

## INDIVÍDUO E RACIONALIDADE NA CULTURA PÓS-MODERNA, UMA DISCUSSÃO SEGUNDO GRAMSCI E ADORNO

José Policarpo Júnior\*

### ABSTRACT

This article investigates the relationship between individual and society, regarding the reflections of Gramsci and Adorno on the theme, as well as the postmodern announcement of subject's death. Regarding the modern roots of the subject conception in Kant, Marx and Freud, the text sustains the hypothesis that the announcement that celebrates the non-existence of an autonomous and conscious subject is a conceptual product of a historical violent condition, once the modern reflection on subject was never accomplished in essence way, but always in terms of elucidation and project.

**Key-words:** T. Adorno; A. Gramsci; Political Philosophy.

### RESUMO

Este artigo trata da relação entre indivíduo e sociedade, levando em consideração as reflexões de Gramsci e Adorno sobre o tema, bem como o anúncio pós-moderno da "morte do sujeito". Recorrendo às raízes modernas da concepção de sujeito em Kant, Marx e Freud, o texto sustenta a hipótese de que o anúncio que celebra a inexistência do sujeito "autocentrado" é a conceituação de um estado de violência, uma vez que a reflexão moderna sobre o sujeito nunca se deu em termos de substância, mas de elucidação e projeto.

**Palavras-chaves:** T. Adorno; A. Gramsci; Filosofia Política.

\* Professor do Depto. de Fundamentos Sócio-Filosóficos da Educação e do Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal de Pernambuco - UFPE

*... é preferível 'pensar' sem disto ter consciência crítica, de uma maneira desagregada e ocasional, isto é, 'participar' de uma concepção do mundo 'imposta' mecanicamente pelo ambiente exterior, ou seja, por um dos vários grupos sociais nos quais todos estão automaticamente envolvidos desde sua entrada no mundo consciente [...] ou é preferível elaborar a própria concepção do mundo de uma maneira crítica e consciente e, portanto, em ligação com este trabalho do próprio cérebro, escolher a própria esfera de atividade, participar ativamente na produção da história do mundo, ser o guia de si mesmo e não aceitar do exterior passiva e servilmente, a marca da própria personalidade? (Gramsci, 1978, p.12)*

A questão proposta – escrita nas primeiras décadas do século XX por um homem encarcerado, politicamente engajado e lucidamente preocupado com o descenso do poder e perspectivas revolucionários – parece fazer sem qualquer significado atualmente; tornou-se irrelevante, pois sequer é admitida sua existência nos dias de hoje. A “espontaneidade” com que as pessoas se dedicam às tarefas que “precisam ser feitas”, o corre-corre do cotidiano dos aglomerados urbanos, a indústria da “informação” e do lazer, tudo exige o “fazer a coisa certa”, o despreocupar-se com “coisas teóricas” e a concentração exclusiva com o empreendimento “prático”. As pessoas estão dispensadas do pensar. Delas é pedido apenas que manifestem seu “pensamento” aplicado, suas “preferências”, “liberdade de escolha e opinião” em relação a todas as mercadorias – tanto faz se se trata de um produto alimentício ou de um candidato parlamentar.

O programa gramsciano de instauração de uma concepção de mundo superior, capaz de supor e propor a elevação das massas do senso comum a uma auto-organização coerente, sistemática e racional da vida subjetiva praticamente se exauriu. A questão aparentemente envelheceu porque, de um modo geral, ninguém mais concebe a existência de uma “imposição” de uma visão de mundo de um grupo social sobre outros; até mesmo alguns dos discursos acadêmicos da moda – embora sem afirmar a existência de um estado de liberdade realizado na atualidade – deslegitimam qualquer reflexão sobre

imposições às massas de visões de mundo<sup>1</sup>, pois, segundo eles, não haveria por que se falar em “imposição” quando a própria ordem social, acusada de o fazer, só existiria como fruto do investimento libidinal das massas, e estas, ao invés de coagidas, se sentem recompensadas, em sua autoconservação, pelo retorno narcísico que lhes é proporcionado pelo todo social. Nem mesmo, segundo tais discursos, caberia o termo “auto-imposto”, já que os personagens particulares sequer sentem o peso de uma imposição consciente do ego.

Mas a verdade é que a imposição, que visa a se universalizar, ocorre como introjeção inconsciente da coerção objetiva, enquanto é sopesada pela gratificação narcísica da mera aceitação e conservação do eu oferecida pelo sistema. A liberdade aparece às pessoas como estando ao alcance da mão ou do cartão de crédito, mesmo que a homogeneidade das escolhas, apenas superficialmente heterogêneas, postas à disposição dos membros da massa, em todos os tipos de propaganda, seja por demais evidente para deixar de ser considerada como fruto de um estado de força objetivo. O fato das vítimas não se manifestarem como tais, nem por isso faz desaparecer a ordem social que as oprime objetivamente.

