

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO: MESTRADO
Área de Concentração: História da Educação

CRIATIVIDADE: IMPLICAÇÕES EDUCACIONAIS E FORMATIVAS

ROBERTA STUBS PARPINELLI

MARINGÁ
ANO
2008

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO: MESTRADO
Área de Concentração: História da Educação

CRIATIVIDADE: IMPLICAÇÕES EDUCACIONAIS E FORMATIVAS

ROBERTA STUBS PARPINELLI

MARINGÁ
ANO
2008

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO: MESTRADO
Área de Concentração: História da Educação

CRIATIVIDADE: IMPLICAÇÕES EDUCACIONAIS E FORMATIVAS

Dissertação apresentada por ROBERTA STUBS PARPINELLI, ao Programa de Pós-Graduação em Educação, Área de Concentração: História da Educação, da Universidade Estadual de Maringá, como um dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Educação.

Orientador:
Prof. Dr.: LUIZ HERMENEGILDO FABIANO

MARINGÁ
ANO
2008

ROBERTA STUBS PARPINELLI

CRIATIVIDADE: IMPLICAÇÕES EDUCACIONAIS E FORMATIVAS

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Luiz Hermenegildo Fabiano (Orientador) – UEM

Prof^a. Dra. Maria Terezinha Bellanda Galuch – UEM

Prof. Dr. Alexandre Fernandez Vaz - UFSC

24 de março de 2008.

Dedico este trabalho:

À arte do deslocamento criativo.

À não utilização de traços acostumados.

À possibilidade de trãsver o óbvio e imprimir outras cores e formas na realidade.

À utopia de uma sociedade onde o singular se faça presente e se integre à totalidade da vida.

AGRADECIMENTOS

O agradecimento maior é à vida, que merece ser celebrada, posto que é fonte de alegrias, encontros, desencontros, encantamentos, descaminhos, nascimentos e descompassos. É do movimento da vida que brotou desejos, reflexões e idéias, e também pessoas que contribuíram para dar corpo aos questionamentos nascentes. Agradeço, pois, a todos que compuseram meu caminho nesta trajetória, família, amigos e professores.

À minha família que suportou ausências e esteve sempre pronta a me acolher. A meus queridos pais, amados irmãos e inspiradora sobrinha.

À meus amigos, sempre prontos a me receber, fosse em momentos de aceleração de idéias e pensamentos, fosse em situações de angústia frente às questões do mundo. Tanto àqueles que cotidianamente acompanharam meu movimento produtivo, quanto àqueles que se fizeram menos presentes, mas não com menor importância. Pessoas que só faziam expandir minha compreensão e meu carinho pela vida.

À poesia sempre presente.

Aos momentos de lirismo, nos quais a inventividade, o absurdo, o olhar crítico e o aconchego de minha casa se fundiram com beleza e ternura.

Ao departamento de Pós-graduação em Educação: professores e secretaria.

À meu estimado orientador e amigo. Agradeço especialmente ao Prof. Dr. Luiz Hermenegildo Fabiano, que soube, com zelo e cautela, com dureza e afeição, conduzir um processo de crescimento e transformação pessoal. Comprovando que filosofia é também vida, que fixar palavras sobre o papel é também imprimir sentido sobre as coisas do mundo, sobre o que sou e o que somos. Que me mostrou a beleza de coisas simples e a importância de viver o que se acredita. Extraindo o belo do cotidiano, por vezes tão desgastado, e imprimindo no real lampejos de liberdade, de relações verdadeiras e duradouras.

“A ciência pode classificar e nomear os órgãos de um
sabiá
mas não pode medir seus encantos.
A ciência não pode calcular quantos cavalos de força
existem
nos encantos de um sabiá.

Quem acumula muita informação perde o condão de
adivinhar: divinare.

Os sabiás divinam.”

(Manoel de Barros)

“Prefiro as máquinas que servem para não funcionar:
quando cheias de areia de formiga e musgo – elas
podem um dia milagrar de flores.

Também as latrinas desprezadas que servem para ter
grilos dentro – elas podem um dia milagrar violetas.

(Os objetos sem função têm muito apego pelo
abandono.)

(O abandono me protege.)”

(Manoel de Barros)

RESUMO

Em termos gerais, esse estudo tem como finalidade investigar o processo formativo do sujeito em sociedade e o modo como as expressões de criatividade podem se configurar como importantes elementos para a construção de experiências formativas mais consistentes. A categoria de análise utilizada para o desenvolvimento desta pesquisa fundamenta-se na Teoria Crítica da Escola de Frankfurt, principalmente nos escritos de Max Horkheimer, Theodor W. Adorno e Walter Benjamin referentes à instrumentalização da cultura no desenvolvimento da sociedade industrial. A dimensão cultural pragmática vinculada à ideologia dominante, denominada pelos dois primeiros pensadores de indústria cultural, determina o eixo de análise sobre o enfraquecimento das manifestações culturais como processo de autonomia social. A racionalidade voltada para o contínuo avanço das ciências e da técnica, como esclarecimento e progresso, ganha, dessa forma, contornos utilitários e de dominação social. Tal dimensão instrumental da razão repercute no processo formativo do sujeito social, propiciando experiências semifformativas ausentes de criticidade e de reflexão. A formação pressupõe uma relação de mediação entre o sujeito e aquilo que ele absorve, no entanto, sob influência da arquitetura social dominante, o que prevalece são relações de imediatividade, nas quais estão comprometidas instâncias críticas e reflexivas. Sob a égide da indústria cultural, a tendência maior é a banalização cultural, justamente por reforçar baixos níveis de exigência formativa, pois carrega consigo conteúdos ideológicos como a lógica da mercadoria e do utilitarismo, o individualismo e a competitividade. Assim como a razão instrumental, a indústria cultural interfere diretamente no processo de alienação cultural que acaba por tolher a capacidade reflexiva dos sujeitos. Pensar a formação do sujeito é refletir sobre a constituição da subjetividade humana. Considerando a relação entre o sujeito e as forças sociais que o atravessam, utiliza-se a contribuição de Gilles Deleuze e Félix Guattari para compreender a subjetividade como processo de subjetivação. A subjetivação possibilita entender a constituição dos sujeitos em sua relação com as forças de poder e de saber que compõem a realidade, o modo como os indivíduos se relacionam com essas forças e como podem engendrar modos de subjetivação que comportem o novo, o heterogêneo, aquilo que se diferencia da totalidade. Neste sentido, entra em questão uma reflexão sobre o potencial formativo do criar, pela possibilidade de reavivar a capacidade crítica e reflexiva no processo de mediação do sujeito com a realidade. Os processos de criação podem ser compreendidos, nesta forma de abordagem, como alternativa possível para uma formação mais consistente, como possibilidade de estabelecer formas de resistência às imposições de caráter semifformativo (*halbbildung*). Este potencial formativo é percebido tanto na expressividade estética de algumas obras de arte quanto no contexto escolar, que pode utilizar a potência imaginativa do criar como forte aliada para promover uma educação mais consciente, que promulgue a constituição de sujeitos mais críticos e reflexivos no sentido de autonomia social.

Palavras-chave: Criatividade; Formação Cultural; Indústria Cultural; Educação

ABSTRACT

Overall, this study aims to investigate the formative process of the individual in society and how the expressions of creativity can be configured as important elements for the construction of more consistent formative experiences. The category of analysis chosen for the development of this research is based on the Critical Theory of the Frankfurt School, mainly in the writings of Max Horkheimer, Theodor W. Adorno and Walter Benjamin related to the instrumentalization of culture in the development of industrial society. The pragmatic cultural dimension bound to the dominant ideology, called by the two first thinkers as cultural industry, determines the axis of analysis on the weakening of cultural manifestations as a process of social autonomy. The rationality directed toward the progressive advancement of science and technique turns up, then, as clarification and progress, into a useful instrument of social domination. Such instrumental dimension of the reason reflects in the formative process of the social individual, providing semiformative experiences deprived of criticism and reflection. The formation requires a relation of mediation between the individual and what he absorbs, however, under the influence of the dominant social architecture, the relations of immediacy prevail, and so critical and reflective instances are affected. Under the aegis of the cultural industry, the main trend is the cultural trivialization, precisely by strengthening low levels of formative requirement, once it carries out ideological content such as the logic of goods and utilitarianism, the individualism and competitiveness. As well as the instrumental reason, the cultural industry interferes directly in the process of cultural alienation which ultimately hinders the reflexive capacity of the individuals. Thinking the formation of the individual is to reflect on the constitution of human subjectivity. Considering the relation between the individual and the social forces that surround him, the contributions of Gilles Deleuze and Félix Guattari are used to understand the subjectivity as process of subjectivation. The subjectivation allows us to understand the constitution of the individuals in their relation with the forces of power and knowing that compose the reality, how the individuals relate themselves to these forces and how they can generate patterns of subjectivation that hold the new one, the heterogeneous one, the one that differs from the others. In this sense, a reflection on the formative potential of creating is brought up, since it allows us to revive the critical and reflexive capacity in the process of mediation between the individual and the reality in which he is situated. The processes of creation can be understood, in this approach, as possible alternatives for a more consistent formation, once they might represent forms of resistance to the charges of semiformative character (*Halbbildung*). This formative potential can be noticed both in the aesthetic expressiveness of some works of art and in the school context, where the imaginative potential of creating can be used as a strong ally to provide a more conscious education, that promulgates the constitution of more critical and reflexive individuals in the sense of social autonomy.

Keywords: Creativity; Cultural Formation; Cultural Industry; Education

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	12
2. RACIONALIDADE E FORMAÇÃO: NEXOS ENTRE A CONSTRUÇÃO SOCIAL E A CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO.....	20
2.1. Razão e seus Contornos Sócio-históricos.....	20
2.2. Razão: Emancipação ou Auto-conservação Social.	25
2.3. Aliança Entre Indústria Cultural e a Sociedade Administrada.....	30
2.4. Formação Cultural e Individual: o Enlaçamento Entre o Particular e o Universal.....	33
3. REFLEXÕES SOBRE A EXPERIÊNCIA FORMATIVA.....	39
3.1. Experiência e Vivência: Tensões Entre o Individualismo e a Coletividade.....	39
3.2. Experiência: A Permanência do Passado no Presente.....	42
3.3. Experiência Formativa e Mediação.....	48
4. SUBJETIVIDADE: MODERNIDADE E PÓS-MODERNIDADE.....	53
4.1. Caminhos e Descaminhos: Notas Sobre e Modernidade e a Pós-modernidade.....	53
4.2. Adorno e Pós-estruturalismo: Diálogos Impertinentes.....	57
4.3. Considerações Sobre a Subjetividade Processual.....	61
4.4. Subjetivação: O Trânsito Entre a Formação e a Semiformação.....	65
5. CRIATIVIDADE E POTENCIAL FORMATIVO.....	68
5.1. Das Vicissitudes do Criar.....	68
5.2. Um Cotejamento com as Obras de Arte.....	73
5.3. Criatividade e as Atuais Narrativas Sociais: Breves Elucubrações.....	80
5.4. Criatividade e Educação: Algumas Reflexões Relevantes.....	87
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	92
REFERÊNCIAS	97
ANEXOS	102

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 01: Gravura de Francisco Goya - El sueño de la razon produce monstros.....	27
Figura 02: Tela de René Magritte – Golconde.....	78
Figura 03: Tela de René Magritte – La Clairvoyance.....	79
Figura 04: Propaganda de refrigerante – Viva as Diferenças.....	81
Figura 05: Propaganda de veículo automotivo – Viva o Novo.....	83
Figura 06: Propaganda de veículo automotivo – Viva o Novo.....	83
Figura 07: Propaganda de veículo automotivo – Viva o Novo.....	83
Figura 08: Propaganda de veículo automotivo – Viva o Novo.....	83
Figura 09: Propaganda de veículo automotivo – Viva o Novo.....	84
Figura 10: Propaganda de veículo automotivo – Viva o Novo.....	84
Figura 11: Propaganda de veículo automotivo – Viva o Novo.....	84
Figura 12: Propaganda de veículo automotivo – Viva o Novo.....	84
Figura 13: Propaganda de veículo automotivo – Viva o Novo.....	84
Figura 14: Propaganda de veículo automotivo – Viva o Novo.....	84

1. INTRODUÇÃO

O percurso teórico da presente pesquisa ganhou forma a partir de reflexões sobre os valores sociais que perpassam a sociedade contemporânea, como a velocidade de informação, a crescente competitividade social, o individualismo exacerbado e a exultação de competências direcionadas para o desenvolvimento de uma sociedade reificada. Voltar as vistas a essa tessitura social significa também refletir sobre o processo de constituição da própria sociedade, entendendo tanto os antecedentes históricos sobre os quais ela se constituiu quanto os contornos que alguns valores sociais assumiram e assumem na atualidade.

Da impossibilidade de dissociar a sociedade dos sujeitos que a compõem nasce uma série de reflexões sobre a constituição desses sujeitos na sociedade contemporânea. Trata-se, pois, de entender as possíveis impressões e marcas deixadas pela sociedade na formação do sujeito que, por sua vez, também imprime suas inscrições na complexa trama social. Considerando que uma das preocupações maiores desta pesquisa é a educação, um enfoque mais diretivo é lançado para a formação cultural do homem e da sociedade, abrangendo, desse modo, aspectos relacionados à razão e ao conhecimento.

A categoria de análise que serve de alicerce para compreender a pluralidade de elementos que orbitam ao redor da formação cultural é a Teoria Crítica da Escola de Frankfurt. Dá-se o nome de Teoria Crítica ao legado teórico desenvolvido pelo Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt, também conhecido posteriormente como Escola de Frankfurt, fundada em 1924, e que contava com importantes pesquisadores entre os quais: Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Erich Fromm, Max Horkheimer e Walter Benjamin. Pode-se dizer que a perspectiva de análise da Teoria Crítica objetiva apreender e explicitar as contradições sociais no processo do desenvolvimento da sociedade industrial, especialmente uma análise crítica da produção cultural daí resultante. Nesse sentido:

A Escola de Frankfurt toma como um de seus valores centrais um compromisso de penetrar o mundo das aparências objetivas para expor as relações sociais subjacentes que frequentemente iludem. Em outras palavras, penetrar tais aparências significa expor, através de uma análise crítica, as relações sociais que tomaram 'status' de coisas ou objetos. [...] Em termos gerais mais específicos, a Escola de Frankfurt enfatizou a importância do

pensamento crítico [...], seus membros argumentaram que era nas contradições da sociedade que se poderia começar a desenvolver formas de investigação social que analisassem a distinção entre 'o que é e o que deveria ser' (GIROUX, 1986, p. 22-23).

Na perspectiva de desvelar as aparências objetivas da realidade e tornar visível alguns meandros ideológicos que se ocultam sob essa aparência, a Teoria Crítica, especialmente Horkheimer e Adorno (1985), desenvolve uma série de estudos sobre o modo como a razão humana, no transcorrer do desenvolvimento social, foi se esvaziando em sua dimensão emancipatória ao expressar os interesses da sociedade capitalista. Para compreender esse processo, é importante se voltar para os primórdios da sociedade moderna (séculos XV, XVI), marcados por um intenso desenvolvimento social e científico.

Dá-se o nome de modernidade ao período que se inicia nos séculos acima mencionados. Este momento histórico foi marcado por inúmeras transformações em diferentes estratos sociais, como a queda da hegemonia da Igreja e a consolidação do Estado como instituição dominante, a expansão do comércio e a acumulação do capital, a ascensão da burguesia como classe dominante e o desenvolvimento tecnológico. Todas essas transformações representam marcos fundamentais na transição do modo de produção feudal para o modo de produção capitalista. Com o advento do capitalismo assiste-se a uma busca incessante pela acumulação de capital, empreitada diretamente relacionada com o avanço das ciências, com um investimento cada vez maior no aperfeiçoamento técnico dos meios de produção por meio do desenvolvimento científico.

O racionalismo e o empirismo são características do conhecimento. A reflexão filosófica da modernidade é intensamente marcada por uma preocupação com o desenvolvimento das ciências, com o progressivo domínio da natureza por intermédio do uso da razão. A ênfase no racionalismo e no empirismo demonstra o enlace entre a reflexão filosófica e o avanço social e científico. Assim, o conhecimento produzido no período ganhava contornos utilitaristas e deveria atuar no sentido de proporcionar o progressivo avanço das ciências e do sistema capitalista então em ascensão.

Sob o jugo do capitalismo industrial, houve um distanciamento do homem com relação à função emancipatória do conhecimento. Por sua vez, este conhecimento, ao desempenhar papel instrumental e utilitarista, se transformou num meio para aumentar a produção de bens industrializados e dar vida ao primeiro momento do modo de produção capitalista. É nesse

movimento de cooptação da função libertadora da razão e do pensamento emancipatório que se instaura aquilo que Adorno e Horkheimer (1985) denominaram razão instrumental. A razão instrumental se refere ao processo concomitante de dominação da natureza e do homem pelo próprio homem. No entanto, pode-se dizer que, ao se vincular ao desenvolvimento da produção industrial, a dimensão emancipatória e reflexiva do conhecimento perdeu forças, pois passou a assumir contornos utilitários e mercantilistas.

O entendimento dos descaminhos seguidos pela razão pede uma compreensão maior acerca dos elementos que, ainda hoje, reforçam a dimensão utilitária da razão. Para tanto, importa refletir sobre a importância do conhecimento e da cultura como processo formativo da sociedade. Sobre esse aspecto, faz-se uso de outra categoria de análise desenvolvida por Horkheimer e Adorno (1985), a chamada indústria cultural. Para os autores, esse termo diz respeito aos conteúdos ideológicos que permeiam a cultura, conteúdos tais que se derramam nas diferentes manifestações culturais e podem afetar a subjetividade humana com valores e concepções, como a lógica da mercadoria e do utilitarismo, que reforçam a sociedade tal como está posta na atualidade. Pode-se afirmar que, assim como a dimensão utilitária da razão, a indústria cultural interfere diretamente no processo de alienação cultural que torna obtusa a capacidade reflexiva dos sujeitos, por meio de um contínuo processo de refreamento e cristalização da capacidade crítica.

Desse modo, os produtos da indústria cultural, tomados como sucedâneos de um processo cultural mais autêntico em termos formativos, propagam padrões que pasteurizam a diversidade cultural e a pluralidade subjetiva dos sujeitos num todo despotencializado, marcado pela ausência de movimentos reflexivos e pela livre aceitação de valores e modos de condutas. Por isso, é de suma importância entender a maneira pela qual a indústria cultural apregoa valores que conferem coesão ao sistema social vigente, atuando diretamente na semiformação (*Halbbildung*)¹ dos sujeitos. O processo de formação, atravessado por componentes da indústria cultural, acaba desembocando no embotamento da capacidade reflexiva, no falseamento de processos subjetivos singulares que poderiam fortalecer o processo de autonomia social. Determina, desse modo, a constituição de sujeitos frágeis no que tange às suas potencialidades existenciais.

¹ Este termo é utilizado por Adorno (1996), para designar um tipo de formação comprometida ideologicamente com a dimensão utilitária e mercantilizada do conhecimento, ou seja, se refere a um tipo de formação cultural fragmentada que não viabiliza processos emancipatórios.

Haja vista a banalização cultural própria da contemporaneidade, importa refletir sobre a formação do sujeito na atualidade, tema bastante caro à educação. Para tanto, utilizam-se as contribuições de Walter Benjamin sobre o conceito de Vivência (*Erlebnis*), e de Experiência (*Erfahrung*), assim como sobre a influência desses conceitos no pensamento de Adorno (1996). Na concepção benjaminiana (1996), a experiência se refere ao conteúdo histórico que permeia a relação do sujeito com a realidade, trata-se de uma espécie de memória social que possibilita não somente um contato com a realidade presente, mas também com os fatos que a precedem. Em outros termos, a experiência carrega consigo uma relação que ultrapassa o âmbito do particular e dialoga com a coletividade. Sobre este aspecto, Benjamin (1996) lança mão do conceito de vivência que, em oposição à experiência, limita-se ao campo exclusivamente particular, ausente dessa relação com a totalidade social.

Sob influência de Benjamin, Adorno (1996) afirma que a experiência de formação cultural condiz com uma relação de não-imediatez com a realidade, o que pressupõe uma reflexão acerca dos conteúdos objetivos dessa realidade reificada. Neste sentido, a formação cultural do sujeito presume uma relação com a totalidade social, não se limitando ao cerco de vivências particulares. Essa consciência da totalidade social, presente na experiência formativa, exige do sujeito uma capacidade crítica e reflexiva, pois pede um exercício contínuo de questionamento dos valores promulgados pela cultura industrializada que tende a priorizar o processo da semiformação cultural.

Ademais, além de uma relação crítica com a realidade objetiva, a experiência formativa possibilita uma junção entre elementos da totalidade social com a particularidade do sujeito e acaba por conferir maior consciência dos elementos históricos que permeiam a realidade, possibilitando a percepção dos conteúdos ideológicos que compõem a conjuntura social vigente. A experiência formativa promove uma relação de mediação crítica entre sujeito e realidade objetiva, fato que confere ao sujeito a possibilidade de uma recusa do existente por meio da capacidade de questionamento que possibilita a retomada do potencial emancipatório do conhecimento por meio de uma formação mais consistente e crítica².

A reflexão sobre a formação dos sujeitos na contemporaneidade encaminha a discussão para questões voltadas à constituição da subjetividade em sua relação com as forças sociais

² Vale pontuar que, na presente pesquisa, a formação mais consciente e crítica condiz com a perspectiva lançada pela Teoria Crítica, não se mancomunando com os discursos atuais que exultam a consciência crítica na intenção de reforçar e incorporá-la à tessitura social vigente.

que compõem a realidade. Em que medida a constituição da subjetividade é perpassada por valores sociais, e como essas forças externas acabam por interferir na tênue relação entre sujeito particular e totalidade social.

Para compreender a dinâmica de constituição da subjetividade, faz-se uso da perspectiva de análise desenvolvida por Gilles Deleuze e Félix Guattari (1999), importantes membros da chamada Filosofia da Diferença. No entendimento dos autores, a subjetividade deve ser entendida em seu movimento de constituição, enquanto processo de subjetivação. Esta concepção implica uma mudança na compreensão dos sujeitos, do intra e extra-psíquico, do desejo, da realidade, do modo de ser e estar no mundo, etc. Na definição de Deleuze e Guattari (1999), o processo de subjetivação faz parte da dinâmica dos sujeitos e da própria realidade. Para entender esse movimento subjetivo os autores utilizam-se de conceitos como equipamentos coletivos de enunciação e componentes de subjetivação: a subjetivação possibilita entender a constituição dos sujeitos em sua relação com as forças que compõem a realidade, o modo como os indivíduos se sujeitam às forças de poder e de saber, e a forma como podem engendrar modos de subjetivação que comportem o novo, o heterogêneo, aquilo que se diferencia da totalidade.

Compreender a constituição da subjetividade sob o ângulo apresentado por Deleuze e Guattari (1999) pressupõe um distanciamento (para não dizer ruptura) de uma linha de pensamento que entende a subjetividade como algo interior aos sujeitos. Esta perspectiva reforça a tradição cartesiana que estabelece uma oposição entre mundo exterior e mundo interior. O primeiro compreende os sentimentos, a imaginação, a percepção, a memória, entre outros. Já o mundo exterior diz respeito às relações sociais, às contingências políticos-sociais de cada momento histórico. Essa dicotomia entre interno/externo e objetividade/subjetividade, é herança do pensamento moderno que calçou um modo totalitário de se produzir conhecimento, fundamentado na racionalidade, no empirismo e na matematização dos fenômenos no afã de compreendê-los para dominá-los. Sousa Santos (1999) aponta que o legado da modernidade acabou por empobrecer o entendimento dos fenômenos humanos e sociais ao ignorar a pluralidade que os atravessa.

Na intenção de dominar o objeto de pesquisa, a ciência moderna acaba por reduzi-lo e esvaziá-lo de suas dimensões de complexidade. Na busca de entender a constituição da subjetividade em sua relação de pluralidade, pode-se afirmar que a perspectiva pela qual

Deleuze e Guattari compreendem a subjetividade não coaduna com a dicotomia entre externo e interno, antes objetiva apreender a complexidade que perpassa o processo de subjetivação, considerando a mútua relação entre o subjetivo e o social. É nesse sentido que a aproximação entre subjetivação e formação é deveras enriquecedora, pois oferece elementos para compreender a maneira que a dinâmica da cultura industrializada incide no processo de subjetivação, atuando de modo a enquadrá-lo nos moldes de interesses sociais, fomentando a semiformação cultural do sujeito social. Ter ciência dos rumos que a razão assumiu, da proeminência da cultura industrializada e das interferências desses vetores sociais na formação e constituição dos sujeitos possibilita o desvelamento de alguns mecanismos sociais que endossam a sociedade vigente. Tal desvelamento se aplica também a outras especificidades da arquitetura social, como a questão da criatividade.

Dirigir o interesse para o modo como os processos de criação se configuram na atualidade significa refletir tanto sobre o nexos formativo do criar quanto sobre sua dimensão cooptada e reificada socialmente. O verbo criar tem sua origem no latim *creo, creatum, creare*, portanto, pode ser compreendido como produzir, dar existência a algo novo. É possível, pois, entender a criatividade como liberdade para instituir o novo e o original, carregando a possibilidade de agenciar o inusitado e de estabelecer relações de diferenciação com as imposições alienantes produzidas socialmente. Desse modo, a criatividade pode proporcionar ao sujeito uma relação de mediação com a realidade, na qual é possível reavivar o pensamento crítico e reflexivo. Por outro lado, a ideologia dominante, muitas vezes, se apropria das manifestações criativas redirecionando o seu potencial lúdico na reprodução da lógica mercantil vigente. Esse movimento de cooptação ideológica tende a dissipar a dinâmica formativa dos atos criativos, resultando neste sentido, uma integração perversa do seu potencial emancipatório como lógica totalitária de criação do sempre igual.

