processos de retardamento ou consistir em criar ilhas de sossego, de silêncio e de concentração que podem começar no quarto da criança, hoje impregnado de apelo visual e de parafernalias de toda ordem” (TÜRCKE, 2010b, p.7). Esse seria um contraponto de resistência ao regime da distração concentrada. Quando questionado sobre qual efeito teria esse apelo particular, Türcke afirma: “É possível isto, basta que cada um dê início a esse movimento. E não basta lamentar o processo global. Claro que eu também lamento, mas de nada adianta apenas se queixar e deixar as coisas como estão” (TÜRCKE, 2010b, p.7). E, apesar de Türcke ser extremamente crítico em relação aos rumos que a sociedade pautada pelos choques imagéticos possa alcançar, ele conclui: “No entanto, não sou profeta, e a história continua em aberto. As contraforças que o processo social vigente desencadeia são imprevisíveis, mas também um arsenal de esperança em tempos que não instigam um grande otimismo” (TÜRCKE, 2010b, p.7).

No âmbito mais estrito da educação há reflexões que convergem com a argumentação aqui apresentada. Em estudo recente sobre a relação entre professores e alunos, presente na internet, Zuin sustenta que “[...] a imagem do professor ainda permanece como objeto de projeção de sentimentos ambivalentes dos alunos que o escolhem para demonstrar afeto e/ou ódio nas comunidades virtuais e, portanto, como elemento catalisador de energia psíquica” (ZUIN, 2012, p.173). Denota-se, desse modo, a importância das representações mentais e as identificações a elas vinculadas no processo educacional-formativo – conforme se argumentou acima a respeito das representações psíquicas na estrutura teórica da psicanálise. De modo paradoxal, é imprescindível o uso da mediação virtual, na sociedade da revolução microeletrônica, para que ocorra a recuperação do contato corporal do espírito (a psique) com as ideias (os conceitos). Para Zuin, o professor não pode furtar-se desse paradoxo, em parceria com os alunos. Se esse enfrentamento acontecesse, haveria uma chance para que os corpos de professores e alunos “[...] fossem virtualmente ressignificados não na perspectiva máquina-instrumental hegemônica, mas sim no sentido de se transformarem em esteios, portos seguros para o desenvolvimento do processo formativo de ambos” (ZUIN, 2012, p.136).

Os professores, na condição de verdadeiros freios de emergência, precisam contribuir para que seus alunos possam desacelerar a concentração ao utilizarem as mesmas tecnologias que hoje são empregadas majoritariamente para consolidar a supremacia da distração concentrada. É dessa forma que os professores, por meio das mediações das tecnologias virtuais, auxiliam o processo no qual o espírito dos alunos volta a ter um contato corporal com as próprias ideias, os mesmos alunos que dominam os segredos do espaço virtual. (ZUIN, 2012, 246-247)

A dessedimentação provocada pela sociedade da revolução microeletrônica, não é, entretanto, um processo unidimensional, “[...] como o foi a sedimentação da compulsão à repetição traumática até os rituais e instituições da cultura. E ela não é destino. Desde o início ela suscitou forças contrárias”. Esse “contrafogo”, esse “freio de emergência”, ainda que sejam indícios fracos, são também plenos de esperança, como:

[...] os projetos de efeito prolongado de organizações de assistência, críticos quanto à globalização; a duradoura insubordinação de professores contra a continuidade da distração concentrada na organização educacional; ou, iniciativas da sociedade civil para a coletiva detenção para recuperação mental por meio de visitas a exposições e de experiências de leitura. Eles demonstram que dessedimentação pode suscitar ressedimentação. A detenção para a recuperação mental pode ser exercida e, de fato, na época da sua ameaça, pode tornar-se virtude de um modo nunca visto. (TÜRCKE, 2010a, p.320-321)

Criar espaços de resistência contra a barbárie, no processo de dominação social, pode significar uma vacina autoproduzida tendo-se como base uma concepção de prazer que seja historicamente construída, vinculada a experiências e sensações que sejam mais duradouras, que refute o prazer como *principium* ou como dádiva, e que busque sua compreensão na experiência prazerosa como “prova de capacidade”. A partir desse entendimento talvez seja possível parar o processo de dessedimentação da psique em curso, e fomentar a recuperação mental, pois, nem mesmo o prazer se constituiu humanamente sem que houvesse uma prática semelhante a uma ascese, em que os homens passaram a tomar o rumo de seu próprio destino.

Junto com uma negação determinada (conforme propõe Adorno), especialmente onde a sociedade não realiza suas promessas de felicidade, num cenário em que os elementos de nossa formação corrompida poderiam ser utilizados como vacina contra a semiformação e a barbárie, o aprender a saborear, a construção ativa do princípio de prazer, é de fundamental importância para a busca pela emancipação.

Poder-se-ia questionar que a objetividade da sociedade e seu caráter persistente de dominação do homem pelo homem, é uma estrutura que impossibilitaria um projeto nos moldes das propostas apresentadas acima. Ou, de que se considerou o peso da subjetividade

humana, para a transformação das relações sociais objetivadas, com demasiado otimismo e, até mesmo, com certa ingenuidade. Na seção anterior não foi justamente uma crítica semelhante que se fez às interpretações de Türrcke, de que ele teria desconsiderado excessivamente a crítica à economia política e, assim, perdido de vista as relações causais do movimento capitalista em seu fundamento?