Gramsci, como bom representante da tradição marxista, sabia muito bem que a questão da elaboração da própria concepção de mundo racional e coerentemente não era algo acessível aos indivíduos independentemente das condições sociais objetivas. A estrutura dos grupos sociais teria um peso fundamental na constelação das visões de mundo e na relação entre elas, isto é, no estágio concreto da filosofia mais avançada existente. A cada grupo social corresponderia o partilhar

<sup>1</sup> Uma parte considerável da produção das ciências sociais contemporâneas evita o termo “imposição” e concebe o funcionamento da ideologia como um jogo entre atores sociais, no qual as regras estão sempre sujeitas à flexibilidade. Embora, de certa maneira, seja cada vez mais difícil identificar uma determinada classe ou grupo social como autor de uma concepção de mundo que se impõe sobre outras, isto se deve não a uma presumível “flexibilidade dos jogos” de imagem e linguagem, mas, sim, a um processo de produção centralizado, e virtualmente totalitário, da ideologia que dita e molda os sentidos sociais possíveis. Como todos se encontram submetidos à ameaça e aos tentáculos que impulsionam o mundo social, esta igualdade, sob o virtual totalitarismo, assume, aos olhos de muitos, a aparência de extinção da imposição.

“de um mesmo modo de pensar e agir” (Gramsci, 1978, p.12). Portanto, as relações dos indivíduos com os diversos grupos sociais pelas demandas práticas da vida cotidiana dar-se-iam, segundo a concepção gramsciana, naquele estado desagregado da consciência, no qual a desarticulação da própria concepção de mundo se nutriria de elementos provindos de diferentes grupos sociais e diversas fases históricas:

*Quando a concepção do mundo não é crítica e coerente, mas ocasional e desagregada, pertencemos simultaneamente a uma multiplicidade de homens-massa, nossa própria personalidade é composta de uma maneira bizarra: nela se encontram elementos dos homens das cavernas e princípios da ciência mais moderna e progressista; preconceitos de todas as fases históricas passadas, grosseiramente localistas, e intuições de uma futura filosofia que será própria do gênero humano mundialmente unificado. (Gramsci, 1978, p.12)*

O historicismo gramsciano, como ele próprio costumava chamar sua concepção da filosofia da práxis, estava atento às grandes diferenças no modo de vida dos diferentes grupos sociais, principalmente àquelas que provinham do espaço agrário meridional e do urbanismo setentrional italianos. E mesmo no interior de cada um desses contextos, não lhe eram indiferentes as distinções de classe entre, por exemplo, camponeses, proprietários rurais, membros do clero e altos funcionários da burocracia estatal.

Ainda assim, não se pode desculpar o tom intemporal de muitas de suas afirmações<sup>2</sup>, como aquela que aponta a determinação

<sup>2</sup> Gramsci muitas vezes apresenta alguns conceitos de modo essencialista ou invariante, por mais que esse procedimento seja contraditório com sua concepção do marxismo como um historicismo radical. Ele procede dessa maneira, por exemplo, quando estuda as condições históricas e sociais da formação dos grupos intelectuais existentes na Itália. Nesse instante, sua reflexão realmente historiciza o conceito de intelectual e o submete às condições sob as quais ele se tornou possível. No entanto, sua reflexão logo adquire um tom intemporal como que tornando em lei aqueles achados que foram possibilitados por sua investigação. Dessa forma, seu método historicista muitas vezes nega-se a si mesmo quando expõe seus resultados. Cf. Gramsci, 1985.

necessária da fragmentação da consciência pela fragmentação objetiva dos grupos sociais – processo em que há sempre hegemonia de uma concepção de mundo dominante oriunda de um grupo que faz contemplar, em posição subordinada, elementos das visões de mundo de outros grupos. Talvez por isso, apesar de seu historicismo, alguns estudiosos de sua obra no Brasil vieram a eternizar, em conceitos, determinadas categorias do seu pensamento. Aquele, entretanto, que esteja disposto a operar com o instrumental da tradição marxista, à maneira como Gramsci o fez, no esforço exploratório de elucidar o estado da cultura contemporânea, deve também estar pronto a deitar por terra compreensões construídas por Gramsci que não mais satisfazem ao teste da realidade.

O ulterior desenvolvimento do capitalismo em todo o mundo transformou por completo o cenário social que Gramsci tinha diante de si. Hoje é plenamente verificável a homogeneização social – posto que toda diferença singular é apagada para restar a única heterogeneidade possível em tal sociedade: a de ricos e pobres –, a qual parece expressar, de modo *sui generis*, o diagnóstico aterrador de Marx, que via a tendência de toda diferenciação social se traduzir apenas na existência de duas classes. Mas, dada a violenta exclusão de milhões e milhões da força de trabalho socialmente necessária, tal diagnóstico não se vê atualizado, hoje, nos termos de *proletariado e burguesia*, embora tal quadro seja confirmador, quase literalmente, da reflexão do Marx maduro que elucidara a tendência da acumulação do trabalho vivo como capital, isto é, como trabalho morto, propiciando o nivelamento por baixo de todos os seus não-detentores, numa prefiguração dramática daquilo que economistas e sociólogos contemporâneos denominam “desemprego estrutural”.

