

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: EDUCAÇÃO**

**FORMAR CONTRA A INDIFERENÇA:  
UM PRÍNCÍPIO PARA A EDUCAÇÃO ESCOLAR**

**DOUGLAS TADEU DA SILVA FACCI**

**MARINGÁ**

**2017**

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: EDUCAÇÃO**

**FORMAR CONTRA A INDIFERENÇA:  
UM PRÍNCIPIO PARA A EDUCAÇÃO ESCOLAR**

Tese apresentada por DOUGLAS TADEU DA SILVA FACCI, ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual de Maringá, como requisito para a obtenção do título de Doutor em Educação.

Área de Concentração: EDUCAÇÃO.

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>.: MARIA TEREZINHA  
BELLANDA GALUCH

**MARINGÁ**

**2017**

DOUGLAS TADEU DA SILVA FACCI

**FORMAR CONTRA A INDIFERENÇA:  
UM PRÍNCIPIO PARA A EDUCAÇÃO ESCOLAR**

**BANCA EXAMINADORA**

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria Terezinha Bellanda Galuch – UEM – Maringá

Prof.<sup>a</sup>. Dr.<sup>a</sup>. Simone Moreira de Moura – UEL – Londrina

Prof.<sup>a</sup>. Dr.<sup>a</sup>. Marisa Noda – UENP – Jacarezinho

Prof. Dr. Geovanio Edervaldo Rossato – UEM – Maringá

Prof.<sup>a</sup>. Dr.<sup>a</sup>. Glaciane Cristina Xavier Mashiba – UEM – Maringá

Maringá, 30 de maio de 2017.

A Deus, meu Pai,  
e a Cristo Jesus,  
meu Senhor.

## AGRADECIMENTOS

Esta tese é produto de uma “gravidez de risco” e de um “parto” muito complicado. Algumas pessoas foram extremamente importantes por, assumindo a responsabilidade por “nós”, trazê-la “à luz”. Dentre essas, agradeço especialmente à minha orientada, Maria Terezinha Bellanda Galuch, que com sua competência e sensibilidade, compromisso e paciência materna, me auxiliou e me encorajou durante todo o processo, sobretudo, nos momentos mais difíceis. Motivo pelo qual eu lhe serei sempre grato nos meus dias vindouros. Agradeço ao Sr. Hugo Alex da Silva e ao Sr. Mario Luiz Neves de Azevedo, respectivamente, secretário e coordenador do Programa de Pós-Graduação em Educação, que lutaram para que essa tese, e tudo o que ela representa para mim, se tornasse possível. A esses homens, meu sincero agradecimento por seu inestimável favor. Agradeço, com carinho, aos professores que compuseram a banca, por sua boa vontade e humildade ao aceitarem avaliar a “problemática” tese, e ainda em um prazo muito curto. Por contribuírem com sua competência, integridade e simpatia. Assim, agradeço ternamente às professoras Simone Moreira de Moura, Marisa Noda e Glaciane Cristina Xavier Mashiba, bem como ao estimado professor Geovanio Edervaldo Rossato, que valorizaram com seu brilho esse momento tão especial de minha vida. Não posso deixar de agradecer aos meus companheiros de trabalho, que compartilharam de meus momentos de ansiedade e angústia, constantemente me encorajando e me aconselhando, ajudando-me a perseverar até o fim, e degustando comigo o gosto da vitória. Dentre esses, menciono os que estiveram mais próximos nesse processo, como os professores Márcio Pereira, Luciano Ferreira, Giuliano Nigro e Fábio Borges, e as professoras Thalita Securum, Bruna Plath, Luciane Carvalho, Larissa Donato e Giordana Ticianel. Agradeço também a todos os meus irmãos e irmãs na fé em Cristo a quem constantemente solicitei orações, que estiveram ao meu lado dividindo o peso do meu fardo, tornando-o mais leve. Dentre esses não posso deixar de mencionar meus amigos Anderson da Silva e Letícia Beatriz Pires, Thales Guilherme Trink e seus familiares, Tais Medeiros e Tharita Schiavon, Ricardo e Deise Belucci. Por fim, agradeço à minha família, à minha amada esposa Fernanda e ao meu filho Filipe Augusto, a alegria da minha vida, o meu companheirinho das tardes de escrita, tão sacrificado durante todo esse processo; aquele que aprendeu a me pedir as coisas assim: Pai, depois que você terminar a tese nós podemos...? Sim, agora podemos. Agradeço à minha sogra Leni Gomes Messias e à minha mãe, Luzia da Silva Facci, por certo, a pessoa que mais sofreu as minhas dores e mais rogou a Deus por mim. Agradeço ao meu pai, Vadecir Facci e aos meus irmãos, Rafael da Silva Facci e Jefferson da Silva Facci que, pela minha aprovação na defesa me presentou com um pacote de livros! Assim, por mais solitário que seja o exercício de escrever uma tese, trata-se de um esforço tão grande, no meu caso ainda mais, que mobiliza todos ao redor e até aqueles que estão distantes! Sobretudo, agradeço a Deus, que move todas as coisas. Que moveu céus e terra a meu favor. Louvado seja!