Reafirma-se nesse ponto, o peso das relações sociais objetivas no condicionamento subjetivo dos indivíduos que a compõem. E que a chamada indústria cultural, expressa (de forma mediada) os limites objetivos da produção de mercadorias, quando essa avança gradativamente na produção cultural e simbólica da sociedade, à medida em que diversos setores vão sendo paulatinamente saturados e esgotados, para o contínuo e inexorável processo de acumulação capitalista. Isso não quer dizer que nada resta a fazer senão lamentar, em concordância com as interpretações de Türrcke (2010b).

Ao discutir sobre o caráter ideológico do sujeito no capitalismo tardio, ou seja, nos momentos em que ele coincide com a objetividade repressiva da sociedade, e naqueles em que realmente há espaço para o exercício de sua espontaneidade, Adorno afirma:

[...] em sua conformação vigente, o sujeito é ambas as coisas: de um lado, ideologia, justamente porque ele não é decisivo e simplesmente porque se sentir como sujeito nessa sociedade já é algo ilusório; de outro, contudo, é o potencial, o único potencial por meio do qual essa sociedade pode se transformar, em que se acumula não só toda a negatividade do sistema, como também tudo o que aponta para além deste em sua forma vigente. Afirmei que, apesar disso, devemos nos ater ao primado da objetividade; contudo é preciso acrescentar que o conhecimento da reificação da sociedade não deve, por sua vez, ser reificado a ponto de impedir pensamentos que se subtraíam ao encanto da reificação – caso contrário incidimos em um pensamento mecânico. (ADORNO, 2008, p.342).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise que se buscou fazer nesse estudo iniciou-se com algumas considerações críticas dirigidas ao conceito de indústria cultural e a certas posições teóricas de seus autores, Horkheimer e Adorno, de modo que foi possível definir melhor o conceito, negativamente, através da leitura dessas críticas.

A crítica de Puterman (1994), ainda que sem a profundidade necessária para o estabelecimento de um debate profícuo, nos auxilia a esboçar a compreensão do conceito na atualidade – de modo paradoxal, justamente por seu caráter ideológico. Puterman apreende o conceito de indústria cultural como se fosse uma espécie de lamento saudosista por parte dos eruditos frankfurtianos, ao interpretar que esse lamento dirigia-se à reprodução e distribuição em massa dos bens culturais, e ao fim da fruição estética nos moldes da época em que a arte possuía uma aura. Ao expor as vantagens da cultura produzida e distribuída em larga escala, Puterman sequer se aproxima daquilo que é decisivo ao conceito: de que, na indústria cultural, a produção da cultura é determinada pela forma-mercadoria.

Em Eco (2006) e Martín-Barbero (2009), se observa uma apreensão consistente do conceito de indústria cultural, bem como da produção teórica da chamada escola de Frankfurt (principalmente em Martín-Barbero). Entretanto, suas críticas ao conceito de indústria cultural assemelham-se àquelas de Puterman ao atribuir um “aristocratismo cultural” aos autores do conceito. Suas conclusões, ainda que sinteticamente, passam a percepção de que o interesse de Adorno e Horkheimer era meramente estético. O exercício de buscar compreender esse ponto de vista nos auxilia a demarcar o que é fundamental no conceito: a sociedade e os sujeitos nela envolvidos; e a persistência da barbárie na sociedade plenamente “esclarecida”. O conceito de indústria cultural não atribui um caráter autônomo à cultura, hipostasiando-a, apartando-a da totalidade das relações sociais – como parece ser a interpretação tácita do conceito feita por Eco e Martín-Barbero.

A crítica de Saviani (2005), de que a escola de Frankfurt abandonara a práxis marxista (o que em parte é verdade), ajuda-nos a compreender os motivos conjunturais históricos que levaram a teoria crítica da sociedade a buscar elementos interpretativos no âmbito da produção e fruição cultural. A cultura que era relegada a segundo plano pela ortodoxia marxista (como superestrutura da sociedade), ganha relevo justamente no contexto da barbárie do fascismo europeu. Os instrumentos de interpretação causal centrados na objetividade da sociedade (sua estrutura), as leis econômicas e as contradições do sistema capitalista, não eram mais capazes de oferecer explicações para a barbárie em curso. Nomeadamente, a

adesão das fileiras do proletariado ao nacional-socialismo; justamente aquele que deveria ser o sujeito histórico para a superação da condição de minoridade moderna. Compreender o sujeito, e sua dinâmica psíquica através da produção simbólica e cultural, passa a ser de suma importância para a interpretação da sociedade e a possível superação da dominação do homem pelo homem. Isso, porém, de modo concomitante com as interpretações sobre o condicionamento objetivo, a dependência dos sujeitos a leis cegas da base econômica da sociedade.

O ponto de partida da crítica de Habermas (2002) é justamente o contexto histórico da primeira geração de frankfurtianos. Para Habermas seria o panorama do nacional-socialismo que teria condicionado a produção teórica, especialmente de Adorno e Horkheimer, a ponto de suas reflexões terminarem em aporias. Os impasses teóricos presentes nas conclusões mais decisivas da “Dialética do esclarecimento” não corresponderiam, segundo Habermas, às possibilidades abertas pelo segundo pós-guerra e pela consolidação do Estado de bem-estar social. Habermas afasta-se de certas perspectivas teóricas de Adorno e Horkheimer e passa a desenvolver um caminho teórico próprio que culmina com a “teoria da ação comunicativa” e, mais recentemente, com as possibilidades de luta social e emancipação no campo do direito. Suas opções teóricas peculiares renderam debates acalorados com aqueles intelectuais mais próximos das interpretações da primeira geração de Frankfurt. Uma das ressalvas dirigidas a Habermas é em relação a seu afastamento da teoria das pulsões e das questões relativas à agressividade na psique humana, de acordo com Freud. Ressalta-se que, nesse estudo, permanecemos mais próximos das interpretações de Adorno e Horkheimer, que compartilham das análises de Freud mencionadas acima.