É passível de se perceber a dimensão formativa do criar ao lançar um breve olhar sobre as obras de arte³, principalmente no que tange à possibilidade de efetuar leituras diferenciadas acerca da realidade objetiva. Sob este aspecto, as obras de arte podem transcender a um entendimento raso do estatuto da realidade ao conferir novas formas ao real objetivo. É este movimento de (re)significação que incita o sujeito a estabelecer uma relação de mediação reflexiva com a realidade, dinâmica que possibilita desocultar tramas ideológicas que

³ Dá-se o nome de obra de arte às significativas produções no campo da literatura, da música, das artes plásticas e visuais, que ganham expressividade por seu valor histórico e estético.

conformam a sociedade tal como está posta na atualidade. Assim, em consonância com os atos criativos, as obras de arte instigam uma percepção diferenciada no sentido da superação dos limites impostos pelo processo de reificação social.

No que diz respeito ao movimento da sociedade administrada, é importante refletir sobre o modo como a criatividade, entendida como elemento diferenciador dos processos de reificação cultural, está sendo incorporada pelas narrativas sociais da atualidade. O potencial emancipatório da criatividade acaba enfraquecendo ao ser subsumido pelos discursos massificantes, disseminados pela indústria cultural. Sob o invólucro do novo, da diferença e do singular, valores que reforçam um individualismo confundido como individualidade legitimam, por tal mecanismo, a velha ordem econômica capitalista. Nesta mesma direção, é válido perscrutar quais formas e relevos os processos criativos assumem no campo da educação.

Considerada o espaço máximo de transmissão de conhecimento e formação do sujeito, a escola é também uma importante instituição social, expressão, portanto, da ideologia vigente. O potencial formativo da criatividade, por sua vez, pode tanto esvaecer frente a práticas educativas semiformativas, quanto se afigurar como um importante dispositivo para a constituição de subjetividades mais lúcidas e conscientes⁴. Assim, o potencial formativo do criar oferece condições de ultrapassar a lógica utilitária imiscuída na educação e abre caminhos para uma educação também estética que ganha forma ao engendrar subjetividades mais sensíveis às causas da humanidade. Inserir as vicissitudes da criação na dinâmica educacional pode iniciar uma outra perspectiva de ensino, pautada na ininterrupta formação de alunos e professores dentro de uma proposta estética e ética, posto que envolve o singular e o universal. Trata-se, pois, dos processos criativos a favor de um projeto educacional que proporcione uma formação mais consciente e consistente, que transcenda os cercos utilitários impostos pela dinâmica da sociedade reificada.

Tendo conhecimento das questões que tangenciam e motivam o percurso teórico desta pesquisa, pode-se dizer que, em termos gerais, este estudo tem como finalidade investigar o processo formativo do sujeito em sociedade e o modo como expressões de criatividade podem

⁴ Conferir maior lucidez e consistência à constituição da subjetividade remete a uma formação que contemple não apenas o sujeito particular, mas que estabeleça diálogos com a totalidade social. Ou seja, denota a constituição de sujeitos capazes de compreender o enlace das forças sociais que atuam na construção da sociedade, forças que, na maior parte das vezes, carregam tendenciosos elementos ideológicos como a lógica da repetição, do individualismo, da competitividade, da banalização das atividades culturais, entre outras.

se configurar como importantes elementos para a construção de experiências formativas mais consistentes. Para tanto, as discussões se subdividem em quatro grandes eixos: o desenvolvimento da razão na sociedade capitalista e seu papel na autonomia do sujeito; o entendimento sobre o conceito de experiência formativa e seus desdobramentos na constituição de indivíduos mais críticos e reflexivos; a reflexão sobre a constituição da subjetividade em consonância com a formação cultural; e o potencial crítico e reflexivo das expressões criativas no processo de mediação do sujeito com a realidade.

2. RACIONALIDADE E FORMAÇÃO: NEXOS ENTRE O SOCIAL E A CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO

La administración se há convertido secretamente em el ensiado modelo incluso de um pensamento que aún se supone libre.
(Adorno, 1975, p. 39)

2.1. Razão e seus Contornos Sócio-Históricos

Uma das questões centrais que irá balizar o desenvolvimento desta reflexão teórica é o modo como a razão humana perdeu seu caráter emancipatório e assumiu contornos de adaptação e dominação social. É válido assinalar que esse movimento é entendido inserido num momento histórico no qual a sociedade se encontra em franco desenvolvimento científico e social, qual seja, o período que se estende do século XV até a atualidade. A preocupação com a razão envolve uma reflexão sobre a importância do conhecimento e da cultura como processo formativo dos homens e da sociedade em sua totalidade. Este eixo de análise é exemplarmente desenvolvido por Theodor W. Adorno e Max Horkheimer, membros fundadores do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt, formado em 1924, cujos estudos possibilitam entender o processo por meio do qual a cultura e a razão adquiriram um caráter instrumental e utilitário, passando a atuar na composição do movimento de um quadro social perpassado por valores e ideologias próprias do sistema capitalista.

A razão proporcionou o avanço das ciências e a criação de métodos cada vez mais eficazes para dominar a natureza e propiciar à sociedade maior conforto e melhores condições de vida. No entanto, com o processo de produção industrial, o conhecimento e a razão assumiram uma dimensão instrumental, ou seja, tornam-se atrelados ao capitalismo industrial adotando uma perspectiva utilitária. Nesse decurso, a função emancipatória do conhecimento se afastou do sujeito e passou a atuar como intensificadora da produção de bens industrializados, dando vida ao primeiro momento do modo de produção capitalista.

Para melhor compreender esse processo, é necessário regressar à história a fim de mapear alguns acontecimentos que contribuíram para o desenvolvimento da sociedade tal como a conhecemos na atualidade. É válido apontar que o presente estudo não irá contemplar diretamente o período antigo e medieval da humanidade, tampouco irá desenvolver as importantes contribuições legadas por filósofos como Platão, Aristóteles, Santo Agostinho, São Tomás de Aquino, entre outros. Irá se limitar às discussões sobre as transformações ocorridas na sociedade a partir dos séculos XV e XVI.

Pode-se dizer que o período que corresponde aos séculos XV, XVI, XVII e XVIII faz parte de um momento de transição do feudalismo para o capitalismo, no qual ocorreram inúmeras transformações em diferentes campos sociais: na agricultura, nas grandes navegações, na economia com a acumulação do capital e expansão do aparato comercial, no papel da Igreja como instituição dominante da sociedade, na consolidação do Estado e de sólidas instituições administrativas, no desenvolvimento da tecnologia, na ascensão da burguesia, na busca pelo conhecimento etc.

Segundo Huberman (1983, p. 79), no fim da Idade Média, durante o século XV, “Surgiram nações, as divisões nacionais se tornaram acentuadas, as literaturas nacionais fizeram seu aparecimento, e regulamentações nacionais para a indústria substituíram as regulamentações locais. Passaram a existir leis nacionais [...]”. Ocorreu uma ascensão do Estado nacional cuja principal força motriz foi desencadeada pela ascensão da classe média.

Modificações nas formas de vida provocaram o crescimento dessa nova classe e seu advento trouxe novas modificações no modo de vida da sociedade. As antigas instituições, que haviam servido a uma finalidade na velha ordem, entraram em decadência; novas instituições surgiram, tomando o seu lugar (HUBERMAN, 1983, p. 79).

Tendo como protagonista a burguesia, essas progressivas transformações agenciaram mudanças que, no século XVIII, abriram, definitivamente, espaço para um modo de produção que não o feudal:

Dentro da estrutura da sociedade feudal de sacerdotes, guerreiros e trabalhadores, surgiu um grupo de classe média. Através dos anos, ela foi ganhando força. Havia empreendido uma luta longa e dura contra o feudalismo, marcada particularmente por três batalhas decisivas. A primeira foi a Reforma Protestante; a segunda foi a gloriosa Revolução da Inglaterra, e

a terceira, a Revolução Francesa. No fim do século XVIII era pelo menos bastante forte para destruir a velha ordem feudal. Em lugar do feudalismo, um sistema social diferente, baseado na livre troca de mercadorias com o objetivo primordial de obter lucro, foi introduzido pela burguesia. A esse sistema chamamos – capitalismo (HUBERMAN, 1983, p. 164).

O advento do sistema capitalista imprime na realidade social e no modo de relação entre os homens um imperativo que irá balizar o desenvolvimento da Sociedade Industrial: a busca incessante pela acumulação de capital. Nessa empreitada pela obtenção de lucro, a burguesia investe no avanço das ciências, mais especificamente no aperfeiçoamento técnico dos meios de produção. Vale ressaltar que a melhoria dos meios de produção pressupõe maior domínio do mundo material, em outros termos, da própria natureza.

É nesse contexto de intensas transformações sociais que emergem as modificações no campo do conhecimento e da reflexão filosófica. Segundo Kreimendahl (2003), o século XVII, em virtude das profundas modificações na política e na economia, representa o limiar de uma nova época, no qual se inicia a filosofia da modernidade, marcada pelo racionalismo e pelo empirismo. A discussão de pensadores que compuseram o quadro filosófico desse período, como Galilei (1564-1642), Francis Bacon (1561-1626), Descartes (1596-1650), Spinoza (1632-1677), Isaac Newton (1643-1727), Leibniz (1646-1716) e Locke (1632-1704), resguardadas suas particularidades, é marcada por uma preocupação com o desenvolvimento das ciências. Kreimendahl (2003, p. 24), concebe o século XVII como “a época da filosofia da primeira modernidade, na qual a (auto)consciência moderna se articula expressamente e se afirma nos mais variados campos de atuação da razão.”

A ênfase no racionalismo e no empirismo, em detrimento do pensamento metafísico ou religioso muito presente no século XVI, denotaram a necessidade de contribuições do campo da filosofia que corroborassem e potencializassem o avanço social e científico do período, promovendo, desse modo, o surgimento e o fortalecimento da tecnicização do mundo. Ao refletir sobre o século XVII, também conhecido como o despertar da modernidade, e sobre as preocupações dos filósofos da época, Kreimendahl (2003, p. 16) observa:

Esta época está decepcionada com todas as doutrinas salvíficas de inspiração teológica; Bacon quer realizar intramundaneamente o paraíso e quer obtê-lo pela ciência. Porque o saber, a ser objetivado por intermédio da indução metodicamente refletida, traz à tona as verdadeiras causas das coisas, permitindo dessa forma sua adoção no interesse do homem [...] A ciência não

é, pois, buscada por si mesma, e sim por causa do proveito a ser obtido por meio dela para o homem. Esse direcionamento utilitarista da ciência repercute no conceito de verdade: um saber verdadeiro é um saber utilitário.

Soma-se à dimensão utilitária do conhecimento proposta por Bacon e à necessidade de dominação da natureza por parte dos homens a tentativa de matematização da natureza desenvolvida por Galilei, sobre este aspecto:

É de Galilei a sentença de que o livro da natureza foi escrito em linguagem matemática [...] Se, portanto, fosse possível colocar a natureza sob as leis da matemática, então poderiam ser encontradas predições sobre fenômenos naturais com a maior exatidão e certeza possível, e a dominação da natureza encontraria seu apogeu. O projeto de matematização da natureza, que é promovido por Galilei, Descartes e outros mais e que, no ano de 1687, com o surgimento dos *Principia* de Newton, festeja um triunfo ímpar, também deve ser visto ante essa base de esforços utilitaristas por uma dominação máxima da natureza (KREIMENDAHL, 2003, p. 16-17).

O desenvolvimento de técnicas cada vez mais eficazes para dominar a natureza é parte indispensável do desenvolvimento social que marca a Idade Moderna, caracterizada por significativas transformações que priorizam a incessante obtenção de capital. Assim, o incentivo, por parte da burguesia, pelo desenvolvimento de tecnologias para a dominação da natureza ocorre na medida em que esta possa proporcionar o avanço e a reprodução da economia industrial, desse modo:

É a partir das necessidades criadas pelo desenvolvimento da produção e do comércio, típico da expansão europeia verificada a partir do século XV, que os progressos técnicos se aceleram. O *renascimento científico* marca o primeiro momento desse impulso cuja importância se torna decisiva nos séculos XVII e XVIII, quando então a curiosidade científica, a nova mentalidade voltada para a observação e a experimentação abrem caminho às conquistas científicas desse período e, concomitantemente, às possibilidades de aplicação e utilização dos princípios e teorias assim elaborados ao próprio processo produtivo (FALCON; MOURA, 1981, p. 15).

Nesse contexto de progresso social e desenvolvimento científico, o investimento na racionalidade humana enfatizada no século XVII se desdobra, no século XVIII, num movimento denominado Iluminismo. De acordo com Kreimendahl (2003), as raízes do pensamento iluminista se encontram no racionalismo do século XVII, a ponto de intitular esses dois séculos como a 'era da razão', como um capítulo 'seqüencial na história da

filosofia'. Para o autor, o Iluminismo tem como centro de suas reflexões o ser humano, em termos mais exatos, a autonomia do indivíduo sob o crivo da razão.

A racionalização de toda a prática da vida é o meio de o Iluminismo atingir seu objetivo principal, qual seja, a entronização do sujeito racional e autônomo. Este programa funda-se na aceitação de que a realidade apresenta uma ordem racional e que a razão – e somente ela – tem a capacidade de perceber essa ordem que, quando perseguida, proporciona o progresso e possibilita ao ser humano atingir a felicidade na medida do possível (KREIMENDAHL, 2003, p. 30).

A filosofia iluminista, ao enfatizar a razão, prioriza a descoberta, a crítica e a criação: somente o progresso da razão proporcionaria ao homem a verdadeira liberdade. No entanto, a ênfase na racionalidade, por parte da filosofia iluminista, como meio para proporcionar mais autonomia aos sujeitos não pode ser desvinculada dos interesses da sociedade industrial. Há uma série de controvérsias que atravessam o ideal iluminista, que, por sua vez, pode tanto ser julgado como matriz do pensamento liberal e individualista burguês, como estandarte de luta pela emancipação humana por meio do esclarecimento (Aufklärung). A definição de esclarecimento que norteia tanto a filosofia iluminista quanto a crítica feita pela Escola de Frankfurt ao esclarecimento foi extraída de um texto de Kant (1985) denominado *O que é Esclarecimento*, segundo o qual:

Esclarecimento (Aufklärung) é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. Sapere aude! Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento (KANT, 1985, p. 100)

A ênfase no sujeito do conhecimento é inegável, no entanto, é inquestionável a junção das vicissitudes da razão com os interesses econômicos. Destarte, importa refletir sobre a cumplicidade dessa perspectiva de conhecimento na consolidação do capitalismo nascente.

2.2. Razão: emancipação ou auto-conservação social?

Inserido no processo de produção capitalista, o ideal iluminista de emancipação e autonomia do homem por meio do esclarecimento e da razão crítica esvaeceu na medida em que a razão se estabeleceu sob moldes utilitários, abandonando, dessa forma, seu ideal emancipatório ao coadunar-se exclusivamente com interesses próprios do desenvolvimento capitalista. É justamente esse movimento de cooptação da dimensão libertadora do conhecimento que Horkheimer e Adorno (1985) demonstram no livro *Dialética do Esclarecimento*. Para os autores, atrelado ao modo de produção dominante, o pensamento esclarecido, cujo objetivo era o desencantamento do mundo por meio do saber, se desvinculou da reflexão e se tornou, também, um meio de dominação e manutenção da sociedade vigente. Ou seja, o pensamento esclarecido se torna porta-voz da razão dominante, e passa a promulgar valores e idéias permeadas pela ideologia burguesa.

Essa razão dominante, marcada pela ausência de criticidade e de elementos emancipatórios Horkheimer e Adorno (1985) denominam razão instrumental. Tal expressão diz respeito ao movimento concomitante de dominação da natureza e do próprio homem inserido num momento histórico no qual o desenvolvimento industrial clama pela necessidade de novas tecnologias e novos meios de dominação da natureza. No entanto, o que no século XVI era uma necessidade para melhorar as condições de vida do homem, paulatinamente, foi adquirindo características puramente utilitárias e mercantilistas. Nesse movimento, foi-se esvaindo a dimensão emancipatória do conhecimento, já que este se encontra agrilhado ao processo de produção industrial.

A conjectura da razão com finalidades utilitárias torna tendenciosa a produção e disseminação do conhecimento, pois delimita parâmetros ao desenvolvimento intelectual e às ações humanas, fato que aumenta significativamente o poder da sociedade sobre os indivíduos. Adorno elucida bem esse processo: “Em decorrência da falta de esclarecimento, o poder da sociedade sobre os indivíduos é elevadíssimo. Os indivíduos se perdem numa massa impotente e dirigida pelo poder da ordem dominante”. (ADORNO, 1971, p. 14).

Discutir a forma como a razão humana foi adquirindo um caráter meramente instrumental é buscar entender, em meio a um processo histórico de dominação do homem e

da natureza, o modo como se foi dissipando a dimensão emancipatória e de autonomia da razão. Em outras palavras, como a capacidade intelectual do homem foi tolhida por um processo de cooptação por parte do modo de produção capitalista. É importante apontar que a preocupação dos autores sobre a direção utilitária que a razão assumiu revela, por sua vez, a crença na dimensão emancipatória da razão, em outros termos, confere credibilidade para os ideais iluministas. Sobre as críticas tecidas por Horkheimer e Adorno acerca do Iluminismo, Rouanet (1992, p. 206) afirma:

A razão iluminista, que na origem criticava o existente e propunha projetos alternativos de vida, acabou se transformando exclusivamente na razão instrumental, cuja única função é a adequação técnica de meios a fins e é incapaz de transcender a ordem constituída. Mas é em nome da razão iluminista que o Iluminismo é criticado. O ideal iluminista é a autonomia, a *Mündigkeit*, lapidarmente expresso por Kant quando disse que o sentido das Luzes era libertar o homem de sua minoridade, pelo uso da razão: *sapere aude*. Também Adorno e Horkheimer querem salvar o homem de todas as tutelas, inclusive as criadas pelo Iluminismo. É um programa iluminista. Para eles, criticar a razão atrofiada em que se converteu a razão iluminista é o melhor serviço que o Iluminismo pode prestar ao Iluminismo.

Para fundamentar a reflexão dialética sobre o Iluminismo, Horkheimer e Adorno (1985, p. 19) discutem a relação da razão com o mito e afirmam: “O programa do esclarecimento era o desencantamento do mundo. Sua meta era dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber”. Esse excerto deixa claro que a razão cumpre um papel muito importante no desenvolvimento da sociedade, qual seja, o de dominar e desvelar os segredos da natureza e possibilitar aos homens o controle sobre ela. É a soberania do saber sobre as forças naturais que ele não pode controlar, a amortização do medo frente ao desconhecido. Uma obra que ilustra bem a importância da razão na dominação da natureza e deixa implícito o medo que a perda deste domínio exercia sobre a sociedade é a gravura do pintor espanhol Francisco de Goya (1746-1828), intitulada *O sonho da razão produz monstros*.



Figura 1 – El sueño de la razón produce monstruos (1799)

A gravura acima, editada em 1799, faz parte de uma série de 84 águas-fortes intitulada *Os caprichos*. Embora tenha sido eleito o pintor por excelência da corte espanhola e realizado inúmeras obras sobre a realidade da corte e de seus freqüentadores, Goya expressou, por intermédio de sua arte, sua simpatia pelos ideais de liberdade promulgados pela Revolução Francesa e seu descontentamento com a realidade do povo espanhol. Em lugar de pinturas que retratam célebres figuras da corte, ganham espaço retratos de uma realidade aterradora, protagonizada tanto por cenas fantásticas que demonstram a ignorância e a credence popular quanto por retratos que denunciam a barbárie social, bem representada pela série *Os desastres da guerra*⁵.

⁵ Nesta série de 80 gravuras Goya retrata com muita cruza o lado violento e sangrento da Guerra Espanhola, encabeçada por Napoleão Bonaparte.

Feita essa breve contextualização da obra de Goya, torna-se claro que a riqueza presente na gravura possibilita uma série de entendimentos e desdobramentos que contemplam tanto a dimensão do momento histórico no qual a gravura foi publicada quanto a dimensão do sujeito inserido nesse momento de intensas transformações políticas, sociais, culturais e filosóficas. O próprio título da gravura é enfático quanto à intenção do pintor: abrir mão da razão é dar vazão ao surgimento de monstros. Não ter o controle sobre a natureza é possibilitar a preponderância do idílico, do incerto, é não controlar as rédeas da realidade e deixá-la à mercê de forças que fogem do domínio humano.

Em um período no qual o progresso social e humano tentava eliminar a qualquer custo elementos de caos e desordem em prol do desenvolvimento científico e social: a “des-razão” não era bem quista, os elementos místicos e, portanto, inexplicáveis pela faculdade da razão eram suprimidos pelo método, pela técnica, pela matemática, enfim, pela mensuração objetiva e racional. O fato de a gravura ter como protagonista um homem debruçado sobre livros, ilustra a presença embrionária do ideário iluminista, o homem como peça fundamental para o desenvolvimento social. Já a presença de animais com olhar acusatório sobre o estado de sono desse homem, demonstra a proximidade da razão com o desconhecido, do palpável com o oculto.

O morcego como animal predominante denota o vôo do obscuro, do noturno, o inexplicável que espreita incessantemente o racional. A presença da coruja, símbolo da sabedoria e do conhecimento, sempre de olhos bem abertos, a proteger o protagonista da proximidade da escuridão da irracionalidade. Esses símbolos presentes na gravura de Goya representam a mais tênue linha que separa a razão do mito, demonstra o medo que a falta de racionalidade, tão importante e exaltada nos séculos XVII e XIX, provoca nos homens. Deixa bastante claro que a ignorância possibilita o surgimento do inexplicável e que o inexplicável causa medo e desconforto, joga o humano à mercê de sobrevôos de monstros. É assim que essa pintura de Goya condensa e converte em linguagem pictórica o sentimento de uma época, além de conseguir exprimir a necessidade da razão assim como a angústia gerada pela sua ausência.

No entanto, sob influência da ideologia burguesa, o ideal iluminista de desencantamento do mundo por meio da razão assume uma roupagem pragmática. Ao invés de libertar o homem do desconhecido, o aprisiona na lógica da sociedade administrada. Assiste-

se, dessa forma, a um movimento no qual a razão e o esclarecimento alimentam a roda-viva do capitalismo em detrimento da emancipação do ser social:

O esclarecimento que visava fazer do homem um cidadão do mundo, livre, autônomo, se reveste das qualificações retrógradas que combatia em seus inimigos. Ele que experimentava um pavor destrutivo perante o mito, a crença, o fechado, o metafísico... acaba se transformando em mito. A razão iluminista que entrou em cena para subjulgar o mito, para *livrar o homem do feitiço*, transforma-se, por sua vez, em mito, em fetiche. *O iluminismo recai na mitologia da qual nunca soube escapar* (1991: 20)⁶, na mitologia da calculabilidade, da utilidade, da uniformização, do denominador comum, do mundo administrado (PUCCI, 1994, p. 26).

Nesse ínterim, o esclarecimento da sociedade, na medida que se submete, às cegas, aos ditames sociais impostos pela lógica dominante, torna-se obtuso e falseado por ideais de dominação social. Assim, a razão como possibilidade do esclarecimento, sob o julgo de uma sociedade tecnicizada e administrada, acaba por determinar um conhecimento que torna toda a produção humana previsível. Nessa perspectiva: “O pensar reifica-se num processo automático e autônomo, emulando a máquina que ele próprio produz para que ela possa finalmente substituí-lo.” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 37). O pensamento, por sua vez, transforma-se em mero instrumento de dominação e manutenção social, exaurindo o potencial emancipatório da razão humana. É na administração e reificação⁷ do conhecimento que se encaixa a dubiedade do ideal iluminista. Se a proposta inicial do Iluminismo era proporcionar a autonomia do sujeito do conhecimento, é válido pensar a expressividade dessa intenção na sociedade vigente, e em que medida vende-se uma falsa ideologia de autonomia quando na verdade a prioridade é a manutenção da totalidade massificada.

⁶ Horkheimer, Max, *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*. In: Os Pensadores. São Paulo, abril Cultural, 1991.

⁷ Segundo Horkheimer (2003, p. 48): “A reificação é um processo cuja origem deve ser buscada nos começos da sociedade organizada e do uso de instrumentos. Contudo, a transformação de todos os produtos da atividade humana em mercadorias só se concretizou com a emergência da sociedade industrial. As funções outrora preenchidas pela razão objetiva, pela religião autoritária, ou pela metafísica, tem sido ocupadas pelos mecanismos reificantes do anônimo sistema econômico. É o preço pago no mercado que determina a vendabilidade de uma mercadoria e a produtividade de uma espécie de trabalho. As atividades são classificadas como sem sentido ou supérfluas, como luxos, a menos que tenham alguma utilidade ou, como durante a guerra, contribuam para manter e salvaguardar as condições gerais sob as quais a indústria pode florescer.”