Tal homogeneidade não tem implicado, em nenhum momento, a possibilidade de uma disposição racional subjetiva e objetiva do sentido da vida pelo indivíduo. As semelhanças produzidas pela indústria que elabora a cultura para as massas, de acordo com o conceito haurido por Horkheimer e Adorno (1985, pp.113-156), fundamentam-se nas divisões objetivas que afetam o todo social, sem que tais divisões venham a configurar agrupamentos sociais que, por identificações sucessivas, pudessem elaborar algo sequer alusivo a uma

concepção de mundo, ainda que subordinada. As divisões sociais empiricamente passíveis de identificação – salvo, talvez, exceções, como, por exemplo, nações indígenas remanescentes – quase nenhuma relação guardam com a estrutura social dos primeiros tempos do capitalismo, muito menos com configurações pré-capitalistas; as divisões socialmente existentes são subproduto puro e simples do acelerado processo de divisão social do trabalho, sem que lhes correspondam concepções de mundo diferenciadas, senão os elementos desagregados distribuídos pela indústria, cuja diversidade não repousa numa elaboração própria, mesmo que subordinada, mas nas partes despregadas que conformam a totalidade social e que revelam o arranjo tendencialmente totalitário das pseudo-unidades parcelares, falsamente independentes, a serviço do todo.

A rigor, quase não se pode falar mais de concepções de mundo *subordinadas* a uma outra concepção, cuja hegemonia repousaria em legitimar fragmentos das concepções que estariam submetidas àquela, numa operação intelectual que constituiria a “filosofia histórica de uma época”, para falar em termos gramscianos. O discurso e a lógica do mundo das trocas não precisam mais se legitimar em tais escoras, pois todos os grupos e indivíduos só conseguem exprimir qualquer coisa que considerem sua, por meio da linguagem da mercadoria e da racionalidade imperante no todo.

O fato de, pelo menos no Brasil, a massa não distinguir o discurso de esquerda do de direita não é só sinal da ignorância avassaladora que impera em seu meio, mas igualmente sinal da homogeneidade coercitiva que dita o padrão das falas e o vocabulário adequado às circunstâncias. O todo não mais se legitima em suas partes; antes, o contrário parece acontecer: os grupos e indivíduos procuram avidamente “dominar” o código cultural hegemônico para, logo em seguida, serem perfeitamente dominados pela lógica que julgaram apreender. No Brasil, que é apontado tradicionalmente pela riqueza do seu mosaico cultural, as remanescentes expressões de uma produção cultural espontaneamente produzida ao longo de séculos há muito tiveram que se traduzir em pacotes vendáveis no mercado, sob pena de desaparecerem. Mas, dessa forma, há que se questionar se elas, de fato, não desapareceram, pois deixaram de ser elaborações

miméticas do sofrimento, da luta e do estigma da vida social (o frevo e o maracatu, por exemplo), tendo que se constituir, exclusivamente, em atrativos turísticos e signos de vendagem.

A onipotência da racionalidade que impulsiona a estrutura social é o contraponto da fraqueza e, melhor dizendo, da falta de vontade do indivíduo dispor racionalmente de sua vida. O enfraquecimento do ego (Adorno, 1991, p.163) não descortina (como logo poderiam pensar os otimistas oficiais) um mundo disposto de tal forma que tenha abolido as repressões e a necessidade de falsas identificações erigidas pelo eu em decorrência de exigências da realidade. Ainda que seja discutível que a autonomia racional do ego, construída não às custas de repressões (o que já seria contradição nos próprios termos), mas de investimento libidinal sem coerção, seja o que de mais sublime se pode antever da consciência<sup>3</sup>, a configuração cultural na qual estamos imersos aponta, no entanto, para o oposto disso, isto é, para a regressão, na medida em que o que é exigido coercitivamente do ego, como instância mediadora da realidade externa, alia-se, por contradição (já que qualquer alusão à liberdade foi reprimida no inconsciente), com o que foi impingido ao inconsciente sem mediação do ego. Como afirmou Adorno:

*En la sociedad totalmente socializada, la mayoría de las situaciones en que se toman decisiones están ya prediseñadas, y la racionalidad del yo se ve relegada a elegir tan sólo los pasos más pequeños del proceso. Por regla general no se trata*

<sup>3</sup> As milenares tradições orientais, como o budismo, apontam para a transcendência do ego; o que não quer dizer sua aniquilação ou sua pseudoformação, mas pressupõe a decisão consciente do eu em buscar o que lhe transcende. A razão pela qual tais tradições nunca foram populares, mesmo em seus contextos de origem, deve-se muito ao fato de insistirem na autotransformação do indivíduo. As caricaturas esotéricas e pseudo-exóticas que adornam os fenômenos orientalistas nada mais são do que a manifestação da mesma lógica da indústria que quer colocar ao alcance dos consumidores, num produto final, o que levou séculos de reflexão e prática para se constituir. Não admira que o resultado seja risível e facilmente apropriado pelas empresas que falam de “administração holística”. Uma interessante abordagem da consciência, analisando suas mais profundas concepções no ocidente e no oriente pode ser vista em Wilber, [s.d.].