Outro aspecto que se questiona em Habermas é sua relação com a crítica à economia política, ao colocar a linguagem como categoria central do processo de socialização, em lugar do trabalho, nas concepções de Marx. Deriva-se daí a acusação de que Habermas teria desenvolvido uma interpretação idealista da sociedade, ao revés do materialismo histórico-dialético centrado no trabalho; e desse modo, teria se afastado definitivamente dos fundamentos da teoria crítica da sociedade. Esse estudo não pôde contemplar profundamente essa polêmica, apenas apresentá-la sinteticamente. Por outro lado, pôde-se constatar que Habermas manteve no horizonte de suas análises as tendências sistêmicas do capitalismo quanto ao seu esgotamento – compreensão que é central para a tese de que a indústria cultural expressaria os limites objetivos do capitalismo.

Com inquietações semelhantes às de Habermas (quanto aos impasses teóricos da “Dialética do esclarecimento”), Nobre (1998) constata uma mudança na produção intelectual

de Adorno após a “Dialética do esclarecimento”. As reflexões de Adorno passam a contemplar algumas possibilidades emancipatórias nos rumos sociais que se desenvolveram a partir do fim da Segunda Guerra Mundial, com uma visão mais dialética da sociedade. Nobre indica as próprias transformações estruturais do capitalismo e a constituição de um Estado de bem-estar social, como fatores que tenham motivado essa nova perspectiva. Porém, Nobre não relaciona a mudança da produção intelectual de Adorno com o aspecto que nos interessa aqui: a teoria de Marx e as tendências sistêmicas do capitalismo ao esgotamento.

De maneira geral, análises referenciadas na teoria crítica da sociedade tratam o capitalismo (tacitamente) como um *continuum* histórico de dominação: a “sociedade administrada” a perpetuar-se indefinidamente. Vimos em Duarte (2003; 2008) uma interpretação que possivelmente esteja na base dessa compreensão. Ao afirmar que a indústria cultural não é mais dependente do setor produtivo, pois agora ela se autonomizou e suplanta o setor da produção (o *hardware* capitalista), percebe-se uma análise centrada na aparência mais imediata da circulação de mercadorias. Nessa interpretação, a cultura deixa de ser um índice de análise da objetividade capitalista, e passa a ser interpretada (ainda que de modo latente) como a sua própria esfera produtiva. Não se pretendeu nesse estudo uma polêmica particular com Duarte, mas apenas utilizar-se desse aspecto de suas investigações, para tentar entender as causas que mantêm a questão do esgotamento capitalista afastada do panorama de análise da teoria crítica da sociedade. Pois, com mais cautela, Adorno não se ateve aos fenômenos mais imediatos de seu tempo (pleno emprego, bem-estar social, etc.), em que o capitalismo parecia ter encontrado o antídoto para superar suas contradições, através da mediação estatal.

Mas, esse entendimento das interpretações de Adorno sobre o capitalismo tardio não é habitualmente muito conhecido. O diagnóstico de crise do capitalismo de Kurz é central nas discussões desenvolvidas nesse estudo. E ainda, sua obra é tributária das reflexões da teoria crítica da sociedade, em especial Horkheimer e Adorno. Entretanto, o próprio Kurz converge em parte com a interpretação de que os autores da “Dialética do esclarecimento” não contemplavam nada além de uma sociedade administrada nos moldes de um capitalismo monopolista autorregenerante; e chega mesmo a afirmar que os frankfurtianos não puderam vislumbrar um cenário de esgotamento do sistema capitalista. De fato, especialmente por conta da conjuntura socioeconômica dos anos 1950/60 nos países centrais do capitalismo, um cenário de esgotamento não podia ser notado. Mas, mesmo sem a constatação empírica, vimos que Adorno contemplou em suas análises (especialmente as mais tardias), as possibilidades de que solavancos na estrutura capitalista pudessem acontecer – e isso, a partir das interpretações de Marx sobre as tendências do sistema capitalista ao esgotamento.

Nos processos de crises econômicas das últimas quatro décadas, autores como Harvey e Kurz têm uma interpretação causal que indica sua gênese nas próprias contradições internas do capitalismo – de acordo com as análises de Marx. Segundo esses autores, ao que pese as mudanças mais aparentes, o âmago do capitalismo prossegue em sua necessidade contínua de expansão. Desse modo, o diagnóstico desse processo continuado de crise é relacionado à dificuldade encontrada pelos capitais em mobilizar trabalho vivo (a fonte do valor econômico) diante do estágio atual de desenvolvimento das forças produtivas. As soluções têm sido os processos de valorização fictícia de capital que, se por um lado, superam temporariamente os gargalos de valorização, por outro lado, apenas adiam um problema que crescentemente se avoluma.