2.3. Aliança entre indústria cultural e a sociedade administrada

Um dos mecanismos utilizados pela sociedade capitalista para manter a ordem social é a disseminação de valores culturais, em termos mais exatos, a propagação de determinados valores culturais que também reforçam a coesão social vigente. Sobre esse aspecto, Horkheimer e Adorno (1985) lançam mão do conceito de *indústria cultural*, que diz respeito aos conteúdos ideológicos que perpassam a cultura e se derramam nas diferentes manifestações culturais. Tais conteúdos interferem na formação do sujeito com valores e concepções, como a lógica da mercadoria e do utilitarismo que avigoram a sociedade tal como está posta na atualidade. Vale ressaltar que a disseminação desses conteúdos ideológicos é realizada de maneira velada, ou seja, é ocultada nos meandros dos diferentes instrumentos de propagação cultural que incidem sobre a sociedade. É importante apontar que os autores utilizam o termo *indústria cultural* em oposição à *cultura de massa*. Essa distinção é necessária, pois aponta o modo como a sociedade capitalista tende a manipular e administrar os bens culturais, transformando-os em mercadorias e esvaziando seu potencial formativo. O termo *cultura de massa*, por sua vez, não possibilita esse desvelamento ideológico, antes, passa a idéia de uma cultura que emerge espontaneamente das massas, livre dessa dimensão manipulativa. A cultura, esvaziada de sentido e intumescida de elementos ideológicos, assume, assim, uma roupagem industrial e ganha qualidades de mercadorias consumíveis. De acordo com Zuin (1994, p. 155):

Tal característica dos produtos culturais reflete essencialmente uma concepção de cultura que rejeita as tentativas de se hipostasiar a produção espiritual humana – que poderia ser representada, entre outras, pela filosofia, pelas obras de arte, pelas produções literárias – em detrimento da produção material.

A interferência da indústria cultural na formação dos sujeitos afeta a sua própria dinâmica existencial, ou seja, a lógica da mercadoria se revela não somente no consumo de mercadorias, mas também de hábitos, comportamentos e valores culturais que se igualam à forma imediatista com a qual se consomem produtos descartáveis. Dessa maneira, a dimensão instrumental e utilitária extrapola os bens culturais e passa a imprimir nos indivíduos um

reducionismo existencial que elimina a percepção da totalidade social. Em outros termos, o sujeito passa a reproduzir, em sua particularidade, a lógica da mercadoria que está oculta na própria dinâmica social. A produção cultural voltada para as massas humanas desempenhou um papel fundamental para manter o homem sob o julgo do capitalismo industrial e para reforçar ainda mais a dimensão utilitária da razão. A própria dimensão cultural como componente que contribui para o enaltecimento da razão e do conhecimento humano foi reduzido à mercadoria. De acordo com Pucci (1994, p. 27):

[...] a indústria cultural cumpre perfeitamente duas funções particularmente úteis ao capital: reproduz a ideologia dominante ao ocupar continuamente com sua programação o espaço de descanso e de lazer do trabalhador; vende-lhes os produtos culturais da mesma maneira que lhe vende os bens de consumo.

A citação acima demonstra tanto o alcance dos bens culturais industrializados, que atinge inúmeros âmbitos da vida das pessoas, quanto o modo como a cultura é transformada em mercadoria e como tal esvaziada de sentido formativo. A concepção de indústria cultural se configura como elemento de suma importância para compreender a veiculação ideológica que atribui à cultura uma característica essencialmente mercadológica. Assim, na perspectiva da indústria cultural, ocorre a obstrução da dimensão emancipatória da cultura e do conhecimento por ela proporcionado que, por sua vez, passa a propagar elementos sutis de reprodução e manutenção da ordem social vigente.

Na concepção de Horkheimer e Adorno (1985), a manutenção social via padronização integra um movimento de dominação autoritária que reitera a ordem social dominante ao disseminar padrões, valores e modos de conduta. Os autores afirmam que este processo confere coesão à dinâmica de uma sociedade administrada em prol de interesses dirigidos para a manutenção do atual modelo social que reflete diretamente na constituição de indivíduos passivos e acríticos, dificultando uma formação mais autônoma e consciente. A idéia da atuação dessa sociedade autoritária pode ser percebida no excerto que se segue:

A violência da sociedade industrial instalou-se nos homens de uma vez por todas. Os produtos da indústria cultural podem ter a certeza de que até mesmo os mais distraídos vão consumi-los alertamente. Cada qual é um modelo da gigantesca maquinaria econômica que, desde o início, não dá folga a ninguém, tanto no trabalho quanto no descanso, [...] Inevitavelmente, cada manifestação

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

A sociedade administrada que pensa e age de modo equalizado promove a serialização do sujeito do conhecimento, fato que atinge diretamente de sua capacidade reflexiva, o que, conseqüentemente, possibilita à indústria cultural ocultar as diferentes manifestações de resistência, conduzindo, às escuras, o indivíduo rumo à aceitação e reprodução dos valores por ela inculcados.

As idéias de ordem que ela inculca são sempre as do *status quo*. Elas são aceitas sem objeção, sem análise, renunciando à dialética, mesmo quando elas não pertencem substancialmente a nenhum daqueles que estão sob a sua influência (ADORNO, 1971, p. 293).

Essa aceitação acrítica de valores e padrões acaba obstruindo os aspectos de alteridade e singularidade, transformando o heterogêneo em um todo pasteurizado. Assim, a razão como expressão da capacidade intelectual de cada sujeito particular se transforma na expressão de interesses totalitários, relegando a um segundo plano a busca pela autonomia. No que tange ao movimento de serialização, Horkheimer e Adorno (1985) afirmam que a cultura contemporânea confere a tudo um *ar de semelhança*, engolfando as particularidades e as transformando num todo equalizado. Em outras palavras, essa perspectiva cultural delibera algumas premissas universais para sufocar e se apropriar do particular, visando manter uma certa coesão social por meio da repetição.

O que é salutar é o que se repete, como os processos cíclicos da natureza e da indústria. Eternamente sorriem os mesmos bebês nas revistas, eternamente ecoa o estrondo da máquina de jazz. Apesar de todo o progresso da técnica de representação, das regras e das especialidades, apesar de toda a atividade trepitante, o pão com que a indústria cultural alimenta os homens continua a ser a pedra da estereotipia (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p.138).

Nesse processo de massificação, observa-se a compulsão pelo idêntico, uma perda do interesse por novas possibilidades de entendimento por intermédio da experiência pelo conhecimento, este reduzido ao pensamento esclarecido tal como exposto nos parágrafos anteriores. Assim, o conhecimento produzido sob a égide da razão instrumental, tende a atuar

na conservação da maquinaria capitalista. A tendência maior passa a ser a da reprodução de conhecimentos já estabelecidos, mesmo que esse movimento implique na falsa sensação da criação do novo. Nesse contexto, a cultura industrializada passa a promulgar uma lógica de exaustiva repetição, a cultura é exaurida de seu potencial formador, passa a funcionar como uma grande usina de valores e comportamentos que se determinam como sensibilidades e subjetividades engessadas. Tal pré-determinação ideológica refreia a formação de sujeitos mais conscientes e autônomos:

O denominador comum 'cultura' já contém virtualmente o levantamento estatístico, a catalogação, a classificação que introduz a cultura no domínio da administração. Só a subsunção industrializada e conseqüente é inteiramente adequada a esse conceito de cultura. Ao subordinar da mesma maneira todos os setores da produção espiritual a este fim único: ocupar os sentidos dos homens da saída da fábrica, à noitinha, até a chegada ao relógio do ponto, na manhã seguinte, com o selo da tarefa que devem se ocupar durante o dia [...] (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 123).

2.4. Formação cultural e individual: o enlaçamento entre o particular e o universal

Pensar a dimensão formativa da cultura é, portanto, pensar a formação do sujeito. No ensaio Teoria da Semicultura (Halbbildung)⁸, Adorno (1996) aponta o modo como a cultura, sob influência da lógica social capitalista, perdeu sua força formativa e passou a atuar na semiformação cultural do sujeito. Dois eixos de análise perpassam a questão da semicultura: a extenuação da formação cultural e sua disseminação socializada. A priori, a formação cultural pode ser considerada um veículo de informações que possibilita a instrumentalização do indivíduo tanto para a realização de tarefas práticas, como o conhecimento técnico, quanto para a ascese pessoal, uma formação do espírito humano por meio das artes e da literatura, por exemplo. Esse potencial formativo da cultura foi muito bem aproveitado pela burguesia, fato que possibilitou, na transição do feudalismo para o capitalismo, a ascensão dessa classe social

⁸ Este termo é utilizado por Adorno (1996) para designar um tipo de formação comprometida ideologicamente com a dimensão utilitária e mercantilizada do conhecimento, ou seja, se refere a um tipo de formação cultural fragmentada que não viabiliza processos emancipatórios.

enquanto classe dominante. No entanto, durante esse percurso da história, “[...] os dominantes monopolizaram a formação cultural numa sociedade formalmente vazia” (ADORNO, 1996, p. 393), fato que acabou por esvaziar o nexo formativo da cultura.

Considerando-se que Adorno (1996) afirma que os dois pilares da formação cultural são a autonomia e a liberdade, torna-se evidente esse esvaziamento. Na atual configuração social, a autonomia e a liberdade se dissiparam frente à totalidade, em termos mais exatos, ao totalitarismo da sociedade de massas. Sobre a possibilidade de uma autonomia no processo formativo o autor afirma:

[...] a totalitária figura da semiformação não pode explicar-se simplesmente a partir do dado social e psicologicamente, mas inclui algo potencialmente positivo: que o estado de consciência, postulado em outro tempo na sociedade burguesa, remeta, por antecipação, à possibilidade de uma autonomia real da própria vida de cada um – possibilidade que tal implantação rechaçou e que se leva a empurrões como mera ideologia (ADORNO, 1996, p. 396).

O trecho acima elucidado com muita precisão o engodo de uma promessa eliminada pelo próprio contexto no qual ela se constrói. A possibilidade de o sujeito e, conseqüentemente, a sociedade conquistarem uma certa autonomia por meio da formação é irrisória, porém, é vendida como uma realidade possível, como se estivesse ao alcance de todos. Assiste-se, mais uma vez, a dualidade da promessa iluminista: liberdade e autonomia versus controle e manipulação social. Na perspectiva de Adorno (1996, p. 392):

A formação devia ser aquela que dissesse respeito, de uma maneira pura como seu próprio espírito, ao indivíduo livre e radicado em sua própria consciência, ainda que não tivesse deixado de atuar na sociedade e sublimasse seus impulsos. A formação era tida como condição implícita a uma sociedade autônoma: quanto mais lúcido o singular, mais lúcido o todo.

De acordo com Adorno (1996), a formação do sujeito e da sociedade deve vir acompanhada de lucidez, de autonomia, promulgando a constituição de indivíduos mais conscientes de si e do outro. Como fica demonstrado, a formação contempla a dimensão do particular bem como a do todo (entendido como bem comum), o que possibilita a constituição de indivíduos com abertura para a outriedade, no sentido do convívio social. Como a formação cultural interfere na formação do sujeito particular e da sociedade, a semiformação do sujeito é sinônimo de semiformação da própria sociedade. Essa constatação direciona a discussão para

outra problemática apontada por Adorno (1996): a socialização da semicultura. Conforme já elucidado no corpo do texto, a amplitude da disseminação cultural ocorre conjuntamente com o desenvolvimento tecnológico do capitalismo, mais especificamente dos processos de comunicação realizados no século XIX. Acerca da relação entre a disseminação dos veículos de comunicação com o desenvolvimento tecnológico da sociedade capitalista, Lima (1969) realiza as seguintes constatações:

A comunicação agora deixa de ser basicamente verbal, escrita e/ou literária para tornar-se, utilizando a aglutinação joyceana, verbo-veco-visual. Tecnicamente, passamos à era da comunicação multidirecional. A mensagem perde seu caráter de parcelada, distribuída em pontos reconhecidos (jornal, livro, revista, gravura, cartaz), que se podem evitar ou escolher. O retiro dentro de si mesmo, o “exílio interior”, torna-se imponderável; as férias, as viagens, maneiras antes adequadas de o indivíduo desligar-se de sua chatura cotidiana, tornam-se enquadradas e esquadrihadas pelas agências de turismo ou, ante novo local, oferecem a repetição de problemas e questões que já se depositavam na cidade ou continente de partida. [...] Sem sair de casa passeia-se pelo mundo (televisão) ou carrega-se a casa nos passeios pelo mundo (as viagens). O mundo fêz-se curto e amplo, ao mesmo tempo (LIMA, 1969, p. 41).

Nota-se que o desenvolvimento das tecnologias de comunicação possibilitou maior alcance aos bens culturais, tornando possível que diferentes pessoas em diferentes localidades tenham acesso a informações diversas. Esse incalculável alcance dos bens culturais ampliou as possibilidades de informações, porém, num movimento concomitante, também encurtou seu conteúdo formativo: ‘O mundo fez-se curto e amplo’, a amplitude da cultura em sua possibilidade formativa se reificou, se fez curta, de acordo com os valores da sociedade capitalista. É justamente por conta da conjectura entre a formação e reificação que a cultura industrializada atua na limitação do potencial formativo da cultura, influenciando na obliteração da consciência do sujeito, no ofuscamento de sua capacidade crítica e reflexiva. Ou seja, é porta voz de conhecimentos e bens culturais pré-selecionados ideologicamente, tendencialmente escolhidos para cada estrato social.

Por inúmeros canais, se fornecem às massas, bens de formação cultural. Neutralizados e petrificados, no entanto, ajudam a manter no devido lugar aqueles para os quais nada existe de muito elevado ou caro. Isso se consegue ao ajustar o conteúdo da formação, pelos mecanismos de mercado, à consciência dos que foram excluídos do privilégio da cultura [...] Este processo é determinado objetivamente, não se inicia *mala fide*. A estrutura

social e sua dinâmica impedem a esses neófitos os bens culturais que oferecem ao negar-lhes o processo real de formação, que necessariamente requer condições para uma apropriação viva desses bens (ADORNO, 1996, p. 394).

A dinâmica da semicultura elucidada o modo como a socialização dos bens culturais está mancomunada com a autoconservação de uma sociedade que prioriza a *necrose da formação social* do sujeito para garantir a manutenção da coesão social. O movimento que associa a formação do indivíduo com os interesses de conservação social evidencia um enlace do particular com a totalidade. Nesse enlaçamento, o sujeito do conhecimento é dissolvido em meio a um processo de semiformação cultural que tende a dissipar possibilidades de autonomia e criticidade, assiste-se um movimento no qual a razão instrumental atua na massificação social e na obliteração das particularidades do sujeito. Segundo Horkheimer e Adorno (1985, p. 27): “Os homens recebem o seu eu como algo pertencente a cada um, diferente de todos os outros, para que ele possa com tanto maior segurança se tornar um igual.” Os autores continuam dizendo que é a coerção social que confere à sociedade essa coesão por meio da negação de cada indivíduo. O comprometimento da consciência individual dos sujeitos, advinda desse imbricamento com a totalidade, acaba por comprometer também a composição da própria sociedade. Quanto maior a alienação do ser particular, mais alienada a realidade na qual ele se insere e a qual compõe. No que concerne à influência da semiformação do sujeito na dinâmica da própria sociedade, Horkheimer e Adorno (1985, p. 47), tecem o seguinte comentário:

A regressão das massas, de que hoje se fala, nada mais é senão a incapacidade de poder ouvir o imediato com os próprios ouvidos, de poder tocar o intocado com as próprias mãos: a nova forma de ofuscamento que vem substituir as formas míticas superadas. Pela mediação da sociedade total, que engloba todas as relações e emoções, os homens se reconvertem exatamente naquilo contra o que se voltara a lei evolutiva da sociedade, o princípio do eu: meros seres genéricos, iguais uns aos outros pelo isolamento na coletividade governada pela força.

As idéias dos autores elucidam o quanto a inaptidão do sujeito para auto-direcionar a própria vida se converte na inépcia da própria sociedade frente aos ideais iluministas de liberdade e autonomia. O modo como o indivíduo recebe e percebe o fluxo de informações e sensações que perpassam a dinâmica social é intermediado por crivos ideológicos que favorecem uma formação que prioriza a heteronomia tanto individual quanto social. Nesse

movimento, a constituição de seres conscientes, da consciência do eu, se esvai numa totalidade pasteurizada, administrada por valores generalistas que tendem a dissolver a integridade do sujeito como ser singular. O eu se insere num entorno simbiótico no qual o universal se impõe de modo totalitário ao particular que, por sua vez, se perde sob a regência dos valores da totalidade social. O que se constata é o fato de que, no atual estágio do desenvolvimento da sociedade capitalista, a competitividade, o individualismo exacerbado, a lógica da mercadoria, a alienação política e a produção do conhecimento com finalidade utilitária interferem na dimensão formativa dos indivíduos. Quando os autores apontam a força como elemento de controle da sociedade, eles remetem a uma forma de conservação social primitiva, na qual a razão é desnecessária. A comparação demonstra como a razão perde seu papel libertador na atual sociedade e passa a desempenhar uma forma de domínio social impositiva, tal como a que compete à força.

A atuação totalitária dessa coletividade cega acaba conduzindo o processo formativo para um estado de embrutecimento e entropia, fato que compromete a constituição de indivíduos mais conscientes, capazes de arquitetar campos existenciais que destoam da perspectiva social utilitária. A atuação da cultura reduzida ao pragmatismo do padrão industrial, por conseguinte, potencializa a desintegração do eu singular, fato que repercute na capacidade de resistência do sujeito. Segundo Adorno (1995, p. 107): “A pressão do geral dominante sobre todo o particular, sobre os indivíduos e as instituições, tende a desintegrar o particular e o individual, assim como sua capacidade de resistência”. Essa desintegração do singular se faz na medida em que a indústria cultural, ao propagar valores universais, visa tornar semelhante a multiplicidade da coletividade humana. Esse movimento se faz por meio da disseminação de valores, normas, modos de condutas, necessidades, entre outros, que regularizam o modo de ser do sujeito. Desse modo, impinge nos homens modos de se relacionar com o mundo e consigo mesmos, obstruindo assim, sua dimensão singular.

O movimento da semiformação cultural, nessa perspectiva, desenvolve-se no sentido de despotencializar ações diferenciadas do sujeito, assim como cooptá-las e revertê-las em prol da autoconservação do sistema social. A junção do universal com o particular possibilita que o todo se sobreponha ao particular e engolfe suas diferenças que, por sua vez, se tornam parte do todo e carregam a falsa sensação de preservar sua identidade particular. Este processo ganha vida na indústria da semicultura justamente por satisfazer a tendência do capitalismo de

deixar o caminho livre a seus homens capazes (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 124). Esse espaço para o aparecimento de novas competências imprime nos homens a pseudo-sensação de singularidade, sem, no entanto, abalar a ordem social. De acordo Horkheimer e Adorno (1985, p. 145), “As particularidades do eu são mercadorias monopolizadas e socialmente condicionadas, que se fazem passar por algo de natural”. Alimenta-se, dessa forma, a crença da possibilidade do heterogêneo, gerando, assim, um falso movimento de criação e de expressões singulares. Esse movimento fortalece a coesão da ideologia social vigente na medida em que reproduz a lógica na qual:

Nada deve ficar como era, tudo deve estar em constante movimento. Pois só a vitória universal do ritmo da produção e reprodução mecânica é a garantia de que nada mudará, de que nada surgirá que não se adapte (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 145).

Pode-se dizer que a lógica do “sempre igual” que perpassa a sociedade capitalista intenta, a todo custo, se apropriar de qualquer lampejo que possa significar uma expressão de alteridade, registrando-a e enquadrando-a em algum estrato social. Sobre a repetição do “sempre igual”, Adorno afirma:

A vida, modelada até suas últimas ramificações pelo princípio da equivalência, esgota-se na reprodução de si mesma, na reiteração do sistema, e suas exigências descarregam-se sobre os indivíduos tão dura e despoticamente, que cada um deles não pode se manter firme contra elas como condutor de sua própria vida, nem incorporá-las como algo específico da condição humana (ADORNO, 1996, p. 399).

Essa modulação da vida alimenta um círculo vicioso que tende sempre à repetição de conteúdos carregados da lógica utilitária da semicultura. Retomando-se as palavras de Adorno (1996, p. 410), pode-se afirmar que, para ele, a única chance de sobrevivência que sobrou à cultura como potência de formação mais consistente é a auto-reflexão crítica sobre a semiformação na qual se converteu.

3. REFLEXÕES SOBRE A EXPERIÊNCIA FORMATIVA

Enquanto o particular e o universal divergirem, não há liberdade.
(Adorno, 2006, p. 56)

3.1. Experiência e vivência: tensões entre o individualismo e a coletividade

Na intenção de melhor fundamentar e compreender a idéia de formação cultural presente nos escritos de Adorno é necessário lançar um olhar sobre as contribuições teóricas de outro importante pensador da Escola de Frankfurt, Walter Benjamin. Dentre os escritos de Benjamin, pode-se destacar suas reflexões sobre a obra de arte em sua relação com a técnica (*A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica - 1936*), e sua concepção de história (*Sobre o conceito de história - 1940*). Um elemento fundamental que permeia toda a obra de Benjamin é o conceito de “Experiência” (*Erfahrung*). Segundo o autor, a questão da experiência diz respeito ao conteúdo histórico que perpassa a relação do sujeito com a realidade. A experiência carrega consigo uma processualidade que precede o fato em si, englobando, por sua vez, uma memória social que confere consistência aos elementos apreendidos no presente: “a experiência é um fato de tradição, tanto na vida coletiva como na particular. Consiste não tanto em acontecimentos isolados fixados exatamente na lembrança, quanto em dados acumulados, não raro inconscientes, que confluem na memória” (Benjamin (1983, p. 30). O autor acrescenta ainda que: “Onde há experiência, no sentido próprio do termo, determinados conteúdos do passado individual entram em conjunção, na memória, com os do passado coletivo.” (BENJAMIN, 1983, p. 32). Relacionar-se com a realidade por meio da experiência possibilita que o indivíduo, em sua particularidade, se aproxime dos elementos históricos que compõem a realidade social, promovendo uma vinculação entre as dimensões particular e coletiva.

Afim de compreender essa vinculação, é interessante mencionar uma passagem do ensaio *O Narrador – Observações acerca da Obra de Nicolau Leskow*, no qual Benjamin

(1996) faz algumas considerações acerca da arte de narrar. Sobre como a vitalidade da narrativa está relacionada com a capacidade do narrador transmutar em palavras a riqueza de sua própria experiência formativa: “A narrativa não está interessada em transmitir o ‘puro em si’ da coisa narrada como uma informação ou relatório. Ela mergulha a coisa na vida do narrador para em seguida retirá-lo dele.” (BENJAMIN, 1996, p. 205).

A narrativa, enquanto experiência formativa, ganha uma dimensão de vivacidade, conserva no fato narrado no presente a pulsação de experiências e acontecimentos anteriores. É isso que a difere da informação, pura e simplesmente, ou de relatórios que não exigem essa relação de experiência, de passagem de conhecimento, mas sim de utilidade, de brevidade informativa, de abreviação de conteúdo. Essa brevidade informacional característica da imprensa é descrita por Benjamin (1983, p. 31) do seguinte modo:

Se a imprensa se propusesse a fazer com que o leitor pudesse se apropriar de suas informações como de um aparte da sua experiência, faltaria inteiramente com seu objetivo. Mas seu objetivo é exatamente o oposto, e ela o atinge: exclui rigorosamente os acontecimentos do contexto em que poderiam afetar a experiência do leitor. Os princípios da informação jornalística (novidade, brevidade, inteligibilidade, e, sobretudo, falta de qualquer conexão entre uma notícia e outra) contribuem tanto quanto a diagramação e a forma lingüística. [...] A rígida exclusão da informação do âmbito da experiência depende também do fato de ela não entrar na “tradição”. [...] Na substituição da mais antiga relação pela informação, da informação pela “sensação”, reflete-se a progressiva atrofia da experiência.

Em oposição à experiência, Benjamin lança mão do conceito de Vivência (*Erlebnis*), que diz respeito à experiência vivida pelo indivíduo de modo solitário, ou seja, dissociado de conteúdo histórico. Jeanne Marie Gagnebin (1996), no prefácio das Obras Completas de Benjamin, aponta que o enfraquecimento da experiência ocorre sob influência do mundo capitalista moderno que explora o imediatismo e incentiva a *privacidade da experiência vivida individual*. Em outros termos, preza por uma narrativa (a)histórica que distancia, paulatinamente, o social e coletivo do particular. O cerceamento da experiência formativa no âmbito de vivências particulares foi analisado por Benjamin (1996) como característica do mundo contemporâneo no qual as pessoas “[...] fatigadas com as complicações infinitas da vida diária e que vêem o objetivo da vida apenas como o mais remoto ponto de fuga numa interminável perspectiva de meios [...]” acabam por compor uma “[...] existência que se basta a si mesma” (BENJAMIN, 1996, p. 119). O empobrecimento da experiência, por sua vez,

repercuta num movimento cíclico de distanciamento do sujeito dos conteúdos que constituem sua história pessoal e social, seguido de um empobrecimento da própria narrativa histórica.

Uma expressão lapidar desse movimento é o seguinte questionamento lançado por Benjamin (1996, p. 115): “Pois qual o valor de todo nosso patrimônio cultural, se a experiência não mais o vincula a nós?”. Parafraseando Benjamin (1996, p. 119), pode-se dizer que se desvincular da história é apagar os acontecimentos que consolidaram o desenvolvimento da humanidade, é aprisionar-se num presente sem precedentes abandonando todo o patrimônio cultural que compõe a história da sociedade. Na intenção de possibilitar maior entendimento acerca do conceito de vivência na atualidade, é interessante utilizar as contribuições de um comentador que reflete sobre o modo como as características da modernidade confluem para priorizar uma formação individualista:

Vivência é, para dizer de maneira seca, a experiência degradada, à qual estão condenados os indivíduos isolados, atomizados por imposição tanto da organização industrial do trabalho como da própria sociedade que, afinal, a sustenta. A vivência é dada àquele que, emaranhado no turbilhão da vida moderna, não dispõe de tempo para assimilar os estímulos exteriores, mas, ao contrário, é obrigado a responder instantaneamente a tais estímulos ameaçadores, os quais, por seu ímpeto e fugacidade, impedem o sujeito de assimilá-los ou de sedimentá-los e, desse modo, de se apropriar deles na forma de conhecimento acumulado, como ocorre na experiência (FRANCO, 2003, p. 165).