FACCI, Douglas Tadeu da Silva. **FORMAR CONTRA A INDIFERENÇA: UM PRÍNCÍPIO PARA A EDUCAÇÃO ESCOLAR**. 165 f.. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Estadual de Maringá. Orientadora: Maria Terezinha Bellanda Galuch. Maringá, 2017.

## RESUMO

Os estudos cujos resultados estão sistematizados nesta tese tiveram por escopo compreender os desafios da educação escolar contemporânea no contexto da formação social moderna. Tomando como referencial a Teoria Crítica da Sociedade, sobretudo escritos de Theodor Adorno, debruçamo-nos sobre a gênese da sociedade burguesa, para desvelar como a racionalidade da autoconservação, a razão instrumental e a lei do equivalente são intrinsecamente inseparáveis, como parte de um mesmo processo, estabelecendo a frieza como princípio subjetivo dessa sociedade. Nesse contexto, buscamos compreender fatores que dificultam os processos de ensino e aprendizado, – a apatia e a euforia, a indiferença e o descompromisso, o descaso e a desorientação – como aspectos da formação social da subjetividade humana contemporânea. A crise da educação pode ser compreendida, assim, como parte de um contexto sociocultural caracterizado pela indiferença generalizada e pela desorientação cultural, que acarretam a perda do horizonte do sentido, na medida em que os valores passam a ser nivelados. O próprio saber torna-se objeto de desinteresse. Nessa circunstância, a aquisição forçada conduz, contraditoriamente, à sua aversão. Em decorrência disso, o investimento psíquico do indivíduo se volta para o interesse próprio, reproduzindo na escola a racionalidade da autoconservação e, portanto, a frieza burguesa. Na contramão desse processo, defendemos a formação contra essa indiferença como um princípio para a educação escolar. De acordo com Adorno, a frieza burguesa constitui o princípio subjetivo sem a qual Auschwitz não teria sido possível, e com a qual pode tornar a acontecer. Reafirmando a preocupação de Adorno, Zygmunt Bauman destaca que os mecanismos sociais que provocam a indiferença moral se intensificaram com os avanços tecnológicos, produzindo um maior distanciamento psíquico entre as pessoas. Esse distanciamento faz recrudescer a indiferença diante do sofrimento do outro, sendo um dos fatores responsáveis pela maior crise humanitária desde o pós-guerra. Por isso, Bauman defende uma nova teoria sociológica da moralidade, alicerçada no princípio de responsabilidade. Para ele, responsabilidade é proximidade e, como tal, é elemento constitutivo da subjetividade humana. Assim, atendendo ao apelo social que se dirige à educação escolar como uma urgência histórica, a formação contra a indiferença pauta-se na responsabilidade humana, no respeito e no cuidado com o outro. Procuramos, porém, um fundamento histórico para esse princípio, a partir de uma “interpretação crítica da história” (Arendt), “escovada a contrapelo” (Benjamin), ou seja, de uma “elaboração do passado” (Adorno). Dessa maneira, defendemos um critério de relevância do saber, uma cultura geral compartilhada, uma cultura de história e do sentido, que despertem a reflexão, o interesse e a ação moral, como possibilidade de se recuperar o sentido *na e da* educação, em meio à sociedade fria e desorientada – e no seu enfrentamento.

**Palavras-chave:** Frieza Burguesa; Indiferença moral; Desorientação Cultural; Responsabilidade; Sociologia da Educação; Educação Escolar; Teoria Crítica.

FACCI, Douglas Tadeu da Silva. **FORMING AGAINST INDIFFERENCE: A PRINCIPLE FOR SCHOOL EDUCATION.** 165 f.. Thesis (Doctorate in Education) – State University of Maringá. Orientadora: Maria Terezinha Bellanda Galuch. Maringá, 2017.