Na internet, a vanguarda da indústria cultural, existe uma dinâmica em curso, estimulada pelas necessidades econômicas da rede, que retroalimenta nossos comportamentos, apresentando informações de acordo com nossa navegação pregressa. Informações essas que, se supõem universais e aleatórias, estão cada vez mais sendo direcionadas de acordo com nosso perfil de cliques. Pariser (2012) chama esse processo de “bolha dos filtros”, na qual, além da oferta viciada das informações, nosso comportamento, nos mínimos detalhes, vai sendo gradativamente transformado numa mercadoria, dentro de um espaço de disputa acirrado pela atenção alheia. Vimos também que os gigantes da internet como o *site* de buscas Google e a rede social Facebook, são entes do setor de circulação de mercadorias, dependentes do financiamento oriundo de publicidade. Isso corrobora a tese de que a indústria cultural expresse os limites da produção capitalista. Pois, mesmo se considerarmos o florescente mercado do comportamento de nossos cliques na internet, não há nenhuma perspectiva de que esse venha a ser uma fonte de valorização minimamente perene do capital; o que assemelha esse processo a outras bolhas de capital fictício. Os movimentos de cliques, armazenados e processados, são um ativo financeiro na marcha incessante da acumulação capitalista. Porém, sua destinação final é o processo de circulação, a publicidade na rede.

Se a *Bildung*, a formação cultural burguesa, corresponderia à promessa de um sujeito autônomo e emancipado para o convívio digno com a coletividade, a *Halbildung*, a semiformação, não é apenas o seu contrário. Ela é a formação cultural ajustada nos termos da barbárie persistente na sociedade produtora de mercadorias. Sua faceta estética corrompida, do ponto de vista da *Bildung*, tem sua comprovação prática nas urgências dos indivíduos em suas necessidades de autoconservação. Portanto, a semiformação não é apenas a forma falsa ou incompleta da formação, mas fundamentalmente, corresponde às exigências subjetivas de nosso ambiente cultural e dos fundamentos econômicos da sociedade. Vimos como o

movimento cego da valorização do valor estabelece uma dinâmica de funcionamento da internet que condiciona diretamente nossa subjetividade – justamente em sua base, no próprio aparato perceptivo.

Nota-se um processo de socialização pautado pelo choque imagético. TÜRCKE (2010c) sustenta que esse desenvolvimento tem suas origens mais visíveis na consolidação das relações modernas, do mercado como instância de socialização, e da instabilidade e substituíbilidade que se instalaram nesse processo. Mas, TÜRCKE retrocede cronologicamente em suas análises e encontra a gênese do choque imagético nos primeiros passos da humanidade: na compulsão traumática à repetição, que se instalou como uma falácia fisiológica, na tentativa de debelar o excesso de tensões causado pelo horror diante da natureza. Nesse objetivo, TÜRCKE (2010a; 2010c) retoma a descoberta de Freud da compulsão à repetição em “Além do princípio de prazer”, mas, ele avança onde Freud se deteve: na compulsão traumática à repetição como origem da cultura. Em torno do sacrifício ritual, gradativamente foi ocorrendo um processo de substituição e representação, de modo que o mercado e a troca profana se originaram ao redor da troca sacrificial e do templo. Mas, é apenas na modernidade que a troca profana se consolida e o mercado passa de evento esporádico para instância de socialização. Nesse sentido, o caráter sensacional da sociedade se instala definitivamente como uma tendência a fomentar cada vez mais o aparato sensorial dos indivíduos.

À lógica fugidia e efêmera das relações sociais, corresponde a produção estética da imagem técnica, que possibilitou a reprodução em massa da imagem. Isso propiciou o desenvolvimento de uma exploração da sensação, pertinente à lógica social da produção de mercadorias, que passou da imagem estática da fotografia, seu movimento com o cinema, até a revolução microeletrônica, que tem nos computadores a síntese tecnológica que faz tempo livre e trabalho se confundirem até a sua diluição – a exploração da atenção e da concentração alheia se dá por meio de choques constantes e efêmeros que permeiam todo nosso cotidiano. Esse caráter constante do choque, em todas as esferas da vida, faz com que se desenvolva uma lógica de vício ao choque imagético, um vício de dimensões psicossociais que em alguma medida abrange a todos nós: à intensidade dos estímulos que clamam por atenção, corresponde seu aspecto efêmero; então, a percepção perde-os de vista e fica à espera de excitações ainda mais intensas.

Estamos assim expostos a um regime de “distração concentrada”, onde somos inundados por uma quantidade infindável e constante de pequenos choques, e encontramos dificuldades no concentrar-se demoradamente em algo. O sujeito que busca a integração nessa

sociedade sente-se impelido à condição ontológica correspondente às exigências atuais, onde “ser é ser percebido”. A bem sucedida existência social, assemelhada à necessidade de realização de mercadorias, é relacionada a uma pressão ou compulsão para emitir. O narcisismo instala-se como uma norma social, cujas manifestações mais extremas confluem-se com um caráter autodestrutivo do sujeito.

Porém, TÜRCKE alerta que o choque imagético traz ainda outra séria ameaça: seu rodar para trás na história da percepção e da constituição da psique humana. O regime da distração concentrada, de choque e vício a estímulos constantes, intensos e efêmeros, dessedimenta os processos psíquicos que foram arduamente conquistados pela espécie humana através de uma compulsão à repetição. As condições da percepção humana para a aquisição e desenvolvimento da leitura e escrita, capacidade de abstração e produção de conceitos, fica ameaçada sobremaneira. Essa condição humana nomeia-se de concentração. Essa deve ser duradoura o suficiente a ponto de ser capaz de produzir memória, fixar, vincular excitações. Em termos benjaminianos: produzir experiência. E é justamente isso que choque imagético, elevado à condição existencial, não permite; ou ao menos, obstaculiza em demasia a efetivação da concentração necessária para esse fim.