Pensar o modo como a sociedade capitalista tolhe a possibilidade de experiências formativas leva a reflexão sobre a maneira como a sua estrutura interfere na relação de mediação do sujeito com a realidade. A mediação possibilita a realização de leituras sobre a realidade, a efetivação de inflexões críticas sobre o real. Essa relação com a realidade pode tanto desembocar em experiências formativas quanto em experiências vividas, tal como já explicitado. Desse modo, a experiência, ao perder a dimensão histórica, confere à mediação um caráter de imediaticidade, marcado pela ausência de reflexão na apreensão de um objeto. Aceitar o real imediato implica a não reflexão sobre as condições anteriores ao fato apresentado, envolve o não exercício da capacidade de comunicação com a processualidade que o visível oculta. Ao pensar na dimensão histórica que permeia a experiência formativa, essa relação de imediaticidade em detrimento da mediação promove o cerceamento do sujeito restrito a um universo privado e avesso à perspectiva do bem comum.

3.2. Experiência: a permanência do passado no presente

Sob influência dos escritos de Benjamin, Adorno (1996) defende que a experiência formativa pressupõe uma relação de não aceitação imediata da realidade reificada. Para tanto, é necessária uma relação de questionamento contínuo do aparente, da realidade objetiva. Essa forma de reflexão imanente⁹, característica do pensamento de Adorno, como observa Wolfgang Leo Maar no prefácio de *Educação e Emancipação*, se traduz em experiência formativa, pois que:

Reside na compreensão do presente como histórico e na recusa de um curso pré-traçado para a história, atribuindo-lhe um sentido emancipatório construído a partir da elaboração de um passado, que parece fixado e determinado apenas como garantia de sua continuidade, cujo curso precisa ser rompido em suas condições sociais e objetivas (MAAR, 2006, p. 12).

Compreender a permanência do passado no presente confere consistência à formação do sujeito; contemporizar acontecimentos do passado fornece elementos históricos para a efetivação de rupturas com as condições sociais e objetivas vigentes. O processo requer, todavia, capacidade crítica como forma de desvelar conteúdos ideológicos que permeiam a realidade social. Nesta perspectiva de desvelamento, reside o potencial emancipatório da experiência formativa que, por sua vez, possibilita intervenção na superação das determinações sociais em vigor. Essa formação proporciona a abertura para diálogos diferenciados com a realidade, possibilitando a constituição de discontinuidades num fluxo histórico marcado pelo processo de reificação da vida humana no desenvolvimento da sociedade industrial. Ter consciência dos elementos históricos que atravessam a realidade é perceber o modo como a construção da sociedade e do espírito de uma época foi-se constituindo e, ao mesmo tempo, abrir os olhos para as filigranas ideológicas que perpassam a

⁹ A crítica imanente é o exercício de captar continuamente os valores e ideologias presentes no mundo objetivo, segundo Adorno (In Jay, 1984, p. 106): “Ela (a crítica imanente) leva a sério o princípio segundo o qual a falsidade não reside na ideologia em si mesma, mas em sua pretensão de corresponder à realidade. A crítica imanente dos fenômenos intelectuais e artísticos busca captar, através da análise da forma e do sentido desses fenômenos, a contradição existente entre sua idéia objetiva e sua pretensão.”

atual arquitetura social. É importante demarcar que essa consciência histórica não se encaixa nos moldes progressistas da sociedade dominante, visto que:

[...] a memória, o tempo e a lembrança são liquidadas pela própria sociedade burguesa em seu desenvolvimento, como se fossem uma espécie de resto irracional, do mesmo modo como a racionalização progressiva dos procedimentos da produção industrial elimina junto aos outros restos da atividade artesanal também categorias como a da aprendizagem, ou seja, do tempo de aquisição da experiência do ofício. Quando a humanidade se aliena da memória, esgotando-se sem fôlego na adaptação ao existente, nisto reflete-se uma lei objetiva do desenvolvimento (ADORNO, 2006, p. 33).

Relacionar-se com a história e com a memória como se fossem restos insignificantes do progresso social pode denotar um descaso com o processo histórico que compõem a própria realidade social, uma vez que acaba por privilegiar o desenvolvimento da sociedade capitalista em detrimento dos meios utilizados e das conseqüências desse suposto progresso social. Assim, em sua vinculação com o passado, a experiência formativa possibilita perceber a negatividade¹⁰ contida na realidade e abrir fissuras na dimensão de homogeneidade que o eixo ideológico determina como falsa experiência social. Pode-se afirmar que o núcleo da experiência formativa é justamente essa recusa do existente por meio da capacidade de questionamento que possibilita uma formação mais consistente e crítica. A formação como mediação crítica com a realidade diz respeito “à disposição aberta, à capacidade de se abrir a elementos do espírito, apropriando-os de modo produtivo na consciência, em vez de se ocupar com os mesmos unicamente para aprender, conforme prevê um clichê insuportável” (ADORNO, 2006, p. 64).

A não-aceitação e não-reprodução de clichês sociais reflete uma postura de questionamento social e demonstra o quanto a experiência formativa carrega consigo a capacidade de refletir sobre os elementos formativos na realidade social. Tal possibilidade de reflexão faz aflorar os limites da realidade, tecendo os contornos do aparente para fazer

¹⁰ A negação no pensamento de Adorno é um elemento de suma importância, essa perspectiva atravessa sua obra desde seus primeiros escritos e atinge seu ápice no livro *Dialética Negativa*. A dimensão negativa do pensamento de Adorno e Horkheimer, se fundamenta no conceito de negação determinada desenvolvido por Hegel para se referir a não aceitação do imediato em direção a sua superação. Desse modo, é uma negação que pressupõe a transcendência em oposição à acomodação. De acordo com Horkheimer e Adorno (1985, p. 36): “A negação determinada rejeita as representações imperfeitas do absoluto, os ídolos, mas não como o rigorismo, opondo-lhes a Idéia que elas não podem satisfazer. A dialética revela, ao contrário, toda a imagem como uma forma de escrita. Ela ensina a ler em seus traços a confissão de sua falsidade.”

emergir suas determinações ideológicas. Esse movimento de desocultamento segue um fluxo contrário aos interesses de adaptação social característicos da sociedade administrada, posto que:

O dinamismo do processo é de recusa do existente, pela via da contradição e da resistência. Ele pressupõe uma lógica da não-identidade, uma inadequação – no curso da experiência pela qual a realidade efetiva se forma – entre realidade e conceito, entre existência e sua forma social. O conteúdo da experiência formativa não se esgota na relação formal do conhecimento – das ciências naturais, por exemplo – mas implica uma transformação do sujeito no curso de seu contato transformador com o objeto na realidade. Para isso exige tempo de mediação e continuidade, em oposição ao imediatismo e fragmentação da racionalidade formal coisificada, da identidade nos termos da indústria cultural (MAAR, 2006, p. 25).

A relação de mediação com a realidade, indispensável à experiência formativa, constitui um movimento contrário à lógica imediatista da atual sociedade, justamente por fazer despertar no indivíduo sua capacidade crítica, alimentando uma relação de maior autonomia com a realidade vigente. A questão da autonomia conduz a discussão para uma temática já mencionada no corpo do texto, porém pouco desenvolvida. Trata-se da relação do sujeito individual com a sociedade, de como conciliar interesses particulares com interesses coletivos. Compreender esse jogo interacional é de suma importância, pois contribui para fundamentar a distinção efetuada por Benjamin (1996) entre experiência formativa que engloba a dimensão do coletivo, e vivência, limitada ao campo individual.

Afim de contemporizar a discussão de Benjamin quanto à diferenciação entre experiência e vivência, é de suma importância retomar os alicerces históricos que balizaram e ainda balizam o projeto da modernidade, mais especificamente o Iluminismo. A temática que merece ser retomada é justamente a tensão existente entre a promessa do ideário iluminista que previa a promoção da autonomia e da liberdade dos sujeitos juntamente com o desenvolvimento técnico e econômico da sociedade. A grande contradição do Iluminismo consiste na dificuldade de conciliar o particular e o universal sem priorizar uma das esferas em detrimento da outra. Haja vista a importância de situar a repercussão do projeto iluminista na contemporaneidade e apontar as contradições, herdadas do projeto da modernidade, presentes no atual cenário cultural, político e social, faz-se uso das contribuições de Sousa Santos

(2001), sociólogo português que se dedica a realizar uma leitura da contemporaneidade (denominada pelo autor como pós-modernidade).

Para o autor, o projeto sócio-cultural da modernidade tem como pilares principais a regulação e a emancipação. Segundo Sousa Santos (2001, p. 77), o pilar da regulação é constituído pelo princípio do Estado, do mercado e da comunidade. Por outro lado, o pilar da emancipação se faz pelo desenvolvimento da razão estético-expressiva (arte e literatura), racionalidade moral-prática (ética e direito) e a racionalidade cognitivo-instrumental (ciência e técnica). É importante apontar que, na perspectiva do autor, a coexistência da regulação e da emancipação, tal como proposta pelo projeto da modernidade, iria “assegurar o desenvolvimento harmonioso de valores tendencialmente contraditórios, da justiça e da autonomia, da solidariedade e da identidade, da emancipação e da subjetividade, da igualdade e da liberdade” (SOUSA SANTOS, 2001, p. 78).

No entanto, em consonância com o pensamento de Adorno, no que tange à racionalidade técnica e ao modo como o potencial emancipatório da razão foi cooptado por interesses da sociedade administrada, Sousa Santos (2001) afirma que uma das características da contemporaneidade é a prevalência da regulação em detrimento da emancipação. Para o autor, um dos elementos que endossam o imperativo da regulação é o desenvolvimento dirigido da racionalidade cognitivo-instrumental. Pode-se dizer que a vinculação do projeto moderno com o desenvolvimento do capitalismo é a principal força propulsora do predomínio do pilar da regulação, pois:

À medida que a trajetória da modernidade se identificou com a trajetória do capitalismo, o pilar da regulação veio a fortalecer-se à custa do pilar da emancipação num processo histórico não linear e contraditório, com oscilações recorrentes entre um e outro, nos mais diversos campos da vida coletiva e sob diferentes formas: entre cientismo e utopia, entre liberalismo e marxismo, entre modernismo e vanguarda, entre reforma e revolução, entre corporativismo e luta de classes, entre capitalismo e socialismo, entre fascismo e democracia participativa, entre doutrina social da Igreja e teologia da libertação (SOUSA SANTOS, 2001, p. 236).

A primazia da regulação representa a dominação dos interesses do Estado totalitário e da lógica da mercadoria em detrimento da emancipação individual e coletiva. Ou seja, a possível vinculação entre desenvolvimento individual e coletivo é suprimida pelo desenvolvimento de uma sociedade dirigida por interesses econômicos que privilegiam e

reforçam valores que azeitam a engrenagem dominante como o individualismo, o consumismo, a não aceitação de diferenças e a falta da dimensão do bem comum. Sobre esse aspecto, o pensamento de Sousa Santos (2001), ao discutir o imperativo do pilar da regulação, aproxima-se das contribuições de Horkheimer e Adorno (1985, p. 90) que afirmam o seguinte: “O instrumento com o qual a burguesia chegou ao poder – o desencadeamento das forças, a liberdade universal, a autodeterminação, em suma, o esclarecimento – voltava-se contra a burguesia tão logo era forçado, enquanto sistema de dominação, a recorrer à opressão”. Enquanto representante dos pilares de regulação e emancipação, pode-se citar a relação entre cidadania e subjetividade. Na perspectiva de Sousa Santos (2001), a sociedade liberal é marcada pela tensão entre a liberdade individual e as exigências do Estado. O elemento que desempenha papel regulador entre o individual e o coletivo é a cidadania que: “por um lado, limita os poderes do Estado e, por outro, universaliza e igualiza as particularidades dos sujeitos de modo a facilitar o controle social de suas atividades e, conseqüentemente, a regulação social”. (SOUSA SANTOS, 2001, p. 240).

A complexidade da relação entre a cidadania e a subjetividade, ocorre justamente por envolver aspectos que interferem tanto na dinâmica particular dos indivíduos quanto em suas obrigações como sujeitos sociais:

Para além das idéias de autonomia e liberdade, a subjetividade envolve as idéias de auto-reflexividade e de auto-responsabilidade, a materialidade de um corpo [...] e as particularidades potencialmente infinitas que conferem o cunho próprio e único à personalidade. Ao consistir em direitos e deveres, a cidadania enriquece a subjetividade e abre-lhe novos horizontes de auto-realização, mas, por outro lado, ao fazê-lo por via de direitos e deveres gerais e abstratos que reduzem a individualidade ao que nela há de universal, transforma os sujeitos em unidades iguais e intercambiáveis no interior de administrações burocráticas públicas e privadas, receptáculos passivos de estratégias de produção, enquanto força de trabalho, de estratégias de consumo, enquanto consumidores, e de estratégias de dominação, enquanto cidadãos da democracia de massas (SOUSA SANTOS, 2001, p. 240).

Pode-se dizer, portanto, que a mediação entre os indivíduos e a realidade é influenciada por um mecanismo que tende a dissolver as particularidades da subjetividade e, conseqüentemente, sua autonomia em prol de interesses universais, da regulação social. Desse modo, por meio da suposta ampliação das possibilidades de realização da autonomia e da liberdade, o princípio de regulação social faz uso da promoção de preceitos de enriquecimento

subjetivo individual para reforçar um desenvolvimento que legitima a hegemonia social dominante. Nas palavras de Sousa Santos (2001, p. 245), a tensão entre subjetividade e cidadania alimenta um processo no qual:

Aumentou o peso burocrático e a vigilância controladora sobre os indivíduos; sujeitou estes mais do que nunca às rotinas da produção e do consumo; criou um espaço urbano desagregador e atomizante, destruidor das solidariedades das redes sociais de interconhecimento e de entreaajuda; promoveu uma cultura mediática e uma indústria de tempos livres que transformou o lazer num gozo programado [...]. Enfim, um modelo de desenvolvimento que transformou a subjetividade num processo de individuação e numeração burocráticas e subordinou a *Lebenswelt*¹¹ às exigências de uma razão tecnológica que converteu o sujeito em objeto de si próprio.

A dicotomia entre particular e universal evidencia o modo como a sociedade administrada tende a se apropriar daquilo que há de singular no sujeito afim de amalgamá-lo numa totalidade administrada. Nesse contexto, retomando as idéias de Benjamin (1996), percebe-se o modo como o sistema econômico vigente, ao promover essa individuação exacerbada, favorece a constituição de vivências circunscritas ao plano individual. Lançar esse breve olhar sobre a repercussão e desdobramentos do ideário iluminista na atualidade é retomar a dimensão histórica que compõe a memória da humanidade, é possibilitar, por meio desse entendimento, a constituição de experiências formativas tal como exposto por Adorno (1996). A importância desse resgate histórico se faz no sentido de deflagrar as influências exercidas pelo passado sobre o presente. Segundo Martin Jay¹², a dimensão histórica está muito presente no pensamento de Adorno, visto que:

Em primeiro lugar, o passado poderia ressurgir no presente sob a forma de memória, que mantém vivas as esperanças utópicas e as energias críticas de gerações precedentes. Mas, em segundo lugar, o passado pode ressurgir sob a forma desastrosa do “sempre-igual” como se fosse o novo, o retorno do aparentemente reprimido mesmo em meio à aparente ilustração (JAY, 1984, p. 95).

¹¹ *Lebenswelt* é uma expressão utilizada para referir-se ao mundo imediato, não refletido e circunscrito ao redor do indivíduo.

¹² Martin Jay é um importante interprete das idéias de Adorno, realizando responsáveis leituras sobre as contribuições teóricas desse pensador que, segundo Jay, esteve à frente de seu tempo antevendo uma série de discussões no campo da filosofia e da sociologia, tais como suas discussões sobre o conceito de identidade e a importância da experiência estética.

O entendimento da dimensão histórica é necessário tanto para demarcar possibilidades utópicas de transformações e realizações futuras, quanto para evitar a repetição de erros já cometidos na história da humanidade. Assim, não se trata apenas de evitar a recorrência de acontecimentos desastrosos, mas também de perceber sua permanência no presente, mesmo que transubstanciados em acontecimentos aparentemente novos. Sobre esse aspecto, urge reiterar uma observação de Adorno (2006, p. 119): “A exigência que Auschwitz não se repita.” Dimensionar a magnitude desse imperativo exige uma compreensão não apenas do modo como esse processo se desencadeou no decurso da história mas também da maneira como ele se apresenta na atualidade. Nesse sentido, a própria proeminência do pilar da regulação, tal como exposto por Sousa Santos (2001) já representa uma expressão de barbárie social, pois impõe de maneira totalitária valores que tendem a anular processos de autonomia na dinâmica existencial do sujeito e manutenção do modelo social existente.

3.3. Experiência Formativa e Mediação

A imposição despótica de valores socialmente determinados ilustra a tensão que perpassa a relação do particular com o universal na sociedade administrada, ou seja, o modo como a capacidade reflexiva é tolhida ao pautar a mediação do indivíduo com a realidade num movimento de atrofia da autonomia. A relação de aceitação e reprodução da ordem dominante reflete a preponderância do universal, o primado da heteronomia em detrimento da constituição de indivíduos autônomos e mais conscientes, ou ainda: “A orientação economicamente determinada da sociedade em seu todo (que sempre prevaleceu na constituição física e espiritual dos homens) provoca a atrofia dos órgãos que atuavam no sentido de uma organização autônoma de sua existência” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 190). Essa organização autônoma ocorre pela via da mediação do sujeito com a realidade, por meio da qual é possível apreender a realidade de modo a repeti-la ou resignificá-la de acordo com valores e concepções conscientemente refletidas:

Entre o verdadeiro objeto e o dado indubitável dos sentidos, entre o interior e o exterior, abre-se um abismo que o sujeito tem de vencer por sua própria conta e risco. [...] O sujeito recria o mundo fora dele a partir dos vestígios que o mundo deixa em seus sentidos: a unidade da coisa em suas múltiplas propriedades e estados; e constitui desse modo retroativamente o ego, aprendendo a conferir uma unidade sintética, não apenas às impressões externas, mas também às impressões internas. [...] A profundidade interna do sujeito não consiste em nada mais senão a delicadeza e a riqueza do mundo da percepção externa. Quando o entrelaçamento é rompido, o ego se petrifica. Quando ele se esgota no registro positivista de dados, sem nada dar ele próprio, se reduz a um simples ponto; e se ele, idealisticamente, projeta o mundo a partir da origem insondável de si mesmo, se esgota numa obstinada repetição. [...] Não é na certeza não afetada pelo pensamento, nem na unidade pré-conceptual da percepção e do objeto, mas em sua oposição refletida, que se mostra a possibilidade da reconciliação. A distinção ocorre no sujeito que tem o mundo exterior na própria consciência e, no entanto, o conhece como outro (HORKHEIMER ; ADORNO, 1985, p. 176).

Na ausência da mediação, o sujeito tende a aceitar passivamente o objeto com o qual se relaciona e a concebê-lo como parte integrante de si mesmo, sem a dissociação necessária para discernir entre características particulares e da coletividade na qual se insere. No entanto, por meio da relação reflexiva com o objeto, o sujeito constitui a si mesmo num processo de apreensão da exterioridade acompanhado de uma distinção para com ela. Ocorre um distanciamento consciente de si em relação ao outro, do particular em relação ao universal. Esse distanciamento dificulta a dominação do pilar da regulação social sobre o da autonomia, abre arestas para o exercício de movimentos reflexivos e emancipatórios, possibilitando experiências formativas com a realidade.

Não obstante, como já apresentado no curso do texto, o sistema social vigente cria uma série de mecanismos para manipular a relação sujeito-realidade, retalhando por meio de uma intensa atividade controladora as possibilidades de escolhas conscientes. Na ausência do crivo da criticidade, assiste-se a um movimento de dissipação do exercício de superação de determinações da realidade por meio do questionamento de sua aparência objetiva. Na concepção de Horkheimer e Adorno (1985), por meio dessa mediação condicionada, a relação com a realidade é realizada de modo unidimensional:

O senso de realidade, a adaptação ao poder, não é mais resultado de um processo dialético entre o sujeito e a realidade, mas é imediatamente produzido pela engrenagem da indústria. O processo é um processo de

liquidação em vez de superação, é um processo de negação formal em vez da negação determinada (HORKHEIMER ; ADORNO, 1985, p. 191).

Estabelecer uma relação dialética com a realidade que o sujeito apreende possibilita um exercício de não incorporação rasa e acrítica do estatuto da realidade por meio do desvelamento dos conteúdos ideológicos que atuam no sentido de escamotear o real objetivo. Nesse ínterim, pode-se dizer que a cultura industrializada é um dos elementos que incidem com maior voracidade sobre o indivíduo no sentido de tornar obtuso esse processo de mediação com a realidade. A prevalência da semicultura, de bens culturais sem consistência formativa, interfere na dinâmica existencial do sujeito que, por sua vez, passa a reproduzir uma lógica de alienação, ou seja, ocorre a livre aceitação do mundo social em detrimento de um exercício reflexivo sobre a realidade reificada. Assiste-se, como resultado desse processo, a um movimento no qual a consciência é reduzida a um campo referencial acrítico e pré-determinado. Com vistas a compreender o modo como os bens industrializados intercedem na relação de mediação do sujeito com os bens culturais que consomem, é válida a passagem na qual Horkheimer e Adorno (1985, p. 128) analisam a construção dos enredos de filmes típicos da indústria de entretenimento cultural:

O espectador não deve ter necessidade de nenhum pensamento próprio, o produto prescreve toda reação: não por sua estrutura temática – que desmorona na medida em que exige o pensamento – mas através de sinais. Toda ligação lógica que pressupunha um esforço intelectual é escrupulosamente evitada.

Subjaz ao objeto cultural consumido uma ideologia que apregoa o enaltecimento do não exercício crítico, da descartabilidade do esforço intelectual. Na medida em que ocorre a obliteração do pensamento próprio, a relação do sujeito com a realidade assume contornos de previsibilidade, possibilitando maior controle por parte da sociedade administrada. Na tentativa de reforçar tenazmente o exercício de não mediação reflexiva com a realidade, a indústria cultural faz uso da repetição, ou seja, tende a repetir o real (mesmo marcado por elementos de barbárie social), a ponto de torná-lo completamente assimilável e, conseqüentemente, reproduzível. Neste sentido, os bens culturais, que potencialmente poderiam contribuir para a formação autêntica do indivíduo, incidem sobre a sua constituição fragmentada, reforçando uma lógica de apreensão imediata da realidade.

A cultura disseminada pela indústria cultural, nesse sentido, é pobre e ausente de maneira geral a possibilidade de reflexão dialética sobre seus conteúdos. Conseqüentemente, seu nível de mensagem carrega-se de clichês e estereótipos a educar a sensibilidade das massas pela regressão e pela ingenuidade com que se rendem a mistificação da realidade objetiva. A busca da cultura confunde-se, portanto, com o lazer ou descanso dos corpos e das mentes, alimentando com as doses de conformismo ou atitudes estandardizadas que inviabilizam quaisquer arritmias de consciência sobre as contradições sociais (FABIANO; PALANGANA, 2001, p. 240).

Pautar a formação do sujeito na estereotipia, na regressão e ingenuidade é promover o embrutecimento da capacidade crítica, enaltecer uma lógica de dominação que assevera a progressiva dissolução da constituição de experiências formativas. Assim, o imperativo da constituição de vivências individuais se coloca à frente de um processo de construção social e individual demarcado pelo fechamento do sujeito em si mesmo, seguido de um empobrecimento coletivo e pessoal. Adorno (1951, p. 62) afirma que: “a cultura organizada corta aos homens o acesso à derradeira possibilidade de experiência de si mesmos. O esclarecimento já pronto transforma não só a reflexão espontânea, mas o discernimento analítico, [...] em produtos de massas [...]”. A vulnerabilidade do indivíduo, nesse contexto de manipulação e alienação, possibilita o desmantelamento de movimentos de autonomia. Contrariamente a escolhas conscientes, mediadas pela reflexão, impera a subordinação à ordem alheia. Essa subordinação implica o não exercício de movimentos singulares, implica a repetição da lógica do sempre-igual. As características vendidas sob o rótulo da originalidade, como portadoras e representantes da individualidade dos sujeitos são, de antemão, determinadas e demarcadas pelos valores do universal totalitário. Assim:

Na indústria, o indivíduo é ilusório não apenas por causa da padronização do modo de produção. Ele só é tolerado na medida em que sua identidade incondicional com o universal está fora de questão. [...] o que domina é a pseudo-individualidade. O individual reduz-se à capacidade do universal de marcar tão integralmente o contingente que ele possa ser conservado como o mesmo (HORKHEIMER ; ADORNO, 1985, p. 144 - 145).

Quando se reflete acerca do individual, da originalidade e da singularidade, no contexto social analisado, não se pode excluir a lógica capitalista, os valores totalitários que perpassam a constituição da subjetividade contemporânea como recurso de legitimação dessa

mesma dinâmica. Atribui-se um ar de autenticidade a elementos contaminados pela marca da mercadoria e reduzidos ao cerco do individualismo. Ou seja, a possibilidade da experiência formativa é cerceada pelo crivo dos valores promulgados pela sociedade administrada que limita a pluralidade cultural, histórica e reflexiva da experiência coletiva reduzida à vivência no plano individual.