*más que de alternativas mínimas, de sopesar el mal menor, y es <realista> quien recae en tales elecciones con acierto. Por contra, las irracionalidades individuales pesan poco. También las posibilidades de elección son tan reducidas para el inconsciente, si es que no son escasas ya en origen, que los grupos con intereses que marcan la pauta las desvían por muy pocos canales con métodos comprobados hace mucho por la técnica psicológica en los estados totalitarios y no totalitarios. El inconsciente, cuidadosamente impermeabilizado a cualquier irradiación del campo visual del yo mediante tales manipulaciones, en su pobreza e indiferenciación se encuentra feliz y oportunamente con la homogeneización de un mundo administrado. De ahí que los publicistas totalitarios no sean en modo alguno esos genios por los que los toman sus adjuntos. Trabajan aliados no sólo con los más poderosos batallones de la realidad, no sólo con los numerosos intereses a corto plazo de los individuos, sino además con las tendencias psicológicas que mejor se corresponden con un principio de realidad sin contemplaciones. (Adorno, 1991, p.162-163)*

O fato de a estrutura social ser retroalimentada por desejos e ações conscientes e inconscientes dos indivíduos é produto também da falsa harmonia incutida à força no âmbito da psique. Adorno (1991, p.144) afirma que o que se requer de cada ser humano, como requisito de autoconservação, é “amor forçado, inculcado a paus”, amor ao que se odiou. Por mais que os seres humanos voluntariamente se submetam e até desejem jogar o jogo com as regras dispostas pela totalidade, o que jaz por trás disso é o medo e a angústia da exclusão social. Que outra alternativa resta ao indivíduo senão submeter-se, ainda mais de uma forma falsamente feliz, ao que já está determinado? O preço a ser pago, entretanto, não reside apenas no fortalecimento de relações falsas, mas na regressão infantilista que ela implica. Impedido de desenvolver escolhas autênticas e canalizar de forma enriquecedora e singular suas energias pulsionais, ao indivíduo é pedido apenas que se gratifique com descargas momentâneas de gozo, também administradas pelo sistema, quando aquele tem a sorte de ter acesso a isso.

O resultado é que não é mais necessário, para o sistema, nos



termos gramscianos, que a dominação aconteça sob a forma de coerção e consenso – o consenso pressupunha aquela assimilação subordinada, de elementos queridos pelas massas, na ideologia que se exercia como política vigente. O vínculo que se estabelecia, então, entre elites e massa era o da presença de elementos culturais, oriundos de determinados grupos populares, na concepção de mundo intelectualmente produzida pelo grupo dominante. Não é à toa que Gramsci vislumbrou a mesma estratégia, com sentido oposto, para a instauração de um processo superador da realidade burguesa (Gramsci, 1978: p.16,18-20; 1985: p.6-12). O sistema, hoje, já prescindiu totalmente de tal remendo. Ele era válido, talvez, quando os mecanismos de administração diretamente psíquica ainda estavam em processo embrionário, quando os modernos meios de propaganda ainda davam os primeiros passos e o sistema ainda necessitava de vários elos na correia de transmissão. Hoje em dia, quando os avançados meios de transmissão televisiva já organizam a forma “interativa” com o público, não há mais sequer espaço para a sobrevivência de vestígios de concepções de mundo que não tenham sido eles mesmos destilados pela administração da cultura. O consenso hoje é costurado diretamente entre o sistema e o sujeito particular e como este não tem poder algum para afetar o todo, seu momento de felicidade consiste apenas em reconhecer a imagem, que lhe coube no processo de socialização, estampada em alguns dos diversos moldes previamente aceitos como desejáveis pelo mundo administrado. Coerção e consenso, atualmente, são gerenciados de forma íntima, como composição da dominação, não mais entre grupos sociais, mas de forma sistêmica e imposta aos sujeitos particulares.