O antídoto para isso seria atacar o “pavoroso com o pavoroso”, a vacina autoproduzida. Recurso que se assemelha à falácia fisiológica que impulsionou o sensorio humano numa dimensão cultural. Compulsivamente o sistema nervoso repete o choque na tentativa de diluí-lo e assimilá-lo por conexões nervosas seguras. Nosso caráter inexorável de sermos todos participantes desse processo nos coloca como necessariamente em contato com o choque imagético. Nessa condição, refletir sobre ele já é um autovacinar-se. A própria necessidade ontológica de emissão (ser é ser percebido), possibilita-nos a realizar o contrafogo através do choque imagético, na forma de “choques de reflexão” que, além da sensação imediata, sejam capazes de produzir retenção, memória e experiência – tal qual Benjamin almejava com as “imagens-pensamento” (TÜRCKE, 2010c). A constatação de Adorno (2010) de que a formação converteu-se na semiformação, também converge com a proposta da vacina autoproduzida. Pois, no caráter de semiformados, é apenas a partir da *Halbbildung* que existe alguma possibilidade de formação na atualidade.

A releitura da teoria psicanalítica suscitada por TÜRCKE (2010a; 2010c), traz uma contribuição essencial para se pensar os processos formativos diante das condições da indústria cultural na atualidade: um conceito positivo de prazer, o prazer entendido como uma prova de capacidade. Pois, o prazer de maneira nenhuma é *principium*, que já estava lá antes que um princípio de realidade estourasse a bolha paradisíaca do princípio de prazer. O prazer

não é algo dado, pois, segundo essa interpretação, a compulsão à repetição primeiro busca afastar o desprazer, e apenas em uma situação cultural madura a humanidade pôde vivenciar a fruição positiva do prazer.

Mas a própria indústria cultural, e a semiformação a ela atrelada, atua no registro do prazer como se fosse uma dádiva – semelhante à concepção geral, tacitamente arraigada na cultura ocidental, de um deleite, um abandonar-se ao gozo. Essa releitura coloca a urgência de se criar resistências ao prazer oferecido como dádiva, ao mesmo tempo em que convida o sujeito a atuar em suas próprias experiências de construção do prazer.

Entretanto, se em TÜRCKE (2010c) a “Sociedade excitada” desmente a teoria do valor-trabalho – por conta de ter suas origens ontológicas na troca sagrada –, o que se percebeu nesse estudo foi, ao contrário, que a teoria do valor explica a objetividade social que condiciona o regime da troca à semelhança de suas origens sacrificais. Em outras palavras, a teoria do valor-trabalho traz a compreensão dos fundamentos produtivos da sociedade, que faz assemelhar a troca profana mercadológica com a sagrada. Que, de acordo com a interpretação que se realizou nesse estudo, indicam os limites que se impõem gradativamente com o avanço das forças produtivas e as contradições com as relações de produção – o que reforça a tese de que a indústria cultural expresse os limites objetivos do capitalismo.

Compreender os processos tendenciais de crise e esgotamento do capitalismo auxilia-nos nas estratégias e tomadas de decisão com vistas à emancipação. Essa compreensão, entretanto, não significa estabelecer previsões. E também, as análises aqui referenciadas (especialmente Harvey e Kurz) não contemplam o esgotamento do capitalismo a partir de uma compreensão teleológica da história, rumo à revolução redentora para o socialismo – a ameaça de colapso na produção de mercadorias aponta para o recrudescimento da barbárie.

Vimos que diversas estratégias podem ser contempladas no sentido de puxar o “freio de emergência” benjaminiano (TÜRCKE, 2010c), dentre as quais, poderíamos destacar: O campo da linguagem, conforme as proposições da “teoria da ação comunicativa” de Habermas, parece bastante produtivo; especialmente se considerarmos as urgências do mundo da vida ante as coerções objetivas do sistema. Também, as análises de Eco (2006) e Martín-Barbero (2009), sugerem buscarmos alternativas emancipatórias a partir dos bens simbólicos produzidos pela indústria cultural – o que lembra a metáfora da autovacina de TÜRCKE. Martín-Barbero também nos instiga a investigar mais a fundo a indústria cultural – tanto na produção, quanto no consumo e fruição estética – fora do âmbito das nações centrais do capitalismo, e levando-se em conta as peculiaridades culturais, históricas e antropológicas de culturas nãoeuropeias, que se mesclam com a história do capitalismo. Martín-Barbero nomeadamente

indica as culturas latino-americanas e seu caráter miscigenado, o que é bastante pertinente para a realidade brasileira. Contemplamos isso, é claro, sem perder de vista a objetividade da sociedade, que condiciona profundamente o comportamento dos indivíduos – perspectiva que Habermas (1994; 2012) (habitualmente acusado de idealista) parece nunca ter perdido da alça de mira.

A colonização do espírito (HABERMAS, 1989) parece não ter limites, quando se constata que o próprio aparato sensorial humano já está profundamente afetado por esse processo. Porém, o limite objetivo se impõe quando se depara com a dimensão subjetiva. A indústria cultural não é o simples reflexo das tendências do capitalismo, mas uma expressão mediada historicamente, de modo que, seguimos a orientação de Adorno (2008) de primar pela compreensão da objetividade social, porém, permeada pelos momentos de espontaneidade dos indivíduos que compõem a sociedade, e seu potencial para a superação da condição de minoridade, mirando um ponto de fuga utópico como a promessa que ainda não foi realizada.