4. SUBJETIVIDADE: MODERNIDADE E PÓS-MODERNIDADE

“A maior riqueza do homem é sua incompletude.
nesse ponto sou abastado.
palavras que me aceitam como sou – eu não aceito.
não aceito ser apenas um sujeito que
abre portas, que puxa válvulas, que
olha o relógio, que compra pão às
6 horas da tarde, que vai lá fora,
que aponta lápis, que vê a uva, etc.
perdoai.
mas eu preciso ser Outros.
eu penso renovar o homem usando borboletas.”

Manoel de Barros

4.1. Caminhos e Descaminhos: notas sobre a modernidade e a pós-modernidade

Refletir acerca da experiência formativa ou experiência vivida individual conduz a discussão rumo à formação da subjetividade. Esta formação diz respeito ao modo como os sujeitos se constituem, refere-se ao movimento de composição da subjetividade em relação com as forças sociais que compõem a realidade social. Nesse sentido, é interessante traçar algumas aproximações entre a experiência formativa e a constituição da subjetividade. Assim, como a experiência formativa é perpassada por valores sociais que tendem a refrear uma formação mais consistente e reforçar tenazmente a constituição de vivências particulares, a constituição da subjetividade também está exposta a essas interferências externas. Semanticamente, o termo subjetivo remete àquilo que está unicamente no sujeito, limitado ao campo do individual. Entendida como estudo dos aspectos relacionados ao Eu, a subjetividade é objeto de estudo da Psicologia, das diferentes vertentes psicológicas comprometidas com o comportamento, a consciência e a psiquê humana. A psicologia, em geral, foi intensamente influenciada pelas formulações filosóficas de René Descartes que consolida uma maneira de pensar marcada pela dissociação entre mundo interno e externo. O autor realiza uma separação entre os processos da alma (dimensão subjetiva), e os processos do corpo (aspectos físicos). Sob influência dessa tradição filosófica, própria da modernidade, a Psicologia se desenvolve e

tece inúmeras conceituações sobre os aspectos relacionados aos sujeitos, reforçando cada vez mais a perspectiva de que a subjetividade está ligada ao espaço da interioridade humana.

Considerando os inúmeros vetores sociais que atravessam a constituição do sujeito na sua experiência formativa, é necessário romper com a dicotomia interioridade – exterioridade e conceber esse processo formativo em sua processualidade. A dimensão processual propicia mais compreensão sobre o modo como a subjetividade é influenciada pelo ambiente sócio-cultural com a qual interage. Tal forma de abordagem possibilita entender a dinâmica que permeia a subjetividade e tende a imprimir, em sua constituição, valores ideológicos disseminados pela cultura industrializada, o que, por conseguinte, permite refletir sobre a constituição da subjetividade e compreender a maneira como os sujeitos endossam, nos termos de Sousa Santos (2001), a subordinação do pilar da autonomia ao pilar da dominação social. Ou ainda, em que medida os sujeitos assimilam os processos semiformativos e reproduzem em suas dinâmicas existências a lógica particularizante da vivência em detrimento de uma experiência formativa de efetivação autônoma.

Na intenção de compreender o modo como os valores culturais confluem na constituição dos sujeitos, utiliza-se, neste texto, a concepção de subjetividade desenvolvida por Gilles Deleuze e Félix Guattari, pensadores pós-estruturalistas que fazem parte de uma corrente filosófica denominada filosofia da diferença, cujos maiores expoentes foram Jacques Derrida, Michel Foucault, Sarah Kofman, Jean Baudrillard e Jean-François Lyotard. A produção desses pensadores foi fortemente influenciada pelo pensamento de Nietzsche, mais especificamente pela leitura que os pós-estruturalistas franceses fizeram desse filósofo, atendo-se à crítica da verdade, à pluralidade na interpretação dos fatos e da realidade, ao conceito de vontade de potência e suas manifestações como vontade de verdade e vontade de saber.

No entanto, a aproximação das contribuições teóricas de Adorno e Deleuze pede algumas considerações histórico-filosóficas para demarcar pontos de divergências conceituais e possíveis aproximações entre o corpo teórico desses dois pensadores do século XX. A primeira questão levantada se refere ao fato desses filósofos pertencerem a correntes filosóficas diferentes. Por um lado Adorno, importante expoente da Escola de Frankfurt cujos estudos foram amplamente influenciados pela teoria marxista e hegeliana, e por outro Deleuze, pensador pós-moderno e membro fundamental da corrente francesa pós-estruturalista que

desenvolve uma série de conceituações que questionam e, em certa medida rompem, com a concepção moderna de ciência. Para melhor compreender essa rivalidade e aparente dissonância absoluta é interessante refletir sobre o paradigma filosófico moderno e pós-moderno.

Como já explicitado, a ciência moderna se instaurou sobre pilares que, de certo modo, ou não se realizaram ou assumiram uma dimensão totalitária à luz do ideário iluminista de liberdade e autonomia que empalideceu frente ao domínio da razão instrumental e do conhecimento utilitário desenvolvidos para manter a coesão da sociedade vigente. É interessante, pois, entender como esse modelo de ciência interferiu na concepção de homem e de realidade e, conseqüentemente, no modo de se fazer ciência no campo das ciências sociais. De acordo com Sousa Santos (1999), o modelo de ciência que se instaurou após a revolução científica do século XVI tinha como bases a racionalidade e o modelo das ciências naturais. As formas de conhecimentos que não seguissem as regras da racionalidade científica eram classificadas como irracionais e (a)científicos, tanto pelo senso comum quanto pelos chamados estudos humanísticos, estes, posteriormente, denominados de ciências humanas.

Esse modelo científico assumiu contornos totalitários ao promulgar seu modelo de fazer ciência como a única forma de se buscar um verdadeiro conhecimento. Assim, todo conhecimento para tornar-se científico deveria pautar-se pelas regras e métodos das ciências naturais, “a ciência legítima”. Percebe-se, nesse ínterim, que a discussão entre os modelos científicos e a cisão existente entre as ciências naturais e as humanas vem-se construindo desde o nascimento da ciência moderna. Tal cisão influencia diretamente a concepção de construção do conhecimento, bem como a relação entre sujeito e objeto.

O modelo das ciências naturais, representante máximo dos pressupostos filosóficos e metodológicos da ciência moderna, fundamenta sua busca pelo conhecimento no descobrir do objeto. Objeto que, por sua vez, está à espera para ser desvelado. Nesta concepção, o objeto está estruturado, *a priori*, cabendo ao cientista, apenas, quantificar e descobrir as leis que o regem para compreendê-lo. Logo, conhecer significava dividir para posteriormente compreender e dominar, na tentativa de compreender o universo é necessário segmentá-lo, reduzindo-o a partes isoladas e eliminando sua composição complexa, conforme os termos da ciência moderna:

A natureza é tão-só extensão e movimento; é passiva, eterna e reversível, mecanismos cujos elementos se podem desmontar e depois relacionar sob a forma de leis; não tem qualquer outra qualidade ou dignidade que nos impeça de desvendar os seus mistérios, desvendamento que não é contemplativo, mas antes activo, já que visa conhecer a natureza para dominar e controlar (SOUSA SANTOS, 1999, p.13).

O objetivo maior de conhecer para dominar e controlar fundamenta-se na concepção de uma razão utilitária que, para se justificar, faz uso de classificações que acabam por reduzir a pluralidade e a complexidade que perpassa os fenômenos a serem desvelados. No campo das ciências humanas e sociais, o modelo científico moderno fez por simplificar a complexidade que compõe tanto a realidade social quanto a relação que os sujeitos estabelecem com esse campo de forças. A dissociação sujeito-objeto, prática usual e útil para o desenvolvimento das ciências naturais, se perfila insuficiente para as ciências sociais, haja vista que o objeto das ciências humanas não é um objeto externo ao sujeito da pesquisa. Nas ciências sociais e humanas, sujeito e objeto são constituídos da mesma matéria, estão imersos em relações sociais e em uma rede cultural que não pode ser determinada por leis universais. Essa mutabilidade das ciências humanas e sociais impossibilita a determinação de resultados e assertivas estáveis, pois se insere no movimento próprio do desenvolvimento histórico da sociedade, inteiramente vulnerável às discontinuidades das transformações sociais e culturais de determinado período histórico.

A natureza subjetiva dos fenômenos sociais se desenha como outro elemento que dificulta e impossibilita a aplicação da metodologia das ciências naturais para o conhecimento social. A construção e a interpretação das ciências humanas e sociais ocorre na relação com o objeto e não na pura observação e mensuração do mesmo. O objeto de estudo das ciências sociais é o ser humano e suas práticas em sociedade que, por sua vez, se configuram de maneira inconstante, num movimento ininterrupto no qual o sujeito se constitui e constrói o conhecimento a sua volta. Essa concepção de ciência deflagra uma série de tensões e contradições herdadas do projeto de ciência da modernidade e acaba por apontar a necessidade e urgência de outros modelos científicos, capazes de compreender a complexidade e a pluralidade que compõem as relações do homem com a sociedade.

Sousa Santos (1999) especula a emergência de um novo paradigma do conhecimento que se configura tanto como um paradigma científico quanto um paradigma social¹³. É justamente a necessidade da criação de outros modelos científicos que dêem conta da complexidade que envolve a relação entre o sujeito e a realidade, que, por sua vez, invoca a irrupção desse novo paradigma:

O conhecimento do paradigma emergente tende assim a ser um conhecimento não dualista, um conhecimento que se funda na superação das distinções tão familiares e óbvias que até há pouco considerávamos insubstituíveis, tais como natureza/cultura, natural/artificial, vivo/inanimado, mente/matéria, observador/observado, subjetivo/objetivo, coletivo/individual, animal/pessoa. Esse relativo colapso das distinções dicotômicas repercute-se nas disciplinas científicas que sobre elas se fundaram. Aliás, sempre houve ciências que se reconheceram mal nestas distinções e tanto que se tiveram de fracturar internamente para se lhes adequarem minimamente. Refiro-me à antropologia, à geografia e também à psicologia (SOUSA SANTOS, 1999, p. 39-40).

A crescente emergência do paradigma pós-moderno ao mesmo tempo em que denuncia as aporias das promessas da modernidade, desperta uma série de controvérsias, dentre as quais pode-se citar a suposta morte do sujeito, a exaltação da “des-razão”, o fim da história e a falta de referências sociais via relativização de valores. É justamente no cerne dessas controvérsias que se encontra a ambivalência que perpassa, por um lado, o questionamento do pensamento moderno e, por outro, as formulações da pós-modernidade. Voltar às vistas para essa ambivalência significa contemporizar a questão do conhecimento, seja pela re-significação ou pela desconstrução do legado da modernidade.

4.2. Adorno e pós-estruturalismo: diálogos impertinentes

Em meio a essa ambivalência, é importante voltar a discussão aos possíveis encontros e desencontros entre o pensamento de Adorno e as formulações do pós-estruturalismo.

¹³ Sobre este aspecto Sousa Santos (1999, p. 37), faz a seguinte afirmação: “Sendo uma revolução científica que ocorre numa sociedade ela própria revolucionada pela ciência, o paradigma a emergir dela não pode ser apenas um paradigma científico (o paradigma de um conhecimento prudente), tem de ser também um paradigma social (o paradigma de uma vida decente)”.

Inserido na busca de um entendimento não dualista da realidade e do sujeito, dois aspectos serão discutidos com maior afinco: a questão do sujeito e o questionamento do papel da razão. No que concerne ao sujeito, é importante pontuar que:

[...] quando os pós-modernos falam do fim do sujeito, não se referem ao fim do sujeito em si, mas ao fim do sujeito moderno como autor, como supremo juiz e fundador de sentidos. Em outros termos, o discurso pós-moderno não representa uma resposta à pergunta cética, mas é apenas uma crítica às aporias modernas, decorrentes de um conceito objetivista e autoritário da razão, de sujeito, de homem e de história (GOERGEN, 2006, 598).

Nesta perspectiva, a crítica que o pós-estruturalismo e, por conseguinte, a filosofia da diferença de Deleuze e Guattari faz ao sujeito caminha no sentido de questionar os fundamentos que consolidam uma visão de sujeito fechada em si mesma, presa à dimensão utilitária de razão que tende a aferir conceitos em prol da manutenção da sociedade administrada. Em certa medida, é possível encontrar nos escritos de Adorno uma série de formulações que tencionam essa concepção de sujeito cerceado por padrões identificatórios, próprios da sociedade administrada.

Quando Adorno se propõe a discutir a questão da identidade, seu interesse maior é pensar o sujeito inserido em sociedade. Importa refletir sobre o modo como o sujeito se insere num movimento de “assimilação à coisa no ato cego de viver” (ADORNO, 1985, p. 169), assumindo identidades pré-formatadas, carregadas de valores que endossam a sociedade dominante. Ao se referir à identidade, Adorno discute inúmeros elementos que tangenciam a formação do sujeito e favorecem a constituição de modelos identificatórios totalitários, isentos de capacidade crítica e de autonomia.

Para tanto, Adorno emprega o conceito de não-identidade ou inidentidade, que remonta à discussão já realizada no transcorrer dessa reflexão acerca da relação entre o particular e o universal. Em outros termos, a não-identidade seria uma alternativa à tendência de sobreposição do universal sobre o particular, ou seja, o engolfamento do sujeito particular por instâncias representantes da totalidade social. A não-identidade se configura com um modo de destituir o sujeito de atributos sociais, carregados ideologicamente, impressos de maneira a constituir uma falsa autenticidade, uma aparente expressão do particular. A destituição desses supostos atributos pessoais revela uma dimensão negativa que possibilita, no reconhecimento da não-identidade, a manifestação da identidade particular. Neste sentido, “a identidade só

pode adequar-se a seu conceito reconhecendo seu aspecto de não-identidade” (DEWS, 1996, p. 63). Esse reconhecimento diz respeito ao movimento de destituir o sujeito de imputações ideologicamente tendenciosas, buscar a não-identidade possibilitaria, assim, a emergência da própria identidade livre de identificações falseadas.

Assim: “O que é interno no inidêntico é sua relação com o que ele mesmo não é, e que sua identidade instituída e cristalizada retira dele. [...] O objeto abre-se para uma insistência monadológica, que é a consciência da constelação em que ele se situa [...]” (ADORNO, 1973 apud DEWS, 1996, p. 62). A abertura para a dimensão negativa da identidade torna possível a visibilidade de seu nexos socialmente instituído, provavelmente deformado de seu conteúdo de verdade. Muito além de um entendimento reduzido a interpretações binárias ou dualistas, Adorno lança um olhar de constelação¹⁴ sobre a relação sujeito-objeto com a intenção de compreender essa relação sob o prisma da pluralidade. Essa discussão demonstra que o alcance da reflexão sobre a não-identidade cumpre, em certa medida, o mesmo papel da crítica pós-estruturalista do sujeito. Identidade e sujeito representam as imputações sociais sobre o particular, o singular.

A discussão que aparentemente diz respeito somente ao campo do particular se refere diretamente às forças sociais e ideológicas que compõem e compuseram historicamente a sociedade. Trata-se do contexto histórico-filosófico no qual a compreensão da relação sujeito-objeto esvaziou-se de pluralidade, adequando-se ao modelo de conhecimento postulado pela ciência moderna. É possível conduzir a discussão para o segundo pólo de encontro entre o pensamento de Adorno e a dos pós-estruturalistas: a crítica sobre a primazia da razão moderna. É justamente o questionamento do postulado da modernidade que se encontra no cerne de toda discussão promovida pelos pensadores pós-estruturalistas. Apontar a necessidade de rever os pilares que sustentaram a concepção de ciência e de homem da modernidade denuncia a não-realização desse projeto, fato que Horkheimer e Adorno (1985) exploraram com muito afinco na Dialética do Esclarecimento.

Outro diálogo possível entre a Escola de Frankfurt e o pós-estuturalismo ocorre por conta da influência do pensamento de Nietzsche. Não é de maneira gratuita que esse pensador

¹⁴ Constelação é um termo utilizado por Adorno para compreender as tênues relações entre as dimensões do particular e do universal, do subjetivo e do objetivo. Segundo Jay (1984, p. 16), trata-se de: “[...] um termo astronômico que Adorno tomou emprestado de Benjamin para designar uma agregação justaposta, mais do que integrada de elementos mutáveis que resistem à redução a um denominador comum, a um núcleo essencial ou a um princípio gerador original.”

recebe o título de filósofo da des-razão, haja vista a crítica sobre o modo como a razão, ao reduzir-se à vontade de poder e de verdade perdeu sua dimensão libertadora. De acordo com Peters (2000, p. 65), Nietzsche, ao criticar a modernidade, realiza uma crítica à filosofia moderna calcada no respeito às idéias e instituições como “[...]a democracia, o liberalismo, o humanismo, a ‘liberdade’, a verdade, a igualdade, o casamento moderno, a ciência e a educação modernas.” Os questionamentos de Nietzsche acerca da modernidade impulsionaram, em diferentes proporções, tanto o pensamento de Deleuze e Guattari quanto o de Adorno, influenciando-os na realização de inúmeros questionamentos e reflexões sobre os descaminhos da modernidade. Neste sentido, pode-se dizer que, salvo as particularidades de cada corrente de pensamento, é possível realizar alguns cotejamentos entre Adorno e Deleuze, principalmente no que se refere a alguns alicerces que sustentam e tangenciam os desdobramentos teóricos de cada autor.

Apesar de Adorno ser denominado filósofo contemporâneo, ele não se insere na linha de pensamento pós-moderno, mesmo porque o autor faleceu em 1969, poucos anos após a emergência do pós-estruturalismo, que alcançou visibilidade filosófica entre os anos 60 e 70. Entender a relação de continuidade do desse pensamento filosófico possibilita identificar a presença das discussões levantadas pelos pós-estruturalistas também na reflexão de outros pensadores, haja vista as interlocuções possíveis com o pensamento de Adorno¹⁵. Por conta do pensamento de Adorno, há quem o denomine como um “desconstrucionista *avant la lettre*”. Não cabe discutir a veracidade dessa denominação, já que poderia soar um tanto quanto reducionista, mas, é possível considerar o seguinte comentário:

Os paralelos existentes entre o desconstrucionismo e Adorno são notáveis. Muito antes da atual moda, Adorno insistia no poder daqueles fragmentos heterogêneos que se insinuam de maneira sub-reptícia na rede conceitual, rejeitando toda filosofia da identidade, recusando a consciência de classe como algo inegavelmente “positivo” e negando a intencionalidade de significação. Na verdade, quase não há um tema da desconstrução contemporânea que não tenha sido elaborado, de maneira fecunda, em seu trabalho [...] (EAGLETON, 1981 apud JAY, 1984, p. 22).

¹⁵ Essa continuidade histórico-filosófica é notadamente percebida em um dos últimos escritos de Foucault, no qual ele reconhece a influência que o pensamento crítico da Escola de Frankfurt exerceu sobre suas reflexões. Vide as palavras do autor ao se referir ao seu modelo de fazer filosofia: “[...] pode-se optar por uma filosofia crítica que se apresentará como uma filosofia analítica da verdade em geral, ou pode-se optar por um pensamento crítico que tomará a forma de uma ontologia de nós mesmos, de uma ontologia da atualidade; é esta forma de filosofia que, desde Hegel à Escola de Frankfurt, passando por Nietzsche e Max Weber, fundou uma forma de reflexão dentro da qual tentei trabalhar.” (FOUCAULT, 1984b, p. 112).

Nesta perspectiva, a questão não é eleger uma corrente de pensamento em detrimento de outra, trata-se de encontrar pontos que possam se somar para um entendimento mais profícuo da complexidade que compõe as questões da contemporaneidade. No que se refere ao entendimento da constituição do sujeito e da realidade, aproximar concepções como subjetivação e experiência formativa tende somente a enriquecer a reflexão, fornecendo uma infinidade de ferramentas para compreender com maior profundidade a pluralidade que envolve o sujeito social.

4.3. Considerações sobre a subjetividade processual

No pensamento de Deleuze e Guattari (1996), a subjetividade é marcada pela multiplicidade social que atravessa a constituição dos sujeitos, intermitentemente perpassada por signos e símbolos, valores e normas de uma determinada sociedade e que se entremeiam aos desejos, afetos e emoções próprias de cada indivíduo em particular. Essa multiplicidade que compõe o meio social e os sujeitos aí presentes constitui aquilo que Deleuze (1988) denomina *processo de subjetivação*¹⁶. Não se trata mais de utilizar a noção de indivíduo como referencial único para entender a subjetividade. Ao contrário ocorre o imbricamento de uma perspectiva individual com a pluralidade que percorre o campo social, com as diferentes forças de coerção que perpassam a organização da vida em sociedade. A perspectiva desse pressuposto permite o entendimento da subjetividade para além de algo unicamente individual e contornada por uma totalidade exclusivamente intra-psíquica.

O pensamento de Deleuze se soma às contribuições teóricas dos frankfurtianos no sentido de buscar entender a formação do sujeito imerso numa totalidade social marcada por valores e ideologias próprias de um determinado momento histórico.

¹⁶ A idéia de subjetivação aparece primeiramente nos escritos individuais de Deleuze, no entanto, é amplamente desenvolvida nos textos e livros escritos em parceria com Félix Guattari. Juntos os autores escreveram uma série de livros e criaram um amplo corpo teórico, conhecido por alguns sob o nome de Esquizoanálise, voltado para a filosofia, para as artes e para a psicologia.

O conceito de subjetivação foi inaugurado por Michel Foucault, principalmente na terceira fase de sua produção intelectual que inclui os volumes 2 e 3 da História da Sexualidade, nos quais o autor tem como objeto de estudo os modos de subjetivação e as práticas de si, que se referem a maneira como os sujeitos se constituem, terceiro momento da produção de Foucault conhecido como “Estética da Existência”. Os modos de subjetivação, dizem respeito a uma preocupação com as práticas pelas quais os sujeitos se formam, se configurando em um “ponto de interseção” (FOUCAULT, 1984a), entre os campos da arqueologia do saber e da genealogia do poder, discutidos pelo autor nos textos que antecedem os dois últimos volumes da História da Sexualidade. Relacionando a subjetividade com as relações de saber e de poder que marcam tal ou qual época, o autor aproxima a subjetividade da história, sendo esta determinante de diferentes modos de subjetivação em diferentes momentos históricos. Segundo Foucault (1984a, p. 28), não existe “constituição do sujeito moral sem modos de subjetivação”, ou seja, a constituição dos sujeitos, da subjetividade, envolve processos singulares de se fazer a experiência do si, ou seja, modos únicos e históricos de subjetivação.

A constituição da subjetividade entendida em relação às forças de saber e poder que transcurram determinado momento histórico abre caminho para compreender os modos de subjetivação dos sujeitos em sua relação com o “fora”, com o campo externo com o qual a formação dos sujeitos (práticas de si) se comunicam incessantemente. Deleuze (1988) extrai do pensamento de Foucault as seguintes considerações sobre a contínua relação entre o mundo exterior e o mundo interior, entre o fora e o dentro: “O lado de fora não é um limite fixo, mas uma matéria móvel, animada de movimentos peristálticos, de pregas e de dobras que constituem um lado de dentro; nada além do lado de fora, mas exatamente o lado de dentro do lado de fora.” (DELEUZE, 1988, p. 104). Nessa perspectiva, as formas de subjetivação se fazem em contínuas ligações com as forças de poder e saber que perpassam a existência humana, sem, no entanto, estar subsumida a elas. São as forças sociais que, incidindo intermitentemente sobre a subjetividade ao influenciarem os modos de subjetivação, possibilitam aos sujeitos, na prática de si, liberdade e autonomia para engendrarem modos de subjetivação não subsumidos aos ditames do saber e do poder.

É justamente a relação com o fora que permite esse exercício de liberdade, exercício de fuga de rótulos, estigmas, vícios e rotinas pessoais ditadas por saberes e poderes determinados

socialmente. Deleuze (1988) afirma que há no pensamento de Foucault quatro pregas de subjetivação: a primeira diz respeito à parte material do próprio sujeito: o corpo; a segunda dobra se refere às relações de forças e o modo como ela se torna uma relação com o sujeito; a terceira dobra é a do saber ou da verdade; e a quarta e última prega é a do ‘fora’, ou seja, do mundo exterior.

As quatro dobras são como a causa final, a causa material da subjetividade ou da interioridade como relação consigo. Essas dobras são eminentemente variáveis, aliás em ritmos diferentes, e suas variações constituem modos irreduzíveis de subjetivação. Elas operam “por sob os códigos e regras” do saber e do poder, arriscando-se a juntar-se a eles se desdobrando, mas não sem que outras dobraduras se façam (Deleuze, 1988, p. 112).

A atenção despendida à interpretação que Deleuze faz do pensamento de Foucault, no que se refere à subjetividade, é de suma importância para entender os desdobramentos do trabalho intelectual da filosofia deleuzeana. Sob influência do pensamento de Foucault, a subjetividade é concebida pelo filósofo como um sistema aberto e *pulsátil* que se constitui num movimento contínuo na medida em que se conecta com a multiplicidade de fatores que compõem a realidade. Essa multiplicidade é denominada por Guattari (1993) como *equipamentos coletivos de subjetivação* ou *componentes de subjetivação*¹⁷. Pode-se dizer, portanto, que a subjetividade é uma noção complexa cujo entendimento depende da articulação de aspectos psíquicos com toda a miríade de forças que compõem a própria realidade. Ao invés de pensar um sujeito de contornos limitados e fechado em si, a partir do qual a subjetividade brota, melhor seria pensar no cruzamento de múltiplos componentes de subjetivação que se ligam e religam num movimento contínuo que acaba influenciando a constituição da subjetividade.