O desenvolvimento aprofundado desse panorama – de forma alguma algo absolutamente novo, uma vez que suas raízes totalitárias, massificantes e de conformismo generalizado já eram elucidadas desde a primeira metade do século XX por Adorno, Horkheimer e Marcuse, nas sociedades dos países de capitalismo mais avançado – veio, a partir dos anos setenta, e até agora, a ser canonizado como pós-modernismo e caracterizado, nos termos de Fredric Jameson (1996, p.27-79), como “lógica cultural do capitalismo tardio”. Jameson, cuja ambigüidade diante de tal “lógica” não deixa de ser notória, tentou

identificar minimamente seus “elementos constitutivos” como

*...uma nova falta de profundidade, que se vê prolongada tanto na ‘teoria’ contemporânea quanto em toda essa cultura da imagem e do simulacro; um conseqüente enfraquecimento da historicidade tanto em nossas relações com a história pública quanto em nossas novas formas de temporalidade privada, cuja estrutura ‘esquizofrênica’ (seguindo Lacan) vai determinar novos tipos de sintaxe e de relação sintagmática nas formas mais temporais de arte; um novo tipo de matiz emocional básico; [...] a profunda relação constitutiva de tudo isso com a nova tecnologia, que é uma das figuras de um novo sistema econômico mundial. (Jameson, 1996, p.32)*

Jameson — apesar de sua clara caracterização desse atual estado de coisas, chamado de pós-moderno, como uma lógica correlata ao estado mais recente do capitalismo — não poupa esforços, no entanto, para demonstrar o ineditismo dos novos fenômenos, de modo que estes não sejam identificados como um mero desenrolar da mesma cultura moderna (Jameson, 1996, p.30-31). Nesse afã para demonstrar a originalidade pós-moderna, mas assinalando-a como novo estatuto cultural do capitalismo, Jameson omite aquilo que para seu argumento seria fundamental demonstrar: o pós-modernismo como subproduto do desenvolvimento das mesmas leis que há muito tempo regem as relações entre os homens. Ainda que possa existir a novidade da natureza dos fenômenos pós-modernos — o que ainda não está claramente descortinado —, a sua origem mesma, no entanto, não pode ocultar traços significativos de sua natureza: a dominação dos seres humanos.

Em total sintonia com esse espírito, constata-se, como numa celebração, a “ ‘morte’ do próprio sujeito — o fim da mônada, do ego ou do indivíduo autônomo burguês — e a ênfase correlata, seja como um novo ideal moral, seja como descrição empírica, no *descentramento* do sujeito, ou psique, antes centrado” (Jameson, 1996, p.42, *itálicos no original*). O fato de meramente se constatar ou se elevar, ao nível de ideal, o sujeito “descentrado” não faz grande diferença. Enquanto

uma declaração diz o que a coisa é, como produto necessário de uma marcha inexorável e, portanto, concebe tal sujeito *descentrado* como ontológico, a outra, que ri de sua própria desgraça, celebra tal sujeito. Mas diagnosticar ou celebrar a morte do sujeito é meia verdade e meia mentira. Como afirmou Castoriadis (1992, p.201), o sujeito não morreu, não voltou e nem partiu, mas sempre esteve aí, presente “não como substância, mas como questão e projeto”. A alusão à morte do sujeito é um funeral sem defunto, a morte daquilo que não se conhece.

Embora a coisificação não seja plena e total e restem ainda espaços mínimos para o indivíduo nas pequenas brechas do sistema, é muito pouco consolador voltar a Marx para buscar inspiração para um pensamento positivo e negativo a respeito do rumo da cultura contemporânea, como o faz Jameson (1996, p.73). Supor que o rumo que a humanidade segue há mais de duzentos anos continua trazendo, na mesma proporção, possibilidades de emancipação e barbárie é ingenuidade elevada ou, na pior hipótese, enaltecimento desse processo. Não parece acaso que o próprio Marx, em sua maturidade, a despeito do estreitamento em que caiu ao tornar mais rígido o conceito de *trabalho*, via muito mais o “fetichismo da mercadoria” do que a “luta de classes” no panorama do capitalismo.

O indivíduo é produto social. Mas identificar o indivíduo existente como o verdadeiro é ideologia, assim como também o é identificá-lo apenas como produto do arranjo entre exigências e dinâmicas pulsionais e introjeção da cultura. Qualquer cultura é capaz de socializar a mônada *associal* que vem ao mundo, mas uma cultura qualquer não é capaz de possibilitar a emergência do indivíduo como sujeito, embora tal emergência, também por sua natureza, não possa ser dádiva de uma cultura. O que há no indivíduo, mesmo agora, são “marcas da pressão social” e da “liberdade humana” (Adorno, 1991, p.148). A exigência de se recorrer, sempre que se fala do indivíduo em sociedade, às leis pulsionais e à determinação da cultura, não é só questão de conhecimento do objeto, mas revelação de uma realidade que aprisiona em leis aquilo mesmo que poderia transcendê-las, isto é, o indivíduo diferenciado. É erro reduzir o que se constitui àquilo que o constituiu. Disso Freud já sabia, pelo menos em termos da relação entre o somático e o psíquico, e a própria ciência que ele ajudou a

fundar baseia-se no postulado de que o psíquico não pode ser explicado pelo somático, embora nele se apóie. Igual compreensão não logrou, porém, Freud, ao estudar o indivíduo como confluência de psique e sociedade e ao só ver ali o estado existente do indivíduo burguês, em todos os seus conflitos subjetivos e objetivos, mas não a possibilidade de um sujeito pacificado, embora *apoiado* numa psique socializada.