REFERÊNCIAS

AÇÃO do Facebook cai 6,3%, e Zuckerberg “perde” US\$ 600 milhões. **G1: economia** mercados, 18 ago 2012.

Disponível em: <<http://g1.globo.com/economia/mercados/noticia/2012/08/acao-do-facebook-cai-63-e-zuckerberg-perde-us-600-milhoes.html>>. Acesso em: 21 fev. 2013.

ADORNO, T. W. Capitalismo Tardio ou Sociedade Industrial? In: **Sociologia**. Gabriel Cohn (Org.). Flavio R. Kothe (Trad.). São Paulo: Ática, 1994. v.54. p. 62-75. (Coleção Grandes Cientistas Sociais; v.54)

ADORNO, T. W. Crítica cultural e sociedade. In: _____ **Prismas: crítica cultural e sociedade**. Tradução de Augustin Wernet e Jorge Mattos Brito de Almeida. Ed. Ática. São Paulo: 1998.

ADORNO, T. W. **Educação e Emancipação**. Tradução de Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995a.

ADORNO, T. W. **Introdução à Sociologia**. Tradução de Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Editora UNESP, 2008.

ADORNO, T. W. Notas marginais sobre teoria e práxis. In: _____. **Palavras e sinais: modelos críticos 2**. Petrópolis: Vozes, 1995b. p.202-231.

ADORNO, T. W. Tempo Livre. In: _____. **Palavras e sinais: modelos críticos 2**. Petrópolis: Vozes, 1995c. p.70-82.

ADORNO, T. W. Teoria da Semiformação. In: PUCCI, B.; ZUIN, A.A.S.; LASTÓRIA, L.A.C.N. (Orgs). **Teoria Crítica e Inconformismo: novas perspectivas de pesquisa**. Campinas: Autores Associados, 2010. p.07-40.

ANTUNES, R. **Adeus ao Trabalho?:** ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho. 7ª Ed. rev. ampl. São Paulo: Cortez; Campinas: Editora UNICAMP, 2000.

ANTUNES, R. **Brasil, la era de las rebeliones y la necesidad de una política distinta**. [Rosário, Argentina, 11 out. 2013]. In: JORNADAS INTERNACIONALES “ACTUALIDAD DE LA TEORÍA CRÍTICA” VI COLOQUIO INTERNACIONAL “TEORÍA CRÍTICA Y MARXISMO OCCIDENTAL”. 10, 11 y 12 de octubre de 2013 Facultad de Psicología de la UNR. Palestra ministrada panel central: Política y actualización marxista.

BENJAMIN, W. Sobre o conceito da história. **Obras escolhidas**. Magia e técnica, arte e política. Ensaio sobre literatura e história da cultura. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987, Vol. 1, p. 222-232. Disponível em: <http://antivalor.vilabol.uol.com.br/textos/frankfurt/benjamin/benjamin_01.htm>. Acesso em: 12 dez. 2011.

“BIG brother” mundial. **Folha de São Paulo**: editorial. 04 set. 2013. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/opiniaio/2013/09/1336599-editorial-big-brother-mundial.shtml>> Acesso em: 05 set. 2013.

BITTAR, M.; FERREIRA Jr. , A. História, epistemologia marxista e pesquisa educacional brasileira. **Educação & Sociedade**, Campinas, v.30, n.107, p. 489-511, mai./ago. 2009. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/es/v30n107/10.pdf>> Acesso em: 26 mar. 2010.

BRAVERMAN, H. **Trabalho e Capital Monopolista**: a degradação do trabalho no século XX. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.

BRECHT, B. Vida de Galileu. Tradução de Roberto Schwarz. In: BRECHT, B. **Teatro de Bertolt Brecht**. Supervisão de Geir Campos. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978. Coleção Teatro de Bertolt Brecht. v.5.

CANCLINI, N. G. Prefácio. In: MARTÍN-BARBERO, J. **Dos meios às mediações**: comunicação, cultura e hegemonia. Tradução de Ronald Polito. 6 ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009. p.23-25.

CROCCO, Luiz, Tezini; CRUZ, Leonardo Ribeiro da. A reprodutibilidade técnica da “obra de arte” na era digital e os desafios do direito autoral. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE TEORIA CRÍTICA, n. 8. 2012, Araraquara-SP. **Anais do VIII Congresso Internacional de Teoria Crítica**: desafios na Era Digital. Araraquara-SP: GEP Teoria Crítica e Educação FCLAR/UNESP-Araraquara, 2012. Meio digital. p. 187-200. ISSN 1984-2392. Disponível em: <<http://www.unimep.br/anexo/adm/22012013111903.pdf>> Acesso em: 08 jan. 2013.

CRIONI, R. **A Dialética do Esclarecimento Capitalista Além do Princípio de Prazer**: reflexões sobre sujeito contemporâneo e capitalismo à luz do conceito de pulsão de morte. 2009. 132 f. Dissertação (Mestrado em Educação). Instituto de Biociências, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho – UNESP, Rio Claro, 2009.