Refletir sobre a subjetividade não é conceber uma essência ou uma realidade já dada, muito menos alguma estrutura sempre idêntica a si. Refletir sobre a subjetividade é pensá-la enquanto um processo, no qual o sujeito¹⁸ se apresenta como resultado da convergência de

¹⁷ Segundo Guattari (2000, p.162), agenciamentos coletivos de enunciação implicam multiplicidades humanas, devires animais, vegetais, maquínicos, incorporais, infrapessoais, etc. O agenciamento propriamente dito se refere ao aumento das dimensões da multiplicidade à medida que ela efetua conexões. Em outras palavras, este termo designa os diferentes fatores sociais, animais, tecnológicos, históricos, psíquicos, mnemônicos, etc. que atuam no processo de subjetivação.

¹⁸ É importante destacar que sujeito, no entendimento de Deleuze e Guattari, não se trata de uma entidade individual ou social, “de sujeito de enunciação ou das instâncias psíquicas” (GUATTARI; ROLNIK, 1999), mas

vetores de subjetivação da ordem do coletivo. Desse modo, pode-se entender a subjetividade como um processo de produção de si, que ganha forma ao se conectar com múltiplos elementos como: as relações familiares, a mídia, a cultura, a arte, a violência social, entre outros. Pensar a subjetividade como algo produzido por instâncias individuais, coletivas e institucionais (GUATTARI, 2000) é concebê-la como um sistema vivo e se abrir para entender o outro como um ser mutável, que não se encontra, necessariamente, preso a uma identidade fixa.

A própria noção de identidade¹⁹ pode se desfazer nessa perspectiva. A subjetividade, como práticas de si, pode traçar movimentos que desarticulem e desconstruam a impressão de rótulos e identidades fixas, tornando possível ao sujeito se desprender de rótulos e estigmas e constituir outros planos existenciais. A capacidade da subjetividade de se constituir e re-constituir continuamente se faz num movimento de íntima interligação entre fatores extra e intra-psíquicos. Rolnik (1997) elucida a forma como os elementos externos se conectam com a subjetividade, cuja superfície a autora denomina pele, e incitam movimentos de transformação:

[...] outros fluxos vão entrando na composição da pele, formando outras constelações; aos poucos outros diagramas de relação de força emergem e assim sucessivamente. A cada vez que um diagrama se forma, a pele se curva novamente – nesta dinâmica, onde havia uma dobra, ela se desfaz; a pele volta a estender-se, curvando-se em outro lugar e de outro jeito; um perfil se dilui, enquanto outro se esboça. O que fica claro é que cada modo de existência é uma dobra da pele que delinea o perfil de uma determinada figura da subjetividade (ROLNIK, 1997, P.14).

O movimento de transformação da subjetividade se derrama sobre inúmeros aspectos da vida dos sujeitos: sobre a relação que este estabelece com o mundo, sobre o modo como interage com o meio social, sobre os gostos particulares etc. Entendendo que a subjetividade funciona como uma usina produtora incessante de sensibilidades, pensamentos, emoções,

sim de um *agenciamento coletivo de enunciação*, os sujeitos como pólos que se constituem e re-constituem na e pela passagem de forças diversas por seu campo existencial.

¹⁹ Afirmar que a noção de identidade se perde não quer dizer que os sujeitos deixam de se compor com elementos próprios e singulares, apenas rompe com a idéia de uma identidade como algo ontológico, cristalizado em contornos imutáveis. Ou seja, uma identidade reduzida a uma individualidade deslocada do espaço e tempo históricos em que ela age e interage, constituindo-se como parte integrante e, ao mesmo tempo, capaz de modificar na sua inserção coletiva e a si mesma.

desejos, modos de ser, posturas políticas, relações de interação social, entre outros. E ainda, um vir a ser subjetivo, na qual o sujeito, ao se encontrar com diferentes equipamentos de subjetivação, entra num movimento de entrelaçamento interno-externo²⁰ e se dobra para uma composição subjetiva que, por sua vez, põe-se em pé e se faz funcionar. Esse entendimento mais plural da subjetividade coteja diferentes âmbitos da própria realidade, nos quais se insere o psiquismo humano, uma visão de homem, os fenômenos psicológicos, a dimensão social e econômica da sociedade, a atuação da mídia, as expressões culturais etc, fazendo com que subjetividade e realidade social são inseparáveis.

4.4. Subjetivação: o trânsito entre a formação e a semiformação

As forças sociais e culturais que incidem sobre o processo de subjetivação acabam por influenciar a formação de sujeitos mais lúcidos e conscientes de si e do outro, ou, ao contrário, em sujeitos individualistas, francos reprodutores da mecânica social vigente. Neste contexto, é interessante compreender como a dinâmica da cultura industrializada incide no processo de subjetivação, atuando de modo a estratificar a subjetividade nos moldes de interesses sociais bem específicos. No que tange à subjetivação, é possível visualizar a lógica do sempre-igual na constituição de subjetividades enquadradas num equivalente geral. “Nas sociedades industriais desenvolvidas encontra-se o equivalente desses sistemas de entrada em agenciamentos subjetivos, mas sob formas padronizadas e produzindo apenas uma subjetividade serializada” (GUATTARI, 2000, p. 190). Essa “serialização” da subjetividade facilita a semiformação por meio do embotamento da capacidade de mediação reflexiva dos sujeitos com a realidade.

²⁰ É válido ressaltar que a relação entre interno-externo ou intra e extra-psíquico não se faz de maneira cindida. Para Deleuze e Guattari estas dimensões se encontram tão próximas uma da outra que elas quase não se diferenciam. Ou seja, o movimento entre externo e interno se faz de modo contínuo e resulta em constantes modificações que transmudam o dentro e o fora fazendo nascer uma outra instância. É este processo que possibilita dizer que não há uma diferenciação entre o externo e o interno, eles se somam e se transubstanciam em um outro elemento.

A atuação da cultura reduzida ao pragmatismo do padrão industrial despotencializa o poder constituinte do sujeito, enfraquece o potencial crítico e reflexivo das práticas de si, reduzindo-as a uma relação de livre aceitação e reprodução das forças sociais vigentes. Nesta perspectiva o processo de subjetivação tende a perder sua mobilidade e se estratificar em instâncias sociais pré-determinadas, possibilitando a proeminência da regulação da emancipação em detrimento da autonomia social. Assiste-se, assim, a um movimento no qual a totalidade social enfraquece a dimensão singular dos sujeitos particulares.

Tudo o que é produzido pela subjetivação capitalística – tudo o que nos chega pela linguagem, pela família e pelos equipamentos que nos rodeiam – não é apenas uma questão de idéia, não é apenas uma transmissão de significações por meio de enunciados significantes. Tampouco se reduz a modelos de identidade, ou a identificações com pólos maternos, paternos, etc. Trata-se de sistemas de conexão direta entre as grandes máquinas produtivas, as grandes máquinas de controle social e as instâncias psíquicas que definem a maneira de perceber o mundo (GUATTARI; ROLNIK, 1999, p. 27).

Torna-se claro o modo como a subjetivação se configura de maneira processual, veiculando uma série de valores que conferem coesão à totalidade social, promulgando agenciamentos de enunciação que tendem a reforçar a constituição de indivíduos que, em termos adornianos, são culturalmente semiformados. Essa subjetivação, ao incorporar processos semiformativos, reflete na constituição de sujeitos usurpados de processos de autonomia e, conseqüentemente, inaptos para auto-direcionarem a própria vida e para efetuarem deslocamentos mais criativos e livres frente à realidade reificada.

A subjetivação, nos moldes da sociedade dominante, ao ser contaminada por uma relação de imediaticidade com a realidade, resulta num enfraquecimento formativo que acaba por comprometer os processos críticos e reflexivos. Assim como a relação de mediação reflexiva com a sociedade se configura de modo a se desvincular do cerco da semiformação, tal como apontada no capítulo anterior, as práticas de si possibilitam processos de subjetivação mais autênticos, uma vez que conferem uma dose de autonomia na relação que o sujeito estabelece com as forças sociais que compõem a realidade. A própria dinâmica da indústria cultural pode ser filtrada no processo de subjetivação dos sujeitos.

Inserida nessa possibilidade de inaugurar dinâmicas existenciais mais autênticas, as práticas de si apontam o potencial do sujeito em se relacionar com a realidade social de

maneira mais crítica e reflexiva. Essa relação mais lúcida com a realidade implica também o conhecimento do modo como práticas supostamente singulares são cooptadas pela totalidade social. Nesse sentido, práticas de si pautadas numa relação de maior perspicácia com a realidade possibilitam um discernimento em relação aos vetores sociais que compõe a realidade social. Fato que favorece a abertura de arestas pelas quais é possível a constituição de subjetividades mais conscientes, conseqüentemente, de uma realidade também mais lúcida.

A aproximação entre semiformação e subjetivação fornece um consistente corpo teórico para compreender a dinâmica que perpassa a constituição dos sujeitos em sua relação com a cultura a qual faz parte. Possibilita compreender o modo como a relação de imediaticidade com a realidade, própria da semiformação, acaba por desembocar em subjetividades engessadas em moldes pré-determinados socialmente. Ademais, demonstra o movimento por meio do qual o sujeito incorpora em suas práticas pessoais modos de conduta calcados em atitudes de heteronomia, de reprodução da lógica do sempre-igual disseminada pelos processos semiculturais que dominam o ambiente social da atualidade.

Por outro lado, ao considerar a possibilidade da formação cultural, pode-se visualizar o potencial, por meio do reavivamento de práticas de si mais autênticas, de efetuar o agenciamento de processos de subjetivação que destoem da lógica de repetição, que possam promover expressões de alteridade nas diferentes instâncias da realidade reificada. É justamente nessa relação de ambivalência com as forças sociais que perpassam e interferem na constituição dos sujeitos que se pode, por meio da capacidade crítica e reflexiva, estabelecer relações de maior autonomia com a realidade.

5. CRIATIVIDADE E POTENCIAL FORMATIVO

“A criação
vive como gênese
sob a superfície do visível
da obra.

Para trás,
todos os espíritos enxergam;

à frente
– no futuro –
só os criadores.”

Paul Klee

5.1. Das vicissitudes do criar

A contrapelo de um contexto social que prioriza o individualismo e a padronização da pluralidade, parte-se do pressuposto de que a dimensão criativa resulta numa relação diferenciada com a realidade. Ao perpassar a relação de mediação entre o sujeito e a realidade objetiva, o elemento criativo inaugura espaços de reflexão, podendo abrir arestas para uma relação com o real reificado, que não aquela condicionada pelos ditames da sociedade administrada. Por isso, faz-se necessário entender as possibilidades da relação entre os conteúdos criativos e a experiência formativa na sociedade contemporânea.

Ao iniciar uma reflexão sobre o potencial formativo da criatividade no modelo de organização social da atualidade, é importante remeter o termo a suas raízes etimológicas para defini-lo segundo a abordagem que se pretende no desenvolvimento do tema. A expressão criatividade advém do termo criar, palavra que tem sua origem no latim *creo, creatum, creare*. Criar é um verbo que pode ser entendido como: “Conceber, tirar aparentemente do nada, dar existência a. Formar, gerar, dar origem a. Imaginar, inventar, produzir (algo ger. original, novo). Fundar (alguma coisa); instituir, estabelecer. Causar, originar.” (Houaiss, 2001). Desse modo, a criatividade pode ser compreendida como um ato de criar, como um ato de inventividade, potência imaginativa para fazer surgir algo inusitado, liberdade para produzir o diferenciado num sistema convencional e consolidado.

Nesse afã, é interessante questionar o modo como a potencialidade do criar é apropriada pela lógica mercantil da sociedade capitalista, tornando-se porta voz da engrenagem social que a legitima. Originariamente, a criatividade carrega a possibilidade do inusitado e do autêntico, no entanto, ao entendê-la inserida na dinâmica social vigente, essa dimensão produtiva pode ser dissipada, imprimindo uma certa dualidade ao processo criativo. Os elementos de diferenciação pelos quais o novo, o inusitado possibilitariam a expansão perceptiva do sujeito em relação à realidade objetificada perdem sua força formativa. Sobre essa dimensão dual da criatividade é pertinente também realizar uma diferenciação entre a criatividade apropriada e reificada na lógica da sociedade dominante e a criatividade, nos termos previstos por sua raiz etimológica, como potência formativa e emancipatória.

Tal como explicitado nos capítulos anteriores, a sociedade capitalista tende a manter e a reforçar tenazmente seu funcionamento, disseminando, dia a dia, valores que tolhem a capacidade crítica e reflexiva dos indivíduos em sociedade. Inserida nessa lógica da não-reflexão, pode-se dizer que a tendência maior é que prevaleça o movimento de reificação das manifestações de criatividade, que, por sua vez, passa a ser concebida e aceita na medida que fomenta e fortalece o funcionamento da realidade social vigente. Destarte, é pertinente refletir sobre o próprio sentido etimológico do termo criatividade. Trata-se de compreender, no contexto da sociedade administrada, se a criatividade na sua dimensão inventiva gera níveis inovadores e diferenciados das forças sociais coercitivas ou se apenas se integra e é apropriada por essa lógica totalitária. A integração do elemento criativo numa dinâmica de aceitação e reprodução do estatuto da realidade social vigente compromete o potencial emancipatório contido no ato de criação, que acaba por enveredar pelo engodo da criação do sempre-igual.

À medida que a criatividade carrega consigo o inovador, o distinto e original, esse processo não somente acaba por ameaçar como também coloca em risco a tendência de homogeneidade social estabelecida pela ideologia mercantil. Neste contexto, a sociedade capitalista traça um movimento para se apropriar das expressões criativas, inserindo-as e acoplando-as em seu funcionamento. Ao serem incorporados pela dinâmica da lógica mercantil, pode-se dizer que os conteúdos criativos sofrem uma espécie de empobrecimento e, assim, a capacidade de produção e imaginação é tolhida pelos interesses da ideologia dominante. A apropriação das manifestações criativas se expressa no ato de criar o sempre-igual. Ocorre a repetição do mesmo sob o disfarce da criação do novo, movimento que traz

consigo uma contradição ideologicamente ocultada pelo processo de naturalização da sociedade capitalista. Sob o invólucro da novidade se encontra a repetição constante do mesmo funcionamento que limita a capacidade imaginativa do sujeito, determinando níveis de uma criatividade adestrada, ideologicamente comprometida e pré-moldada.

Os bens culturais difundidos pela indústria cultural, pela inerência dos seus conteúdos expressam e fazem legitimar a lógica dessa repetição. Quando Horkheimer e Adorno (1985) afirmam que a indústria cultural confere a tudo um ‘ar de semelhança’, eles apontam o alcance desses bens culturais no sentido de disseminar valores padronizados ocultados sob um ‘jargão de autenticidade’. Essa pseudo-autenticidade se expressa na liberdade de escolher o sempre-igual. A negatividade presente nessa possibilidade de escolha revela o conteúdo ideológico que perpassa a universalização de bens culturais industrializados, que, por sua vez, acaba por excluir o novo e o criativo. O indivíduo é inserido num movimento no qual seu exercício de liberdade é conduzido pelo tudo semelhante: “Todos são livres para dançar e se divertir [...] Mas a liberdade de escolha da ideologia, que reflete sempre a coerção econômica, revela-se em todos os setores como a liberdade de escolher o que é sempre a mesma coisa.” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 156). Essa pseudo-liberdade apenas endossa o funcionamento da sociedade industrial, sob o título de liberdade, esse falso arbítrio acaba por reforçar a dimensão totalitária da sociedade propagando, ao mesmo tempo, a falsa sensação de livre escolha:

Sob o jugo de um todo repressivo, a liberdade pode ser transformada em poderoso instrumento de dominação [...]. A eleição livre dos senhores não abole os senhores ou os escravos. A livre escolha entre ampla variedade de mercadorias e serviços não significa liberdade se esses serviços e mercadorias sustentam os controles sociais sobre uma vida de labuta e temor – isto é, se sustentam alienação. E a reprodução espontânea, pelo indivíduo, de necessidades superimpostas não estabelece autonomia; apenas testemunha a eficácia dos controles (MARCUSE, 1978, p. 28).

Na ausência de autonomia, o exercício de liberdade se transubstancia em repetição do tudo semelhante. O imperativo da repetição denota o predomínio do nexos reificado da criatividade enquadrada no modelo social que prioriza sua auto-conservação em detrimento do exercício criativo e produtivo do indivíduo. Ou seja, ocorre o cerceamento das possibilidades

criativas por parte da produção do semelhante, assiste-se à exclusão do novo em favor da reprodução do já familiar:

O que é novo na fase da cultura de massas em comparação com a fase do liberalismo avançado é a exclusão do novo. A máquina gira sem sair do lugar. Ao mesmo tempo que já determina o consumo, ela descarta o que ainda não foi experimentado porque é um risco (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 126).

Os atos criativos carregam um elemento de imprevisibilidade e é justamente o imprevisível que representa um risco para a manutenção da ordem social vigente. Numa sociedade marcada pela perspectiva da homogeneidade cultural, o novo, o não passível de ser previsto desperta a possibilidade da caoticidade, da quebra de um esquematismo de suma importância para o exercício do controle social. Em contrapartida, quando cooptado pela lógica da cultura industrializada, os atos criativos auxiliam a movimentar e renovar a maquinaria social: “O Novo é, por necessidade, alguma coisa de querido, mas, enquanto Outro, seria o <<não-querido>>.” (ADORNO, 2006, p. 35). É nessa tensão entre o bem quisto e o indesejável que se pode identificar a ideologia que perpassa e torna dissonante a possibilidade de efetuar atos criativos, de exercer a capacidade de escolha e de produção. A aparente liberdade de efetuar tais atos livres oculta, entretanto, formas de manipulação para integrá-los ao esquema social e, assim, despotencializar sua força de diferenciação e resistência.

A tendência social de cooptação das manifestações do que se diferencia, assim como a insistência no sempre-igual, imprime na dinâmica existencial da própria sociedade uma dimensão totalitária, de exclusão e não aceitação das diferenças. Esse movimento social totalitário conduz o sujeito a reproduzir, no âmbito do privado, um modelo de exclusão e não aceitação da outridade. Esse totalitarismo característico da sociedade administrada reflete a intolerância ao novo, ao que representa manifestações de alteridade, denotando assim elementos de barbárie social:

A mera existência do outro é motivo de irritação. Todos os outros são ‘muito espaçosos’ e devem ser recolocados em seus limites, que são os limites do terror sem limites. Quem busca refúgio não deve encontrá-lo; os que exprimem aquilo a que todos aspiram, a paz, a pátria, a liberdade, ou seja, os nômades e os

saltimbancos, viram sempre recusado o seu direito de cidadania (HORKHEIMER ; ADORNO, 1985, p. 171).

A resistência ao diferente, que alimenta a lógica totalitária²¹ presente no capitalismo tardio, incide diretamente nas manifestações criativas, tende a marcá-las com o selo da estereotipia, despotencializando-as como força produtiva. Sobre a não aceitação da alteridade e o reflexo dessa intolerância na dinâmica existencial do indivíduo pode-se retomar uma máxima do existencialismo: ‘O inferno são os outros’ (SARTRE, 2005). Expressão chave da peça ‘Entre quatro paredes’, escrita em 1944 por Jean-Paul Sartre. Essa afirmação enfatiza o quão difícil é lidar com a diferença que o outro representa, conferir o estatuto de inferno àquilo que não se assemelha a si mesmo demonstra a intolerância à alteridade. O inferno se faz presente na medida em que o outro não se encaixa no universo de referência promulgado pela sociedade totalitária e incorporado na dinâmica pessoal de cada sujeito particular. Nessa perspectiva, o convívio social, calcado na aceitação da diferença, é por demais dificultoso, causa irritação, sofrimento e angústia, torna a convivência em espaços sociais coletivos semelhantes ao inferno. É desse tipo de premissa que germina uma série de justificativas para a exclusão social e para práticas de barbárie como a de Auschwitz.

Neste contexto, pode-se dizer que a dimensão do outro representa aquela que se diferencia, indivíduo não genérico que apresenta vontades pessoais, gostos particulares e uma singularidade existencial que pode destoar de valores e clichês reificados socialmente. Na intenção de evitar desvios sociais, “[...] tudo o que representa a diferença tem que tremer. As etiquetas são coladas: ou se é amigo, ou inimigo.” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 188). A determinação de valores e padrões aceitos socialmente reforça a engrenagem social de exclusão do heterogêneo, atuando no sentido de azeitar o processo de repetição do semelhante. Etiquetar a existência humana significa vedar a liberdade do indivíduo para traçar campos existenciais singulares, para efetuar escolhas pautadas em seu senso crítico e reflexivo. Assim, a dinâmica totalitária difundida pela sociedade administrada tende a minar também a capacidade crítica do sujeito e sua autonomia como ser capaz de produzir atos diferenciados e não apenas de repetir padrões pré-estabelecidos. A tendência social em cooptar manifestações

²¹ Pode-se citar como exemplo do totalitarismo social, que facilmente se transubstancia em barbárie, a II Guerra Mundial e a perseguição insistente e infundada aos judeus, o anti-semitismo ainda pode ser considerado uma das maiores expressões de intolerância. Essa intolerância demonstra a prevalência de uma lógica na qual ‘Quem é escolhido para inimigo é percebido como inimigo’ (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 175).

de criatividade denota a insegurança frente ao potencial emancipatório da produção do novo, sinaliza a importância da criatividade enquanto elemento de formação cultural crítica e reflexiva.

O totalitário alimenta-se do semelhante e do sempre-igual, ainda que estes estejam sujeitos à inovação para a sua legitimação mais eficaz. Essa inovação invoca uma dinâmica de reciclagem do mesmo, de re-significação de elementos aparentemente originais, mas que se inserem no empobrecido movimento de reiteração do sempre-igual. Por isso, a perspectiva da originalidade e do autêntico sucumbe ou é escamoteada nos sucedâneos. O sucedâneo representa aquele elemento que pode substituir o original, carrega a aparência do novo, do criativo e autêntico, conservando, entretanto, na sua interioridade falsa a lógica totalitária que a sustenta, qual seja, o logro da reprodução do mesmo sob o invólucro do supostamente inovador e diferente.

5.2. Um cotejamento com as obras de arte

O potencial formativo dos atos criativos ganha enorme visibilidade em consonância com a consistência e expressividade que constituem as grandes e relevantes obras de arte, seja no campo da arte literária, das artes visuais, da música ou das artes plásticas. A criatividade, enquanto processo de produção do novo, pressupõe uma inflexão sobre a realidade objetiva para transcendê-la, propiciando, desse modo, uma superação do óbvio. É possível dizer que a potência de criação pode atribuir uma nova roupagem ao concreto, transcendendo o óbvio e possibilitando, no seu interstício, o exercício do pensamento reflexivo e o reavivamento de seu potencial emancipatório. É justamente no redimensionamento da realidade objetificada por meio da atribuição de novos significados à realidade que as manifestações criativas fazem parte do universo estético pelo qual as obras de arte se constituem. Discutindo a relação das obras de arte com a realidade social na qual se insere, Fabiano (2003) destaca o potencial crítico da arte:

[...] a obra de arte não estabelece uma relação imediata, mas de mediação com a realidade social que a produziu. Assim entendida, ela se corporifica na sua forma interna, de uma autonomia relativa com relação à realidade empírica sobre a qual se torna reflexão, crítica e negação (FABIANO, 2003, p. 497).

Ao efetuar uma relação de mediação com a realidade, a obra de arte tensiona o estatuto da realidade e o representa de modo transsubstanciado. O resultado final de uma grande obra não pode ser interpretado de maneira simplista e puramente objetiva. Por intermédio da mediação, traz-se à baila idiosincrasias diversas que atravessam a realidade, daí a dimensão reflexiva e negativa²² da arte. O grau de reflexão exigida pelo movimento interpretativo de uma grande manifestação artística revela, na aparente obscuridade e não-juntura com a realidade, o potencial delator de agonias humanas assim como de contradições sociais, ou seja, manifesta-se de maneira subjetiva o espírito de uma época. Em considerações sobre o teatro do absurdo de Beckett, Adorno (2006) aponta o modo como esse tipo de manifestação artística re-significa a realidade de modo a torná-la obscura incitando, a contraturno, um movimento reflexivo:

Mas, o obscurecimento é, por seu turno, função do conteúdo modificado. Negação da idéia absoluta, o conteúdo já não pode identificar-se com a razão, como postulava o idealismo, crítica da onnipotência da razão, ele deixa, por seu lado, de ser racional segundo as normas do pensamento discursivo. A obscuridade do absurdo é a obscuridade antiga do Novo. Deve interpretar-se e não ser substituída pela claridade do sentido (ADORNO, 2006, p. 40).

Essa falta de claridade ou não imediaticidade da obra de arte tanto carrega em sua substância interna quanto desperta em seus espectadores uma dimensão subjetiva que, por sua vez, traça um movimento de oposição à racionalidade administrada própria do sistema social vigente. Assim, o nexos subjetivo da obra de arte pode contribuir para imprimir em seu resultado final a dimensão do novo, representando sua potência reflexiva e negativa e proporcionando o enlace entre elementos que compõem a totalidade social e as particularidades do sujeito. Adorno (2006, p. 33) afirma que: “A autoridade do Novo é a da

²² Trata-se mais uma vez da negação determinada postulada por Adorno, uma negação do real objetivo que sinaliza a necessidade de superação. Percebe-se na narrativa dos escritos de Adorno uma série de reflexões que seguem essa dinâmica, a apresentação das idéias e a construção do próprio texto refletem esse raciocínio de negação determinada.

ineluctabilidade histórica. Implica nessa medida uma crítica objectiva do indivíduo, seu veículo; no Novo se articula a juntura do indivíduo e da sociedade”.