A cultura que se opõe à realização de tal sujeito, inclusive sobrevivendo da arremetida consciente do inconsciente, coagula o existente como algo desejável e impede a realização da possibilidade histórica e psíquica daquilo que, ainda não sabendo nominar, chamamos de um indivíduo pleno. A imposição cultural desse obstáculo – num grau de administração consciente maior do que em épocas passadas, ainda que, e por isso mesmo, irracional – impede que se outorgue a esta cultura aquilo com que ela procura se auto-identificar: a busca da liberdade. Ao invés disso, coloca-a na posição de sabedora do mal que comete e ainda assim o comete, sem que para ela seja justificável qualquer transposição de categorias psicanalíticas. O “mal-estar na cultura” não pode mais ser explicado, como o fez Freud, por uma pulsão de agressividade inata que, na impossibilidade de voltar-se contra o interditor de Eros, volta-se contra o ego, punindo-o por aquilo que ele não fez, mas gerando a culpa (Freud, 1994, p.117-120, 124-125). No entanto, o próprio texto de Freud dá elementos para não se desculpar a cultura, nem se naturalizar como lei psíquica o que é causado pela sociedade, pois ao reconhecer a arte e o trabalho intelectual como exemplos de sublimação positiva (Freud, 1994, p.79-80), Freud admite a possibilidade de uma relação não-antagônica entre indivíduo e sociedade em determinados âmbitos. Porém, ao supor a impossibilidade disso na quase totalidade restante das relações sociais, Freud se dá por satisfeito em explicar o processo interno de repressão, mas não em ver a culpa da sociedade que é, então, transferida para o indivíduo. O fato de que hoje o trabalho intelectual, para não falar da arte, encontre-se obrigado a uma tradução mercadológica quase direta, transformando a busca de verdade em números de publicações e vendas, é sinal claro de regressão.

O nível de regressão também pode ser medido pelo caráter que a razão assumiu na vida dos seres humanos em sociedade.

Confrontando-se com a instituição que até sua época exercera a função intelectual mais proeminente, a Igreja Católica, Gramsci contrapõe a ela a posição da filosofia da práxis, no sentido de que esta não busca, ao contrário daquela, “manter os ‘simplórios’ na sua filosofia primitiva do senso comum, mas busca, ao contrário, conduzi-los a uma concepção de vida superior” (Gramsci, 1978, p.20). Se já era hercúlea a tarefa de confrontar-se com um adversário que, embora administrasse a fé popular, justificava-se nos termos sociais através de um *discurso racional*, o que se esperar, hoje, quando os maiores conglomerados “formadores de opinião” penetram em cada casa, administrando preferências e desejos, legitimando-se apenas em pesquisas de opinião pública que os mesmos fixaram pelo seu trabalho? A razão que opera no todo, administrada pelas instâncias decisórias do sistema, é completamente avessa à racionalidade individual, prescinde dela e a inibe.

Mas a legitimidade da razão objetiva que prescinde dos indivíduos também recebe seus lauréis da educação sistematizada. Embora a educação moderna tenha há anos se desvencilhado dos preceitos morais repressivos da cristandade; ela, no entanto, paga o preço maior de sua bênção à violência social — que ela mesma sofre, mas ajuda a fortalecer — por meio do seu trabalho de legitimação e introjeção, em seus alunos, da razão desencarnada que impera no todo. A elucidação kantiana, com tom normativo, da submissão do entendimento aos princípios e ditames da razão soa hoje como mito. A razão, nos termos kantianos, desintegrou-se no entendimento, o qual, alçado ao patamar intelectual mais elevado, exige, hoje, a preparação cuidadosa de mais de vinte anos para que, só então, as pessoas estejam legitimadas institucionalmente para o seu manuseio. A educação presta esse serviço. Daí que hoje, no Brasil — país atrasado em relação aos avanços impessoais da lógica —, todos sejam favoráveis à educação: empresários, governos, políticos de todos os partidos, sindicatos, mídia, etc. A educação é *unanimidade nacional*. Mesmo que a vocação patrimonial brasileira — aliada que está com os mais avançados representantes da ordem gerencial moderna, numa demonstração clara da afinidade entre modernidade e patrimônio — de vez em quando impeça a prioridade concreta dos investimentos em educação, com justificativas de obras sempre emergenciais, ela