CRIONI, R.; DIAS, R. A Dialética do Esclarecimento Capitalista Além do princípio de Prazer. In: CONGRESSO INTERNACIONAL: TEORIA CRÍTICA E INCONFORMISMO: TRADIÇÕES E PERSPECTIVAS, 2008, São Carlos-SP. **Congresso Internacional: Teoria Crítica e Inconformismo: tradições e perspectivas**. São Carlos-SP: PPGE UFSCar, GEP Teoria Crítica UNIMEP UFSCar UNESP-Araraquara, 2008. 1 CD. p. 728-743. ISSN 1984-2392.

DALBOSCO, C. A. Problemas de atualidade da Teoria Crítica? Indústria educacional hoje. In: DURÃO, F. A.; ZUIN, A. A. S.; VAZ, A. F. (org.). **A indústria cultural hoje**. São Paulo: Boitempo, 2008. p.185-198.

DUARTE, R. Indústria cultural hoje. In: DURÃO, F. A.; ZUIN, A. A. S.; VAZ, A. F. (org.). **A indústria cultural hoje**. São Paulo: Boitempo, 2008. p.97-110.

DUARTE, R. **Teoria crítica da indústria cultural**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003. (Coleção Humanitas).

ECO, H. **Apocalípticos e integrados**. Tradução de Pérola Carvalho. 6ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2006.

FERREIRA Jr., A.; BITTAR, M. Pluralidade lingüística, escola de bê-á-bá e teatro jesuítico no Brasil do século XVI. **Educação & Sociedade**, Campinas, vol. 25, n. 86, p. 171-195, abr. 2004. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/es/v25n86/v25n86a09.pdf>> Acesso em: 20 mar. 2010.

FREUD, S. Além do princípio de prazer. In: **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: escritos sobre a psicologia do inconsciente. v.2. Rio de Janeiro: Imago, 2006a.

FREUD, S. O mal-estar na civilização. In: **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição *standard* brasileira. v.21. Rio de Janeiro: Imago, 2006b.

GAY, Peter. **Freud**: uma vida para o nosso tempo. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

GIACOIA JR., O. A teoria crítica em Lüneburg: um tributo brasileiro a Christoph Türcke. In: ZUIN, A. A. S.; LASTÓRIA, L. A. C. N.; GOMES, L. R. (org.). **Teoria crítica e formação cultural**: aspectos filosóficos e sociopolíticos. Campinas: Autores Associados, 2012. p.15-28.

GOMES, L. R. **Educação e Consenso em Habermas**. Campinas: Editora Alínea, 2007.

HABERMAS, J. **A crise de legitimação no capitalismo tardio**. Tradução de Vamireh Chacon. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994.

HABERMAS, J. **O discurso filosófico da modernidade**: doze lições. Tradução de Luiz Sérgio Repa. São Paulo: Martins Fontes, 2002. (Coleção Tópicos)

HABERMAS, J. **Para a reconstrução do materialismo histórico**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1983.

HABERMAS, J. **Sobre a constituição da Europa**: um ensaio. Tradução de Denilson Luis Werle, Luiz Repa e Rúrion Melo. São Paulo: Ed. Unesp, 2012.

HABERMAS, J. **The theory of communicative action**. Lifeworld and system: a critique of functionalist reason. Tradução de Thomas MacCarthy. Boston: Beacon Press, 1989. v.2.

HARVEY, D. **Condição pós-moderna**: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural. 16ª ed. São Paulo: Loyola, 2007.

HARVEY, D. **O enigma do capital**: e as crises do capitalismo. Tradução de João Alexandre Perschanski. São Paulo: Boitempo, 2012.

HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. W. **Dialética do Esclarecimento**: Fragmentos Filosóficos. 3ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

HOUSER, M. Aspecto Genético. In: BERGERET, J. (et al.). **Psicopatologia**: teoria e clínica. 9ª ed. Porto Alegre: Artmed, 2006. Cap. 1, p. 15-51.

KURZ, R. Atualidade dos conceitos de Adorno e Horkheimer. Ciclo de debates “**A Indústria Cultural no Século 21**”. Palestra proferida em 17 nov. 2010, Teatro da Aliança Francesa, São Paulo, 2010. Vídeos disponíveis em:

<<http://palimpsestoseditorial.blogspot.com.br/2011/02/industria-cultural-no-seculo-xxi-videos.html>>

<<http://pt.justin.tv/marconalesso/b/274051342>> Acesso em: 20 fev. 2013.

KURZ, R. **A história como aporia**: teses preliminares para a discussão em torno da historicidade das relações de fetiche. 1ª Série. Tradução de Boaventura Antunes e Virgínia Freitas. 2006. Disponível em: <<http://obeco.planetaclix.pt/rkurz242.htm>> Acesso em: 20 mai. 2012.

KURZ, R. **O colapso da modernização**: da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial. 6ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004.

KURZ, R. O curto verão de uma teoria do século XX. **Folha de São Paulo**, 21 abr. 1996a. Disponível em: <<http://obeco.planetaclix.pt/rkurz20.htm>>. Acesso em: 21 fev. 2007.

KURZ, R. O Torpor do Capitalismo. **Folha de São Paulo**, 11 de fev. 1996b. Disponível em: <<http://obeco.planetaclix.pt/rkurz1.htm>>. Acesso em: 21 fev. 2007.

MAAR, W. L. Adorno, Semiformação e Educação. **Educação e Sociedade**, Campinas, vol. 24, n. 83, p. 459-476, ago. 2003. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/es/v24n83/a08v2483.pdf>>. Acesso em: 11 set. 2009.