Nesta perspectiva, a obra de arte enquanto porta-voz do novo não rompe com o contexto histórico no qual se insere, tampouco com as raízes históricas que a antecedem. Como experiência formativa, possibilita ao sujeito uma relação com a totalidade social. Assiste-se a coexistência do particular com o universal sem o engolfamento totalitário de um pelo outro. A superação da realidade objetiva por intermédio da expressão do novo exige uma reflexão sobre as condições históricas que impulsionam o questionamento das idiossincrasias de uma realidade que, por vezes, se encontra envelhecida e cristalizada em discrepâncias sociais, culturais e espirituais. É no diálogo entre a forma interna da obra de arte e sua estrutura objetiva que se pode extrair sua dimensão histórico-social: “Ao decifrar o caráter social que se exprime pela obra de arte e no qual se manifesta muitas vezes o do seu autor, fornece as articulações de uma mediação concreta entre a estrutura das obras e a estrutura social” (ADORNO, 2006, p. 20).

A expressividade negativa da obra de arte denuncia a ideologia que perpassa a sociedade. Em um contexto social no qual prevalece a lógica da homogeneização, a arte consistente pode se constituir como importante elemento para delatar tal dinâmica: “Quanto mais total é a sociedade, tanto mais ela se reduz a um sistema unívoco, tanto mais as obras, que armazenam a experiência deste processo, se transformam no seu Outro.” (ADORNO, 2006, p. 44). A obra de arte enquanto outro não expressa um distanciamento da realidade pura e simplesmente, o fato de armazenar a experiência do processo o qual ela nega, denota a constituição consciente do novo, o diferente em relação de superação ao igual que intenta negar.

A consistência de uma expressiva obra de arte, que contém em sua essência o processo histórico na qual se constitui, possibilita realizar uma breve aproximação com o que Benjamin (1996) denomina a *aura* da obra de arte. Para o autor, a *aura* representa o que há de autêntico numa obra de arte; autenticidade que, por seu turno, se esvaece na *era da reprodutibilidade técnica*. Segundo o autor: “A autenticidade de uma coisa é a quintessência de tudo o que foi transmitido pela tradição, a partir de sua origem, desde sua duração material até o seu testemunho histórico.” (BENJAMIN, 1996, p. 168). Percebe-se que a unicidade de uma obra é conquistada pela juntura de uma constelação de elementos presentes no momento da criação

artística. É o caráter singular desses elementos que atribui à obra uma identidade pessoal, uma aura que, por sua vez:

É uma figura singular, composta de elementos espaciais e temporais: a aparição única de uma coisa distante, por mais perto que ela esteja. Observar, em repouso, numa tarde de verão, uma cadeia de montanhas no horizonte, ou um galho, que projeta sua sombra sobre nós, significa respirar a aura dessas montanhas, desse galho (BENJAMIN, 1996, p. 170).

A aura conserva uma relação com a tradição, com a origem do processo criativo que confere à obra em si um caráter de originalidade. Ou seja, a aura expressa o meticuloso processo que envolve a criação artística²³, a escolha dos materiais e da temática a ser desenvolvida, a técnica utilizada para se chegar ao produto final, a reflexão que perpassa cada momento criativo, enfim, uma processualidade única que se condensa em um resultado final. Benjamin (1996) desdobra a discussão sobre a aura analisando o modo como a sociedade contemporânea tende a enfraquecê-la, inserindo-a numa dinâmica de reprodutibilidade. Sobre o declínio atual da aura, diz:

Ele deriva de duas circunstâncias, estreitamente ligadas à crescente difusão e intensidade dos movimentos de massas. Fazer as coisas ‘ficarem mais próximas’ é uma preocupação tão apaixonada das massas modernas como sua tendência a superar o caráter único de todos os fatos através de sua reprodutibilidade (BENJAMIN, 1996, p. 170).

A perda da aura sinaliza o modo como as produções artísticas são esvaziadas de sentido ao ingressar num movimento de reprodução compulsória. Essa reprodução faz por

²³ A título de ilustração da riqueza e autenticidade própria do processo criativo de cada artista, é válido citar a obra de William Blake. O poeta e pintor inglês desenvolveu um método próprio e artesanal (uma vez que se opunha ao desenvolvimento tecnológico oriundo da Revolução Industrial) de imprimir, simultaneamente, seus poemas e ilustrações. Os versos e imagens ilustrativas eram desenhados sobre um prato de cobre, com um verniz (líquido bastante consistente e de difícil penetração) próprio dos entalhadores da época. Em seguida, as partes virgens do cobre eram corroídas com um ácido, que deixava em auto-relevo as letras e os desenhos. Assim, dessa chapa de cobre gravada, o poeta imprimia cópias em papel usando as cores que desejasse. As cores eram, contudo, impressas somente como elemento de fundo ou de destaque das páginas, sendo o restante pintado manualmente, livro por livro, acompanhando o formato dos desenhos e letras. Pode-se dizer que se dá o nome de aura justamente à unicidade desse processo criativo. Os anexos 1 e 2 se referem à ilustração do livro *O Matrimônio do Céu e do Inferno*, confeccionada por Blake.

reduzir o caráter singular da obra à categoria de objeto destituído de conteúdo interno, à mera mercadoria elevada ao estatuto de objeto de consumo. Substitui-se a profundidade da aura pela dinâmica descartável do *Kitsch*²⁴. Em grande medida, o esvaziamento do conteúdo formativo próprio das grandes obras de arte está relacionado às intervenções contínuas da indústria cultural. Sendo a arte um importante patrimônio cultural, a consistência de seu conteúdo e sua expressividade como manifestação do espírito questiona o papel desempenhado pelos pragmatismos culturais da atualidade. O que acaba por influenciar o potencial formativo da cultura em sua relação de oposição à semiformação promulgada pela indústria cultural. A prevalência da obra de arte isenta de autenticidade e de identidade própria, reduzida a objeto de consumo, denuncia a inocuidade da própria cultura na sociedade contemporânea:

[...] a obra medíocre sempre se ateu à semelhança com outras, isto é, ao sucedâneo da identidade. A indústria cultural acaba por colocar a imitação como algo de absoluto. [...] A barbárie estética consome hoje a ameaça que sempre pairou sobre as criações do espírito desde que foram reunidas e neutralizadas a título de cultura. Falar em cultura foi sempre contrário à cultura (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 123).

A obra de arte desabitada de conteúdo formativo e sem qualidades reflexivas é preenchida pela lógica totalitária do semelhante, da exclusão do novo, perdendo sua dimensão de questionamento da realidade reificada. Nesse sentido, a criação artística pode se configurar como um meio de descortinar os ocultamentos ideológicos que perpassam a indústria cultural nesse processo do capitalismo tardio, abrindo frestas para outros níveis de percepção e, quiçá, de ação na realidade.

²⁴ Segundo Moles (1994), o Kitsch se refere à mercadoria ordinária, representa a arte transformada em mera mercadoria destinada ao consumo em grande escala das massas. Grosso modo, pode-se dizer que o *kitsch* é a imitação das obras de arte seguida de sua reprodução sob diferentes formas. Pode-se citar como exemplo a confecção de xícaras de café que carregam a impressão de obras de grandes mestres da pintura. Ou a fabricação de objetos de decoração que reproduzem esculturas de reconhecidos artistas plásticos.

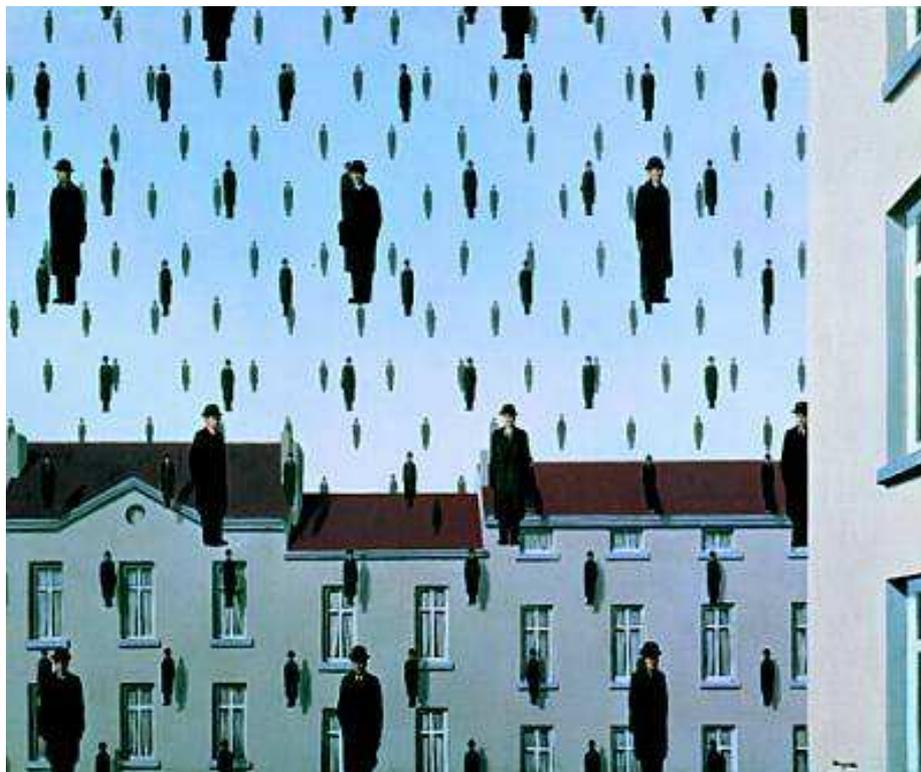


Figura 2 - Golconde, 1953

A obra de René Magritte (1898-1967), pintor belga e importante representante da arte surrealista, flerta com a idéia do absurdo: inúmeros homens com vestes alinhadas suspensos numa atmosfera urbana. Por meio do contraste entre o realismo dos objetos e a atmosfera irreal do conjunto, a obra mobiliza no espectador no mínimo uma sensação de estranheza. Observam-se dezenas de homens com aparência de executivos, típicos guardiões do triunfo da sustentação mercantil da economia capitalista, em estado de suspensão, representantes estereotipados do atual sistema produtivo em situação flutuante. Um disparate contra a sensatez e a sobriedade que garantem o bom funcionamento da sociedade vigente. Em certa medida, representa a “des-razão” ocultada na sociedade administrada, deflagra o modo como uma vida modelada pela narrativa social capitalista é em si mesma absurda. Magritte lança mão de uma verdade negativa que aponta o absurdo da normalidade, denota a necessidade do insólito, de estados de suspensão sobre a homogeneidade social.



Figura3 - La Clairvoyance

Nota-se mais uma vez na pintura de Magritte um questionamento da realidade objetiva. Nesta pintura intitulada “A Clarividência”, o pintor incita seus espectadores a realizar um exercício reflexivo sobre o próprio movimento do artista ao realizar sua obra. A transcendência do óbvio não ocorre apenas em antever as modificações do objeto para então representá-lo em seu estado já transformado. A superação do óbvio se instala também na possibilidade que este exercício seja realizado, já que exige um movimento de mediação reflexiva e crítica com a realidade. As inferências que podem ser feitas sobre a simbologia do ovo e do pássaro também conferem consistência e sentido interior à pintura. O ovo como possuidor do germe da vida, porém enclausurado em sua casca, e o pássaro símbolo de liberdade. É a possibilidade de liberdade contida na superação do óbvio.

As obras de arte podem conter o insólito, a possibilidade de liberdade frente à realidade objetiva. Sobre este aspecto, é válido fazer uso da expressão de Paul Klee (2001, p. 43), ao afirmar que: “A arte não reproduz o visível, mas torna visível”. Não só a pintura, mas também outras expressões artísticas não se prendem àquilo que se apresenta aos sentidos e sentimentos objetivamente, carregam o potencial de tornar visível, de desocultar, de dar vazão ao olhar e ao entendimento crítico rumo à superação e ao questionamento do óbvio.

5.3. Criatividade e as atuais narrativas sociais: breves elucubrações

Considerando-se o potencial de agenciamento do novo contido na arte, é possível compreender o movimento contínuo traçado pela sociedade contemporânea na tentativa de banalizar e desvirtuar esses processos criativos. Nesta perspectiva, os conteúdos culturais massificados tendem a comprometer o potencial emancipatório que as expressões criativas mais autênticas possuem. O contexto da indústria cultural, ao se valer da criatividade, pela sua inerência ideológica, dela se utiliza como forma de reprodução do modelo social dominante. Tolher o potencial formativo contido na criatividade reflete a necessidade de refrear quaisquer movimentos que possam ameaçar o equilíbrio social, principalmente aqueles que incitem estados de consciência mais tenazes. Na perspectiva de Adorno (1971), a tendência a dificultar e impossibilitar a inauguração do novo corresponde:

[...] à tendência global, de base econômica, da sociedade contemporânea, no sentido de não mais ir além de si própria em suas formas de consciência, mas sim de reforçar tenazmente o *status quo* e, sempre que ele pareça ameaçado, reconstruí-lo (ADORNO, 1971, p. 347).

Na medida em que não se fomenta a formação de subjetividades mais consistentes, torna-se evidente a lógica que perpassa a dinâmica da sociedade capitalista. Qual seja, a de não abrir arestas para o exercício da mediação reflexiva, cerceando os movimentos de criação que possam incitar o novo e tensionar a realidade reificada. Assim, manter a coesão social prevê a proeminência da heteronomia por meio da qual ocorre o enfraquecimento da capacidade do sujeito em auto determinar-se. Nesta perspectiva, as ações criativas carregam a possibilidade de fortalecimento subjetivo, pois proporcionam ao indivíduo relações diferenciadas com a realidade, no sentido de novas experiências diante de novas vivências perceptivas. No que concerne ao seu potencial formativo, as manifestações criativas, ao efetuar fissuras pelas quais o pensamento esclarecedor se reinaugura, possibilita tanto a constituição de níveis de consciência mais elevados quanto o resgate do caráter emancipatório do conhecimento produzido pelo homem.

Pode-se dizer que o exercício reflexivo necessário à produção do novo se configura, potencialmente, como importante elemento na experiência formativa do sujeito, pois contém, em seu movimento de inflexão sobre o real reificado, tanto a possibilidade de descortinar uma série de determinantes ideológicos quanto de confluir o particular e o universal sem a supressão de um ou de outro. É neste sentido que a capacidade criativa pode atuar no fortalecimento da identidade social, imprimindo maior autonomia e liberdade na relação que o sujeito estabelece consigo mesmo e com a realidade social. Favorece tanto o fortalecimento da capacidade de auto-determinação do sujeito na sua singularidade, quanto a capacidade de questionar e reagir à atuação totalitária da sociedade administrada.

Sabe-se que a indústria cultural traça um movimento constante na intenção de apropriar-se das possíveis manifestações criativas que ameaçam a “harmonia” social. Desse modo, torna-se necessário uma atenção continuada às narrativas sociais, principalmente àquelas difundidas pelos veículos de comunicação de massa. Recentemente, uma série de campanhas publicitárias incluíram em seu discurso a questão do novo e da diferença, exaltando a autenticidade, a liberdade e a autonomia do sujeito para efetuar escolhas únicas e singulares. Vale ressaltar que as propagandas comerciais em questão são veiculadas na rede aberta de televisão em horários nobres. Na Rede Globo de televisão as peças publicitárias vão ao ar, especialmente, no espaço que cobre a novela das 19h até o final da última telenovela veiculada pela emissora, horário que concentra a maior parte de seus espectadores. Síntese do espírito dessas campanhas é o jargão utilizado pela Coca-Cola que faz um “viva” à diferença.



Figura 4

A apologia da *diferença* é uma expressão característica da sociedade contemporânea ao refletir o espírito de um tempo marcado pela multiplicidade, pela velocidade, por uma explosão de informação, de possibilidades de escolhas; uma pluralidade de opções que, aparentemente, se colocam igualmente à disposição de toda sociedade. Porém, à sombra da diferença existe a repetição. Esta seria a tensão existente na expressão “*Viva as Diferenças*”. Sob o véu da diferença, da não-identidade com a perspectiva totalitária da sociedade administrada, essas narrativas publicitárias reforçam valores sociais individualistas. A ideologia que perpassa a exultação das diferenças é o engodo da autenticidade, vendida pela mídia como expressão da singularidade, mas que apenas endossa e alimenta a lógica da heteronomia social dominante.

Assim entendida, a diferença oculta a exaustividade do tudo-semelhante, uma repetição constante do sempre igual, da limitação da capacidade imaginativa que não estabelece relações de vitalidade com a realidade. Oculta-se, sob o jargão da autenticidade, um sujeito empobrecido em suas escolhas, incapaz de efetuar atos livres, de se auto-determinar. Pode-se dizer que *viver a diferença*, efetivamente significaria incorporar na dinâmica existencial a possibilidade do outro. Conceber, neste sentido, uma realidade composta pela heterogeneidade de expressões, sejam elas étnicas, sexuais, religiosas, filosóficas, geracionais, estéticas etc. No entanto, a dimensão ética presente na diferença é suprimida por um discurso que padroniza as relações sociais existentes priorizando uma homogeneidade social, ainda que o processo implique atitudes bárbaras. Subjaz ao *slogan* da diferença a necessidade de enquadrar as manifestações heterogêneas para melhor manipulá-las. Assim, o diferente se transforma no sempre-igual, na repetição do mesmo como forma de naturalização do modelo social dominante.

A linha que separa a diferença da repetição, a autonomia da heteronomia, o singular do universal é muito tênue. Daí a importância de perceber o engodo que atravessa essa exultação da diferença. É válido perceber o modo como as narrativas sociais apregoam uma diferença etiquetada, que, por sua vez, acaba por encerrar uma pluralidade social num discurso que prevê a constituição de identidades individualistas, fechando no âmbito do particular as possibilidades do múltiplo. Refletir sobre a diferença requer, portanto, a diferenciação da lógica padronizante com a qual o processo de massificação cultural naturaliza relações sociais

de opressão. A diferença implica um movimento de não-identidade com as condições da realidade “objetificada”, inaugura na arquitetura social o destoante. O processo que permite essa diferenciação possibilita ao sujeito o estabelecimento de novas relações com a realidade, pois envolve um exercício contínuo de não-aceitação e não-reprodução da barbárie social.

Outra campanha publicitária que desenvolve a mesma perspectiva presente na propaganda da fabricante da Coca-Cola é a campanha da Rede de Veículos Ford, que faz uso da expressão “*Viva o Novo*”. A campanha foi desenvolvida pela Agência Publicitária JWT para lançar o modelo 2008 do carro Ford Focus. O conceito que acompanha o desdobramento da propaganda é a expressão “Cabeça Diferente” e destaca que o veículo é destinado aos consumidores que desejam assumir uma postura diferenciada e original. A intenção da campanha é exaltar o caráter exclusivo dos consumidores capazes de fazer escolhas ousadas e únicas. Segue-se a seqüência de imagens exibidas pelo comercial publicitário:



Figura 5



Figura 6



Figura 7



Figura 8



Figura 9



Figura 10



Figura 11



Figura 12



Figura 13



Figura 14

É interessante verificar o desenvolvimento da propaganda para identificar os recursos utilizados para transmitir idéias e imputar alguns valores que motivem o consumidor a desejar o produto. Acompanha a exibição da propaganda o seguinte texto musicado. *“Eu faço parte de um grupo de pessoas que não fazem escolhas óbvias. Enquanto a maioria quer o que é modinha, nós queremos o que der vontade. Enquanto a maioria vai onde todo mundo vai, nós vamos onde é mais bacana. Se você também tem uma cabeça diferente, deve dirigir o mesmo carro que eu. Ford Focus, nada nele é óbvio.”* O Novo é concebido na propaganda

exatamente como um elemento que destoa da totalidade, algumas palavras-chave aparecem na campanha e reforçam a dimensão de “exclusividade” e “unicidade” que acompanha a escolha do veículo em questão. A utilização do pronome pessoal Eu, assim como de termos como *escolha*, *vontade*, *cabeça diferente* e *óbvio*, reforçam a suposta autonomia do sujeito como indivíduo livre para fazer o que quiser e, desse modo, se diferenciar de uma totalidade pasteurizada marcada por uma autenticidade que não se realiza.

A seqüência de imagens que acompanha a música segue a mesma idéia. Trabalha-se com a oposição de situações nas quais se evidenciam atitudes massificadas (figuras 5, 7, 9 e 11) e atitudes singulares, de diferenciação (figuras 6, 8, 10 e 12). Realiza-se um jogo entre situações que trabalham com o conceito do agrupamento de pessoas, contextos nos quais a particularidade do sujeito é engolfada numa totalidade indiferenciada, e espaços nos quais prevalecem atitudes de egocentricidade. Espaços tais, caracterizados por ambientes de leveza e alegria, sensações bem sinalizadas pela expressão de felicidade desenhada na circunferência que representa a cabeça que se diferencia da totalidade. As vacas que pastam docilmente (figura 7), as televisões que se entretêm repetitivamente (figura 9) e as painéis de pressão que transitam preocupadamente pelo ambiente urbano (figura 11) são elementos atenciosamente escolhidos para representar a oposição necessária com a liberdade e a autonomia do sujeito singular. A propaganda chega ao fim com a imagem do carro a ser vendido, seguido do *slogan* da Ford e da expressão Viva o Novo (figuras 13 e 14) juntamente com estas imagens, diz-se, em tom seguro e pausado: Ford Focus, nada nele é óbvio. O encerramento da propaganda condensa no ideal construído sobre o veículo toda a sensação de exclusividade vendida pelo conteúdo da campanha.

O conteúdo de verdade, ocultado nas expressões “*Viva as Diferenças*” e “*Viva o Novo*”, é a heteronomia, ou seja, vende-se a idéia de originalidade e de liberdade de escolha sob o invólucro de uma autonomia que não se realiza, cerceada à lógica do consumo. Trata-se da integração da pseudo-individualidade na totalidade da mercadoria. Embebidos nessa dinâmica verifica-se que: “O alargamento das possibilidades revela-se em muitas dimensões com estreitamento”. (ADORNO, 2006, p. 11). A aparente pluralidade de escolhas que marca as duas expressões publicitárias se revela tão somente como um logro, ficando o diferenciado enquanto universo de possibilidades reduzido ao estatuto de coisa, de mercadoria.

Pode-se dizer que viver a diferença ou o novo não significa endossar um funcionamento individualista e consumista, mas sim relacionar o particular com o coletivo, preservar o singular em meio à totalidade social. Sobre este aspecto é válido recorrer à redundância e retomar Horkheimer e Adorno (1985) quando eles afirmam que *quanto mais lúcido o singular, mais lúcido o todo*. Na intenção de representar essa coexistência não-totalitária entre a unidade e o todo é mister citar o refrão de uma canção composta pelo poeta e músico Tom Zé.²⁵ Esta canção foi criada na ocasião do Fórum Social Mundial de 2002, no qual, ao se referir ao encontro de milhares de pessoas pertencentes a diferentes culturas e lugares do mundo em torno de questões sociais, ele expressa o desejo pela: “Unimultiplicidade, onde cada homem é sozinho, a casa da humanidade.”

O modo como as narrativas sociais se apropriam do autêntico e do potencial de produção do novo, próprio dos movimentos criativos, demonstra uma necessidade de domar essa potência criativa como forma de controle e legitimação da ordem vigente. Esta dinâmica explicita a efetivação de processos de dominação às custas da criatividade tornando-a cativa desse sistema de engodo das possibilidades do indivíduo emancipar-se. Nesse contexto, o exercício criativo carrega a possibilidade de imprimir na realidade reificada novas significações, de traçar novas linhas existenciais e de arquitetar transformações num quadro social cristalizado na lógica totalitária. Na intenção de expressar a força formativa da criatividade é válido parafrasear o poeta Paulo Leminsk (1986), quando afirma que *criar é esbanjar, é excesso, é exuberância*. Em outros termos, é esbanjar mediações reflexivas com a realidade, é excedê-la em suas limitações objetivas, é a abundância de possibilidades de transformações e da formação de subjetividades mais esclarecidas e autônomas.

²⁵ Ilustrar a discussão desta pesquisa com uma música de Tom Zé não se faz de maneira aleatória, além do conteúdo da música, a expressividade deste cantor e compositor brasileiro também pode ser elemento de análise. Tom Zé pode ser considerado um dos artistas mais originais no cenário da Música Popular Brasileira, nos anos 1960 fez parte do movimento Tropicália e, desde então, não deixa de inovar suas composições musicais extremamente experimentais e herméticas, que rompem com uma tradição musical de linearidade sonora em oposição às convenções sintagmáticas. A título de ilustração, segue a letra do poema Unimultiplicidade: Cada homem é, sozinho,/A casa da humanidade./ Não tenho nada na cabeça/ A não ser o céu./ Não tenho nada por sapato/ A não ser o passo./ Não faço nada com o passo./ Só traço a linha do futuro./E o futuro tem caminho Na unimultiplicidade./ Pois cada homem é sozinho/ A casa da humanidade./ Não tenho nada no Guaíba/ A não ser a vida./ Não tenho nada nas estradas/ Só uns amigos meus./ Não tenho nada com as águas./ Somente o berço original/ E esse berço se abraça/ Na unimultiplicidade./ Pois cada homem é sozinho/ A casa da humanidade.