não hesita, contudo, em sempre alardear a prioridade número um da educação como política pública. O fato de que administrações municipais de esquerda priorizem a educação, em termos orçamentários, mais do que qualquer administração de direita, não é só por causa de uma maior vocação democrática daquelas, mas talvez também, paradoxalmente, por conta de seu maior aburguesamento. Há muito tempo que a educação ministrada tem como fundamento exclusivo a socialização do código lógico e frio que reina nas relações entre os seres humanos e entre estes e a natureza. O ser que vem ao mundo está condenado *a priori* a introjetar, sob pena de morte ou loucura, a *linguagem de formas* instituída. No limite, sua vida dependerá radicalmente de conhecimentos fundamentais das propriedades matemáticas, físicas, das ciências dos computadores, da genética e da lógica que plasma todas as disciplinas. Mesmo o possível esclarecimento, que valha pelo nome, que tal acúmulo de saberes possa proporcionar, é convertido, no mesmo instante, em instrumento de dominação. O conteúdo é obrigado a submeter-se à forma lógica indiferente e fria:

*Legein: distinguir-escolher-estabelecer-juntar-contar-dizer: condição e ao mesmo tempo criação da sociedade, condição criada por aquilo que ela mesma condiciona. Para que a sociedade possa existir, para que uma linguagem possa ser instaurada e funcionar, para que uma prática refletida possa desenvolver-se, para que os homens possam relacionar-se uns com os outros de outra maneira que não no fantasma, é preciso que de uma forma ou de outra, em determinado nível, em determinada camada ou estrato do fazer e do representar social, tudo possa tornar-se congruente com o que a definição de Cantor<sup>4</sup> implica. (Castoriadis, 1986, p.262)*

A razão como lógica do distinguir, do separar, do reunir, do identificar, do nominar está presente em toda a história. A razão

<sup>4</sup> A definição de Cantor, citada por Castoriadis (1986, p.261) é a de conjunto: “Um conjunto é uma coleção em um todo de objetos definidos e distintos de nossa intuição ou de nosso pensamento. Estes objetos são denominados os elementos do conjunto”.

instrumental não é nova. A história da filosofia o diz. No capitalismo, como também afirmou Castoriadis, ela, entretanto, autonomizou-se como fim:

*O que se dá como racionalidade da sociedade moderna, é simplesmente a forma, as conexões exteriormente necessárias, o domínio perpétuo do silogismo. Mas nesses silogismos da vida moderna, as premissas tomam seu conteúdo do imaginário; é a prevalência do silogismo como tal, a obsessão da 'racionalidade' separada do resto, constitui (sic) um imaginário em segundo grau. A pseudo-racionalidade moderna é uma das formas históricas do imaginário; ela é arbitrária em seus fins últimos na medida em que estes não dependem de nenhuma razão, e é arbitrária quando se coloca como fim, visando somente uma 'racionalização' formal e vazia. (Castoriadis, 1986, p.188)*

Depois dos esforços inglórios de Kant e Marx, a razão, reduzida a essa lógica, corre desacorrentada, acorrentando a humanidade. O que por ela não pode ser traduzido também não tem o direito de existir. Aos homens cabe a sua adoração. Mesmo o maior sacrifício poderá ser justificado em termos racionais. Disso os governos há muito o sabem e mesmo que decretam medidas impopulares, poderão legitimá-las sob os ditames da "razão". O mundo assiste hoje à inversão da concepção kantiana: a razão se submete ao entendimento. O mundo moderno, ao compreender, entretanto, tal razão desencarnada, como a perpetuação e o aprimoramento de meros vestígios animais necessários a qualquer ser vivo como exigência de autoconservação (a capacidade de distinguir a presa do predador, as sensações internas

A partir disso e das aporias inevitáveis em que tal definição está baseada e ao mesmo tempo repõe, Castoriadis elabora a noção de *lógica conjuntista-identitária* como criação histórica e ao mesmo tempo como possibilitadora dessa criação. Para uma abordagem mais detalhada da questão, ver Castoriadis, 1986, principalmente o cap. V – *A Instituição social-histórica: legein e teukhein*. Tal lógica, nas sociedades capitalistas, reina soberana e exclusiva, submetendo a si qualquer conteúdo e fazendo-se passar como a única possível.

das externas, etc.<sup>5</sup>) pode revelar, então, o nível da cultura atual – ela toma como o mais elevado aquilo que é só aprimoramento da herança animal, ao invés de valorar criações genuinamente humanas, ainda que apoiadas na humanização da animalidade.

A razão concretizada historicamente no mundo moderno põe obstáculos hoje ao pensar. Daí que, mesmo nas universidades, espaço em princípio reservado ao pensamento livre racional, a razão histórica demonstre sua força subjugando o que não pode ser aferido e administrado. A razão que não é fruto de mediação consciente do indivíduo é irracional. Onde não há indivíduos, entretanto, ela impera. Da perspectiva do *uso* instrumental da razão, nenhuma época foi mais irracional do que esta. Se, alhures, o desenvolvimento primitivo da racionalidade estava a serviço dos deuses, da glória de soberanos e impérios ou do dogma religioso, aqui a razão presta contas a si mesma, ainda que seja de modo aparente e certamente falso: ela não possui mais finalidade humana alguma. Ao expulsar o pensamento de seus arraiais, a razão serve para tudo, menos para corrigir seu rumo e trajetória de destruição.