MAAR, W. L. À Guisa de Introdução: Adorno e a experiência formativa. In: ADORNO, T. W. **Educação e Emancipação**. Tradução de Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

MAAR, W.L. A perspectiva dialética em Adorno e a controvérsia com Habermas. **Trans/Form/Ação**, Marília-SP, vol. 25, n. 1, p.87-105, 2002 Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/trans/v25n1/v25n1a07.pdf>>. Acesso em: 30 jan. 2012.

MARCUSE, H. **Eros e civilização**: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud. 8ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

MARTÍN-BARBERO, J. **Dos meios às mediações**: comunicação, cultura e hegemonia. Tradução de Ronald Polito. 6 ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009.

MARTÍN-BARBERO, J.; REY, G. **Os exercícios do ver**: hegemonia audiovisual e ficção televisiva. Tradução de Jacob Gorender. 2 ed. São Paulo: SENAC, 2004.

MARX, K. **Capítulo VI Inédito de O Capital**: resultados do processo de produção imediata. São Paulo: Ed. Moraes, 1985.

MARX, K. **O Capital**: crítica da economia política. livro primeiro: o processo de produção do capital. 6ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980a. 2v.

MARX, K. **O Capital**: crítica da economia política. livro segundo: o processo de circulação do capital. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980b.

MARX, K. **O Capital**: crítica da economia política. livro terceiro: o processo global da produção capitalista. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980c. 3 v.

NOBRE, M. **A dialética negativa de Theodor W. Adorno**: a ontologia do estado falso. São Paulo: FAPESP/Illuminuras, 1998.

OLIVEIRA, F. de. O surgimento do antivalor: capital, força de trabalho e fundo público. **Novos Estudos – CEBRAP**, São Paulo, n. 22, p. 8-28 out. 1988.

ORTIGOZA, S.A.G.; CRIONI, R. A bolha especulativa e a produção de espaço residencial nos Estados Unidos. **Geosul**, Florianópolis, v. 23, n. 45, p. 7-26, jan./jun. 2008. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/geosul/article/viewFile/12593/11760>> Acesso em: 11 jan. 2010.

PARISER, E. **O filtro invisível**: o que a internet está escondendo de você. Tradução de Diego Alfaro. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

PINZANI, A. Apresentação à edição brasileira. In: HABERMAS, J. **Sobre a constituição da Europa**: um ensaio. Tradução de Denilson Luis Werle, Luiz Repa e Rúrion Melo. São Paulo: Ed. Unesp, 2012. p. XI-XXXI.

POSTONE, M. Crítica, Estado e economia. In: RUSH, Fred (Org.). **Teoria Crítica**. Aparecida-SP: Idéias e Letras, 2008. p. 203-33.

PUTERMAN, P. **Indústria cultural**: a agonia de um conceito. São Paulo: Perspectiva, 1994. (Coleção Debates; v.264)

ROUANET, S.P. Ética e antropologia. **Estudos Avançados**, São Paulo, vol.4, n.10, p.111-150, set./dez. 1990. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ea/v4n10/v4n10a06.pdf>>. Acesso em: 30 jan. 2012.

ROUANET, S.P. **Teoria Crítica e Psicanálise**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1986.

SAVIANI, D. Introdução à edição em língua portuguesa: Gramsci na educação brasileira. In: RAGAZINI, D. **Teoria da personalidade na sociedade de massa**: a contribuição de Gramsci. Tradução de Maria de Lourdes Menon. Campinas: Autores Associados, 2005. p.1-25.

THE global housing boom: in come the waves. **Economist.com**, Londres, 16 jun. 2005. Disponível em: <http://www.economist.com/finance/displayStory.cfm?story_id=4079027>. Acesso em: 14 jun. 2006.

TÜRCKE, C. **Filosofia do sonho**. Tradução de Paulo Schneider. 3ª ed. Ijuí: Editora Unijuí, 2010a.

TÜRCKE, C. **Sob a mira da metralhadora audiovisual**. [out. 2010]. Entrevistador: Álvaro Kassab. Campinas: Jornal da Unicamp. 4-17 out. 2010b. Impresso.

TÜRCKE, C. **Sociedade Excitada**: filosofia da sensação. Tradução: Antonio A. S. Zuin et al. Campinas: Editora da Unicamp, 2010c.

WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Pioneira, 1967.

WHITEBOOK, J. A união de Marx e Freud: A Teoria Crítica e a Psicanálise. In: RUSH, Fred (Org.). **Teoria Crítica**. Aparecida-SP: Idéias e Letras, 2008. p.105-134.

ZUIN, A. A. S. A educação de Sísifo: sobre ressentimento, vingança e *amok* entre professores e alunos. **Educação e Sociedade**, Campinas, vol.29, n.103, p. 583-606, mai-ago. 2008. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/es/v29n103/14.pdf>>. Acesso em: 3 jun. 2009.

ZUIN, A. A. S. **A indústria cultural e a formação dissimulada**: aspectos psicológicos da experiência educacional danificada. 1998. 245 f. Tese (Doutorado em Educação). Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP, Campinas, 1998.

ZUIN, A. A. S. A vingança do fetiche: reflexões sobre indústria cultural, educação pela dureza e vício. **Educação e Sociedade**, Campinas, vol. 27, n. 94, p. 71-90, jan./abr. 2006. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/es/v27n94/a04v27n94.pdf>>. Acesso em: 12 jun. 2010.

ZUIN, A. A. S. **Violência e tabu entre professores e alunos**: a internet e a reconfiguração do elo pedagógico. São Paulo: Cortez, 2012.