5.5.Criatividade e Educação: algumas reflexões relevantes

Direcionar a discussão sobre a formação cultural para o campo da educação pressupõe refletir sobre as práticas educativas, sobre o modo como a educação se configura na atualidade ao mediar a relação dos alunos com a realidade. Haja vista a proeminência de relações de imediatividade e descartabilidade com o conhecimento, próprios da cultura industrializada, vale pensar sobre o modo como a instrução escolar reforça ou destoa deste movimento de reiteração social. Neste sentido, o projeto educacional, ao coadunar com interesses sociais determinados ideologicamente, pode esvaziar-se de sua força formativa ao priorizar a semiformação cultural, na qual a prioridade maior é a dimensão utilitária do conhecimento. É neste contexto que a criatividade pode se configurar como importante elemento formativo, pois, como já discutido, possibilita relações de mediação com a realidade, podendo acionar o exercício de movimentos reflexivos e críticos perante o real reificado. Considerando o potencial formativo contido nos atos de criação, torna-se necessário perceber o modo como os processos criativos se fazem presentes nas escolas e ganham forma nas práticas educativas. Tal como exposto anteriormente, os movimentos de criação podem ser esvaziados de seu potencial crítico e reflexivo ao serem engolfados pela ideologia social dominante, que também deixa suas marcas no âmbito escolar. Neste sentido, é interessante entender o contexto histórico no qual a escola pública foi instituída:

[...] a escola pública, tal como se apresenta, foi criada, no final do século XIX, no contexto da primeira de uma sucessão de crises de superprodução que chega até os dias atuais a intervalos cada vez menores. A perplexidade diante da primeira crise deu início à concentração de esforços em duas frentes aparentemente opostas: uma para dar continuidade ao processo de acumulação de riquezas e outra para conter os problemas derivados da desagregação social e das lutas sociais que acompanham todo o processo. [...] A escola veio como resposta à primeira crise e periodicamente passa por reformas educacionais, mas sempre com a finalidade de promover o desenvolvimento individual tendo em vista o exercício da cidadania e a preparação para o trabalho, que são as funções históricas da escola (LEONEL, 2006, p. 54 - 55).

Tendo em vista as finalidades históricas que impulsionaram a criação da escola pública, é possível extrair alguns determinantes ideológicos presentes ainda hoje na realidade escolar. Estes determinantes, quase sempre, servem para reforçar a dinâmica totalitária da sociedade, propiciando a constituição de uma sociedade calcada na segregação social, na lógica individualista, na competitividade e no desenvolvimento de competências particulares. Pode-se notar na própria consolidação da escola como instituição uma dualidade própria do projeto da modernidade: a junção do desenvolvimento pessoal com o exercício da cidadania. Dualidade que apregoa a junção entre a unidade do sujeito e a totalidade do social, mas que oculta sua impossibilidade de realização sob um discurso de harmonia e progresso social próprio do modo de produção dominante.

Sobre esse aspecto, é relevante a discussão acerca da nova Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional na qual Zélia Leonel (2006) aponta sérias contradições entre o papel atribuído à educação e alguns valores da sociedade na atualidade. Uma das tensões mais conflituosa é justamente essa dicotomia entre a educação para o sucesso individual ao mesmo tempo em que se incorporam valores de cidadania e de bem comum. Trava-se, assim, uma luta entre os interesses individuais e coletivos: a escola assume um papel de mediadora, sustentando uma formação que reforça tenazmente o Eu e se esforça para incorporar uma dimensão de outridade nessa lógica inteiramente individualista.

Assim, enquanto a escola se esforça para estreitar os laços da boa convivência social, a prática neoliberal estimula o individualismo, a concentração de riquezas e o rompimento desses laços, o que justifica historicamente o apelo à cidadania que se materializa nessa verdadeira explosão mundial de organizações não-governamentais (ONGs) e outros serviços voluntários de filantropia (LEONEL, 2006, p. 64).

A prática educacional acaba por reforçar essa contradição social na medida em que ensina valores de cidadania que auxiliam a falsear cada vez mais a dimensão de competitividade e de individualismo própria da sociedade administrada. A educação, por seu turno, passa a ser parte constituinte de um grande engodo social, que se esconde por detrás de um discurso de fortalecimento do convívio social quando na verdade se prioriza a segregação social e o desenvolvimento de uma sociedade reificada. Quanto ao papel da educação, é mister citar uma entrevista de Adorno (2006) intitulada “Educação para quê?”, na qual o autor defende que educar não se limita:

[...] a assim chamada modelagem de pessoas, porque não temos o direito de modelar pessoas a partir de seu exterior; mas também não a mera transmissão de conhecimentos, cuja característica de coisa morta já foi mais do que destacada, mas a *produção de uma consciência verdadeira*. Isto seria inclusive da maior importância política [...] (Adorno, 2006, p. 141).

Produzir uma consciência verdadeira diz respeito a uma formação crítica, capaz de instrumentalizar os alunos não só para apreender os conteúdos escolares básicos, mas também para perceber e entender a dimensão social e política, tal como a contradição própria da educação. A consciência verdadeira seria constituída por uma educação que possibilitasse experiências formativas críticas e reflexivas, com conteúdos que fossem além da transmissão de conhecimentos e informações que respondam somente aos interesses da sociedade reificada. A formação de subjetividades aptas a pensar e questionar é papel fundamental da educação, porém o que se assiste é a prevalência de experiências semifformativas, fato que denuncia a predominância da ideologia dominante, onde, nos termos de Sousa Santos (2001), o pilar da emancipação sucumbe ao pilar da regulação social.

Um dos muitos fatores presentes no âmbito escolar e que interfere diretamente na constituição de consciências reificadas é a veiculação ideológica da indústria cultural. A presença dessa cultura industrializada nas escolas é indiscutível, ela se torna visível no material escolar dos alunos, na “modinha” dos uniformes escolares, nos assuntos das rodinhas de amigos, em alguns interesses comuns dos estudantes, entre outros itens. Contudo, as marcas dessa cultura industrializada vão além dessas aparentes trivialidades, a semicultura se faz presente tanto nos conteúdos trabalhados em aula, quanto no modo de se trabalhar esses conteúdos. Na maior parte das vezes, a educação escolar se limita a estudar os temas propostos de maneira rasa, não instigando um conhecimento mais profundo e crítico acerca da temática levantada. Assuntos de grande relevância social emergem e desaparecem numa mesma fração de segundo. Discussões sobre a inserção social, sobre a violência familiar e da mulher e sobre o uso de drogas ilícitas são alguns dos temas lançados pela mídia e incorporados pelas escolas. No entanto, esses debates e polêmicas não são trabalhados de modo a engendrar consciências mais lúcidas e bem formadas sobre os temas, se limitam a discussões rasas que se diluem na medida que perdem sua visibilidade na mídia, abrindo espaço para um outro, novo e também descartável assunto.

Assiste-se a educação servindo à manutenção do equilíbrio social, modelando pessoas e trabalhando problemáticas fundamentais para a sociedade de maneira a ocultar cada vez mais os reais desencadeadores desses desajustes e contradições sociais. A questão da criatividade pode se inserir nesta mesma dinâmica. Ao se atrelar a práticas educacionais semiformativas, as ações criativas, que poderiam atuar na formação de consciências verdadeiras, acabam reiterando um *modus operandis* ideologicamente tendencioso. No campo da educação, o potencial formativo da capacidade de inventividades é reconhecido principalmente no ensino da arte, na disciplina denominada, ao menos na educação fundamental, como Educação Artística. Na intenção de melhor compreender o modo como a arte e, portanto a criatividade, é concebida na educação, será utilizado trechos dos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN) publicados em 1997 pela Secretaria de Educação Fundamental. Recorrer aos PCNs é uma estratégia para compreender as bases que sustentam a educação brasileira, uma leitura mais apurada desnuda uma série de prerrogativas muito bem maquiadas no corpo dos 10 volumes que compõem os PCNs. No que se refere à arte:

O conhecimento da arte abre perspectivas para que o aluno tenha uma compreensão do mundo na qual a dimensão poética esteja presente: a arte ensina que é possível transformar continuamente a existência, que é preciso mudar referências a cada momento, ser flexível. Isso quer dizer que criar e conhecer são indissociáveis e a flexibilidade é condição fundamental para aprender (BRASIL, 1997, p, 21).

Aparentemente o trecho acima defende o potencial formativo da arte e da criatividade, pois aproxima a arte com o conhecimento e a criação com a aprendizagem, no entanto, é válido citar o parágrafo que antecede o trecho supracitado: “A arte também está presente na sociedade em profissões que são exercidas nos mais diferentes ramos de atividades; o conhecimento em artes é necessário no mundo do trabalho e faz parte do desenvolvimento profissional dos cidadãos.” (BRASIL, 1999, p.21). Um olhar mais atento conduz à conclusões um pouco diversas. A associação entre arte e o mundo do trabalho atribui à criação artística não um caráter de transcendência e transformação do óbvio, mas sim de adaptação às demandas sociais. Trata-se da arte à serviço da manutenção da sociedade administrada, o potencial crítico e até subversivo da arte somente é aceito quando cooptado e assentado aos interesses da ideologia dominante.

Outro ponto que merece destaque é a utilização da expressão “ser flexível”. Esse termo pode denotar o esvaziamento do potencial formativo da arte, pois demonstra a apropriação do dinamismo próprio dos movimentos de criação para responder à finalidades e exigências da sociedade contemporânea: um indivíduo flexível e versátil, pronto para se adaptar e dar vitalidade às pseudo-transformações sociais que nada mais fazem que girar a roda da vida sobre o mesmo e envelhecido eixo. Assim, nos termos do PCN, a “poética” relação com a arte pouco carrega de emancipatório, pois se encontra muito mais próxima da perspectiva utilitária do que da dimensão crítica e reflexiva. A função educativa da arte e da criatividade corre o risco de se diluir perante o uso utilitarista dessas potências formativas. Por outro lado, a mesma cartilha que dita as regras da “boa” e adaptada educação, carrega a possibilidade de superação. Ao reconhecer as limitações e os contornos ideológicos que perpassam as PCNs e também a realidade escolar, é possível inaugurar maneiras diferenciadas de educar, abrindo espaços onde a criatividade possa desempenhar seu potencial crítico e reflexivo, iniciando movimentos, mesmo que tímidos, rumo a uma educação para a emancipação. Incluir a potência imaginativa na educação na disciplina de educação artística e no ato de ensinar como um todo, pode se configurar como um importante dispositivo para dar consistência formativa à constituição da subjetividade.

A inserção da inventividade na dinâmica escolar pode desempenhar importante papel na relação dos alunos com o conhecimento, possibilitando a re-significação do saber como meio de desvelar e tornar mais atrativa a relação com o mundo e com as coisas. Considerando o *creatum* como potencial de transcendência do contorno reificado que circunscreve o conhecimento, valer-se dos versos de Manoel de Barros (1996, p. 75), pode ser um tanto quanto inspirador: “O olho vê, a lembrança revê, e a imaginação transvê”.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Ai de mim, [...] quanto mais vejo, pior se torna a hora de representar o que sinto. Digo a mim mesmo: quem diz ter acabado uma tela é terrivelmente orgulhoso, entendendo por acabar completar a obra, deixá-la perfeita”
(Claude Monet).

As discussões realizadas no transcorrer do texto se desenvolveram no sentido de demonstrar o modo como a experiência de formação cultural na contemporaneidade é perpassada por inúmeros vetores que tendem a danificá-la, priorizando a semiformação cultural tal como exposta por Adorno (1996). A danificação da formação do sujeito deve-se em grande parte à influência do sistema de produção capitalista que, por sua vez, tende a priorizar uma formação calcada na não reflexão e não-criticidade. Em consonância com a lógica social vigente, tanto o conhecimento quanto a cultura acabam por corroborar com uma formação pouco consistente, ausente de conteúdo crítico e reflexivo. Sobre este aspecto, pode-se retomar as discussões realizadas no primeiro capítulo que discutiu tanto o conceito de razão instrumental quanto o de indústria cultural, ambos desenvolvidos por Horkheimer e Adorno (1985).

A preponderância de uma razão utilitária e de bens culturais industrializados interfere na constituição da experiência formativa do sujeito, atuando diretamente na relação que o indivíduo estabelece com a realidade. Desse modo, a mediação entre o sujeito e a realidade, nos termos da semiformação, se limita à livre aceitação e reprodução da realidade tal como esta posta. Na ausência de um crivo crítico e reflexivo, assiste-se a predominância de um sujeito heterônomo, passivo quanto à absorção de valores sociais que endossam o funcionamento da sociedade administrada. Por seu turno, uma experiência formativa mais consistente pode viabilizar a constituição de indivíduos mais conscientes de si e da realidade na qual se inserem. A formação de níveis de consciência mais elevados possibilita a realização de movimentos de questionamento da realidade reificada e, quiçá, a efetivação de possíveis transformações na concretude social.

Pensar a formação cultural é refletir tanto sobre a constituição individual dos sujeitos quanto sobre a construção da realidade na qual se inserem. Pressupõe, portanto, níveis formativos que não se limitem à ordem do particular, que comportem também a dimensão da totalidade. Uma formação crítica e reflexiva pode proporcionar essa perspectiva mais abrangente em relação à realidade, na qual o social e o individual não se encontrem dissociados. Essa não-dissociação se opõe ao projeto da modernidade, que carrega a tensão entre a exultação do sujeito e a regulação social. Tendo conhecimento que, nos termos de Sousa Santos (2001), a tendência maior é que o pilar da regulação social suplante o pilar da autonomia do sujeito, urge não dissociar essas duas dimensões. Colocá-las num mesmo plano de importância para o desenvolvimento social, pressupõe a abertura para a alteridade, para a diferença, elementos que caminham na contramão dos moldes da sociedade administrada.

Inserida nessa perspectiva de não engolfar o particular em detrimento do totalitário, vale refletir sobre a constituição da subjetividade na atualidade. De que maneira o sujeito é atravessado por vetores e forças sociais, sob que contornos e relevos a formação ou semiformação cultural compõe o processo de subjetivação dos sujeitos. Assim, o sujeito, em sua individualidade, é também social, pois se insere em uma coletividade que, por seu turno, muitas vezes se configura de maneira coercitiva, marcada por forças autoritárias que lançam valores ideologicamente tendenciosos. Entender a constituição da subjetividade como processo de subjetivação possibilita maior compreensão das relações entre o sujeito particular e as forças sociais que compõem a realidade. Permite, pois, entender de maneira mais plural as interferências da cultura industrializada na constituição dos sujeitos.

Ampliar o entendimento desse processo formativo pode se configurar como importante elemento no campo da educação, pois possibilita maior compreensão do próprio processo educativo. Em que medida as ações educacionais promulgam relações de imediaticidade com a realidade, próprias da semiformação, e acabam por desembocar em subjetividades engessadas em moldes pré-determinados socialmente. Atuando, em outros termos, na constituição de subjetividades menos exigentes, pouco conscientes das relações sociais que as rodeiam e as constituem. Uma formação mais lúcida pede uma relação de mediação entre o sujeito social e a realidade objetiva, é neste espaço que entra em cena o papel da educação. Não se trata do consumo imediato do estatuto da realidade, mas, da utilização da capacidade

crítica e reflexiva para superar o real objetivo. Neste ponto a questão do conhecimento é indispensável, não o conhecimento amalgamado com finalidades utilitárias, mas um saber que proporcione uma experiência formativa nos termos apontados por Benjamin (1983) e Adorno (1996). O desenvolvimento da capacidade crítica e reflexiva do sujeito proporciona um exercício de mediação com a realidade objetiva, movimento que abre arestas para a realização de outras leituras do real que, por sua vez, podem destoar da lógica de repetição própria da sociedade dominante. Sobre este aspecto, o exercício criativo pode se configurar como importante elemento para o desenvolvimento da capacidade crítica e reflexiva, se tornando um importante componente para a constituição de experiências formativas mais consistentes. Neste sentido, o processo criativo, potencialmente, proporciona uma relação dialética com a realidade, de maior diálogo com os elementos que compõem o social, imprimindo maior acuição na constituição do sujeito.

Desse modo, a potência criativa carrega consigo a possibilidade de relações de superação do real objetivo, justamente por proporcionar a visualização de outras faces da realidade concreta, outros nexos do aparentemente óbvio. Essa capacidade de transcender a aparência objetiva exige, pois, instâncias reflexivas mais apuradas, que podem ser desenvolvidas por intermédio do exercício criativo. O ato de criar traz em seu bojo a liberdade de produção, importante elemento para inaugurar o novo em uma padronizada e totalitária tessitura social. Assim, inserir o *creatum* na formação dos sujeitos imprime na constituição da subjetividade uma abertura para o novo e para o inusitado, carrega o registro da liberdade de se relacionar com a realidade objetiva de maneiras diferenciadas. Imiscui na própria formação dos sujeitos a potência de exercitar continuamente o pensamento crítico de agenciar modos de ser e estar no mundo que destoem do crivo social dominante. O sujeito, em sua particularidade, acaba por ganhar contornos mais ricos em suas potencialidades de expansão.

O potencial formativo do criar pode se configurar como importante elemento para uma educação mais consistente, tanto por incentivar o pensamento crítico e reflexivo, quanto por expandir o modo como os alunos se relacionam com o conhecimento e com o mundo que o circunda. Incluir a criatividade como perspectiva formativa implica, talvez, numa revisão do projeto educacional, tanto do entendimento que se tem acerca da criatividade quanto das finalidades utilitárias que permeiam o próprio ensino. Não se trata de uma formação que

galgue de uma heteronomia a outra, como bem definiu Adorno (1996, p. 393), trata-se de uma educação para a emancipação, que promova a constituição de sujeitos mais autônomos e esclarecidos.

No livro *Modernidade Líquida*, Zygmunt Bauman (2001), importante sociólogo da contemporaneidade, reflete sobre o espírito rarefeito da atualidade, realizando completas análises sobre o modo como os sujeitos incorporam em suas dinâmicas o caráter liquefeito da contemporaneidade. Líquido no sentido de efêmero, veloz, versátil e transitório, características pautadas em um individualismo exacerbado, descomprometidas com a dimensão de totalidade ou de outridade. Em função da constante exultação da a-criticidade, os sujeitos passam a aceitar passivamente os valores e padrões pré-determinados, desenvolvendo a pseudo-sensação de que esses valores são escolhas pessoais, iniciando movimentos de rejeição ao pensamento crítico por achá-los desnecessários. Neste sentido: “[...] em verdade, a chegada da visão quase nunca é bem vinda para aqueles que se acostumaram a viver sem ela como doce perspectiva da liberdade.” (Bauman, 2001, p. 52). Esse aspecto liquefeito se aplica também à educação, que, por seu turno, pode contribuir para essa “cegueira” social, amparando a liberdade sob a égide de sua não-realização, somente como *doce perspectiva*. Ao incorporar a dimensão líquida, a educação pode perder o lastro de historicidade, ganhando contornos de segmentabilidade, de não-juntura entre o particular e o individual. Mesmo os movimentos criativos se inserem na lógica do fugaz, inicia-se atividades de criação ausentes de conteúdo crítico e formativo.

Numa dinâmica contrária ao caráter liquefeito da sociedade contemporânea, cabe à educação promover uma reflexão que coloque o sujeito histórico em movimento, que agencie subjetividades mais conscientes, em conexão com a totalidade social da qual faz parte. Na perspectiva educacional aqui proposta, a dimensão da criação pode proporcionar uma formação mais perspicaz e consistente. Que abra arestas para um processo formativo no qual a heteronomia ceda lugar à autonomia, a pseudo-liberdade dos sujeitos se transubstancie em liberdade e a lucidez seja ingrediente indispensável para a constituição de sujeitos singulares, que se formam num comprometimento ético com a sociedade (bem comum). Neste sentido, o percurso teórico da presente pesquisa demonstrou o potencial formativo dos processos criativos, apontando, por outro lado, algumas discontinuidades advindas do movimento de apropriação por parte da sociedade vigente. No entanto, independente das contínuas

cooptações sociais, a força de resistência e de negação determinada da criatividade se mostrou maior. A criação, posto que transforma, inventa e não utiliza o traço acostumado, carrega a possibilidade de expansão, traz em seu bojo a potência de corroborar para um projeto educacional voltado para uma formação crítica e reflexiva, uma educação para a emancipação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor. W. A Indústria Cultural. In: COHN, Gabriel. *Comunicação e indústria cultural*. São Paulo: São Paulo Editora. 1971.

ADORNO, Theodor. *Dialéctica Negativa*. Spain: Taurus, 1975.

ADORNO, Theodor. W.; HORKHEIMER, Max. *Dialéctica do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1985.

ADORNO, Theodor. W. *Palavras e Sinais: modelos críticos 2*. Petrópolis: Vozes. 1995.

ADORNO, Theodor. W. Teoria da semicultura. *Educação & Sociedade: revista quadrimensal de ciência da educação*, ano XVII, n. 56, Campinas: Papirus, 1996.

ADORNO, Theodor. W. *Educação e Emancipação*. São Paulo: Paz e Terra, 2006.

ADORNO, Theodor. W. *Mínima Moralia*. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2001.

ADORNO, Theodor. W. *Teoria Estética*. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2006.

BARROS, Manoel de. *Livro sobre nada*. Rio de Janeiro:Record, 1996.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BENJAMIN, Walter. Sobre alguns temas em Baudelaire. In: *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

BENJAMIN, Walter. *Obras Escolhidas: Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1996.

BRASIL. Secretaria de Educação Fundamental. *Parâmetros curriculares nacionais: arte..* Brasília: MEC/SEF, 1997.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo: Editora brasiliense. 1988.

DELEUZE, Gilles.; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: vol 1*. São Paulo: Editora 34. 1996.

DELEUZE, Gilles.; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: vol 3*. São Paulo: Editora 34. 1999.

DEWS, Peter. Adorno, pós-estruturalismo e a crítica da identidade. In: ZIZEK Slavoj. *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

FABIANO, Luiz. Hermenegildo; PALANGANA, Isilda Campaner. *Identidade e cultura mercantilizada*. Psychologica, 2001, n°.27, p.233-244.

FABIANO, Luiz. Hermenegildo. *Adorno, arte e educação: negócio da arte como negação*. Educação e Sociedade, Ago 2003, vol.24, n°.83, p.495-505.

FALCON, Francisco; MOURA, Gerson. *A formação do mundo contemporâneo*. Rio de Janeiro: Campus, 1981.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*, Rio de Janeiro: Graal, 1984a.

FOUCAULT, Michel. *O Dossier, últimas entrevistas*. Rio de Janeiro: Taurus, 1984b.

FRANCO, Renato. Modernidade e experiência de choque. In: *Tecnologia, Cultura e Formação.... ainda Auschwitz*. São Paulo: Cortez, 2003.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Introdução. In: *Obras Escolhidas. Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1996.

GIROUX, Henry. *Teoria Crítica e Resistência em Educação. Para além das teorias de reprodução*. Petrópolis: Vozes, 1986.

GOERGEN, Pedro. *Questões im-pertinentes para a Filosofia da Educação*. Educação e Pesquisa: revista da faculdade de educação da USP, Set./Dez. 2006, vol.32, n° 03, p. 589-606.

GUATTARI, Félix. Da Produção de Subjetividade. In: Parente, André. *Imagem Máquina* (pp. 177-191). São Paulo: Editora 34. 1993.

GUATTARI, Félix. *Caosmose: um novo paradigma estético*. São Paulo: Editora 34. 2000.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. *Cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes. 1999.

HORKHEIMER, Max, *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1991.

HORKHEIMER, Max. *Eclipse da Razão*. São Paulo: Centauro, 2003.

HOUAISS. *Dicionário eletrônico da língua portuguesa*. São Paulo: Objetiva, 2001

HUBERMAN, L. *História da Riqueza do Homem*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

JAY, Martin. *As idéias de Adorno*. São Paulo: Cultrix, 1984.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: Que é Esclarecimento? In: *Textos Seletos*. Petrópolis, Vozes, 1985.

KLEE, Paul. *Sobre a arte moderna e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

KREIMENDAHL, Lothar. Introdução: Algumas características da filosofia do século XVII. In: KREIMENDAHL, Lothar. (Org.) *Filósofos do Século XVII*. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

LEMINSKI, Paulo. *Anseios crípticos (anseios teóricos). Peripécias de um investigador do sentido no torvelinho das formas e das idéias*. Curitiba: CRIAR, 1986.

LEONEL, Zélia. Tendência Atual da História da Educação. In: SCHELBAUER, Analete Regina. LOMBARDI, Claudinei. MACHADO, Maria Cristina G. (Orgs). *Educação em Debate: perspectivas, abordagens e historiografia*. Campina – SP: Editora Autores Associados. 2006.

LIMA, Luiz Costa. *Teoria da cultura de massa*. Rio de Janeiro: Saga, 1969.

MAAR, Wolfgang Leo. À guisa de introdução: Adorno e a experiência formativa. In: ADORNO, Theodor W. *Educação e Emancipação*. São Paulo: Paz e Terra, 2006.

MARCUSE, Herbert. *A Ideologia da Sociedade Industrial*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

MOLES, Abraham. *O Kitsch*. São Paulo: Perspectiva, 1994.

PETERS, Michel. *Pós-estruturalismo e filosofia da diferença*. Belo Horizonte, MG: Autêntica, 2000.

PUCCI, Bruno. Teoria Crítica e Educação. In: *Teoria Crítica e Educação: A questão da formação cultural na Escola de Frankfurt*. São Carlos, SP: Vozes, 1994.

ROLNIK, Suely. Psicologia: Subjetividade, ética e cultura. Em: *Saúde Loucura - Subjetividade: questões contemporâneas*. São Paulo: Hucitec. 1997.

ROUANET, Sérgio Paulo. *As razões do iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

SARTRE, Jean-Paul. *Entre quatro paredes*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. *Um discurso sobre as ciências*. Porto: Afrontamento, 1999.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. *Pela mão de Alice. O social e o político na pós-modernidade*. São Paulo: Cortez, 2001.

ZUIN, Antônio Álvaro S. Seduções e Simulacros – Considerações sobre a Indústria Cultural e os Paradigmas da Resistência e da Reprodução em Educação. In: *Teoria Crítica e Educação: A questão da formação cultural na Escola de Frankfurt*. São Carlos, SP: Vozes, 1994.

ANEXOS

Anexo 1



Anexo 2