Concretizar a máxima gramsciana, hoje, é mais difícil que há sessenta anos, visto que a instância de racionalidade deslocou-se quase que completamente para o exterior, enquanto o indivíduo restringe-se a perpetuá-la. Gramsci certamente já via sinais claros desse processo, embora, num momento de infelicidade, usando as armas do inimigo, propunha que, na busca da elevação cultural e política das massas, se usasse de alguns procedimentos semelhantes aos da indústria que as mantinha na ignorância, como, por exemplo, o artifício da repetição dos argumentos (Gramsci, 1978, p.27). Isso já era claro sinal da virtual onipotência da razão conformada ao mundo das trocas. Toda essa onipotência, entretanto, não justifica afirmar, como o faz Castoriadis, a eterna necessidade dessa lógica, ainda que seja como o único meio, em seu entender, de os sujeitos instituírem o social autônoma e livremente. Consequentemente, como bom intérprete freudiano, ele continua imputando aos vestígios psíquicos e animais, comuns à espécie, a forma de construção da história, embora ele também admita que tal

<sup>5</sup> Castoriadis, 1992, p.209-219.



lógica é igualmente criação histórica (Castoriadis, 1986, p.309-310). Se ela é de fato criação histórica, poderá vir a não ser, ou voltar a se submeter a outros pressupostos como já aconteceu historicamente, e como o próprio Castoriadis admite. De qualquer modo, ela é, por enquanto, a única que conhecemos, embora suas aporias – emergidas por seu próprio desenvolvimento radical, como na física moderna – e os vislumbres da dialética já tenham indicado seus limites. Apesar disso, seu totalitarismo conformado no mundo das trocas nos impede, no momento, de pensar sua transcendência, embora não nos autorize (mesmo não tendo sido poucos os que se sentiram por ela autorizados) a eternizá-la.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, T. W. 1986. Teoria de la seudocultura. In.: ADORNO, T. W., HORKHEIMER, M. *Sociológica*. Trad: Victor Sánchez de Zavala. Madrid: Taurus. pp.175-199.

\_\_\_\_\_. 1989. Introdução à controvérsia sobre o positivismo na sociologia alemã. In.: HORKHEIMER, M., ADORNO, T. W. *Textos escolhidos*. Trad: Zeljko Loparic et al. São Paulo: Nova Cultural. pp.107-155. ¾ (Os Pensadores)

\_\_\_\_\_. 1991. *Actualidad de la filosofia*. Trad: José Luis Arantegui Tamayo. Barcelona: Paidós. De la relacion entre sociologia y psicologia, pp. 135-204.

\_\_\_\_\_. 1995. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Trad: Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Vozes. Sobre sujeito e objeto, pp.181-201.

CASTORIADIS, C. 1986. *A Instituição imaginária da sociedade*. Trad: Guy Reynaud. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

\_\_\_\_\_. 1992. *As Encruzilhadas do labirinto, III: o mundo fragmentado*. Trad: Rosa Maria Boaventura. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

FREUD, S. 1994. El Malestar en la cultura. In.: *Obras completas*. Trad: José L. Etcheverry. V. 21. Buenos Aires: Amorrortu. pp. 57-140.

\_\_\_\_\_. 1994. El Porvenir de una ilusión. In.: *Obras completas*. Trad: José L. Etcheverry. V. 21. Buenos Aires: Amorrortu. pp. 1-55.

GRAMSCI, A. 1978. *Concepção dialética da história*. Trad: Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

\_\_\_\_\_. 1985. *Os Intelectuais e a organização da cultura*. Trad: Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

HORKHEIMER, M. 1986. Sobre el concepto de la razon. In.: ADORNO, T. W., HORKHEIMER, M. *Sociológica*. Trad: Victor Sánchez de Zavala. Madrid: Taurus. pp.201-212.

HORKHEIMER, M., ADORNO, T. W. 1985. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad: Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

JAMESON, F. 1996. *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. Trad: Maria Elisa Cevasco. São Paulo: Ática.

KANT, I. 1986. *Crítica da razão prática*. Trad: Artur Morão. Lisboa: Edições 70.

MARCUSE, H. 1968. *Eros e Civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. Trad: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar.

PASCAL, G. 1990. *O Pensamento de Kant*. Trad: Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes.

VELHO, G. 1994. *Individualismo e cultura: notas para uma Antropologia da sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Zahar.

WILBER, K. [199?]. *O Espectro da consciência*. Trad: Octavio Mendes Cajado. São Paulo: Cultrix.