## ABSTRACT

The studies whose results are schematized in this doctoral thesis had as its aim to comprehend the challenges of contemporary schooling in the current social formation. Taking as reference the Critical Social Theory, mainly works by Theodor Adorno, the genesis of bourgeois society was analyzed in order to uncover the way by which the self-conservation rationale, the instrumental reason and equivalence law develop intrinsically and inseparably, as parts of the same process, establishing coldness as subjective principle of the bourgeois society. In this context, we seek to comprehend factors which hinder the teaching and learning processes, - apathy and euphoria, indifference and uncompromising, neglect and disorientation – as social formation aspects of the contemporary human subjectivity. The educational crisis may be understood, therefore, as originating from a sociocultural context characterized by generalized indifference and by cultural disorientation, which cause the loss of the meaning horizon, as all values begin to be leveled and, consequently, divorced from its importance. Knowledge itself, without a relevance criterion and socially devalued, becomes object of disinterest or even dislike. Under this circumstance, the compulsory acquisition leads, contradictorily, to aversion. As a result, the individual's psychological investment turns to their own interest, reproducing at school the rationality of self-conservation reasoning and, thus, the bourgeois coldness. On the other hand of this process, we defend a formation against this coldness (indifference) as a schooling principle, seeking to demonstrate its importance. According to Adorno, the bourgeois coldness is part of the subjective principle without which Auschwitz would not have been possible, and with which it could happen once more. Reaffirming Adorno's concern, Zygmunt Bauman highlights that the social mechanisms which engender moral indifference have currently been intensified by technological advances, producing a greater psychological distancing among people. This distancing increases indifference in face of others' suffering, being one of the factors responsible for the biggest humanitarian crisis since the post-war era. For this reason, Bauman defends a new sociological theory of morality, anchored in the responsibility principle. To him, responsibility is proximity and, as such, is a constitutive element of human subjectivity. Hence, answering the social plea to the school education as a historical urgency, the formation against indifference lies in human responsibility, in respect and in caring for others. We have sought, nevertheless, a historical fundament for this principle, based on a "critical interpretation of history" (Arendt), "brushed against the grain" (Benjamin), i. e., of an "elaboration of the past" (Adorno). Thereby, we have proposed a knowledge relevance criterion, a shared general culture, a culture of history and meaning, which awakens reflection, interest and moral action, as a possibility of recovering meaning in/of education, amidst a cold and disoriented society – and its confrontation.

Key-words: Bourgeois Coldness; Social Indifference; Cultural Disorientation; Responsibility; Educational Sociology; School Education; Critical Theory.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>9</b>
<b>A ERA DA INFIFERENÇA .....</b>	<b>22</b>
1.1. UMA TEORIA DA FRIEZA BURGUESA .....	25
<b>2. O NOVO MAL-ESTAR NA SOCIEDADE MODERNA .....</b>	<b>52</b>
2.1. A DIALÉTICA DO MAL-ESTAR NA MODERNIDADE .....	53
2.2. A CULTURA-MUNDO E A GRANDE DESORIENTAÇÃO .....	62
2.3. O NOVO CICLO DO CAPITALISMO E A DESESTABILIZAÇÃO DOS INDIVÍDUOS NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA.....	70
<b>3. EM BUSCA DE UMA CULTURA DE HISTÓRIA E DO SENTIDO.....</b>	<b>92</b>
3.1. GILLES LIPOVETSKY E JEAN SERROY: RESPOSTA A UMA SOCIEDADE DESORIENTADA.....	92
3.2. HANNAH ARENDT: O HOMEM ENTRE O PASSADO E O FUTURO .....	105
3.3. WALTER BENJAMIN: ESCOVAR A HISTÓRIA A CONTRAPELO .....	117
<b>4. EDUCAÇÃO CONTRA A INDIFERENÇA.....</b>	<b>129</b>
4.1. THEODOR ADORNO: REELABORAR O PASSADO PARA QUE “AUSCHWITZ NÃO SE REPITA!”. .....	129
4.2. ZYGMUNT BAUMAN: DISTANCIAMENTO SOCIAL À PROXIMIDADE HUMANA, DA INDIFERENÇA MORAL À RESPONSABILIDADE HUMANA.....	141
<b>5. CONSIDERAÇÕES FINAIS: A EDUCAÇÃO EM TEMPO SOMBRIOS.....</b>	<b>153</b>
<b>6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>161</b>

## INTRODUÇÃO

Os estudos cujos resultados estão sistematizados nesta tese tiveram por escopo, em um primeiro momento, compreender alguns desafios da educação escolar contemporânea. Procuramos compreender os fatores que dificultam os processos de ensino e aprendizado – a saber, a apatia e a euforia, a indiferença e o descompromisso, o descaso e a desorientação – como aspectos da subjetividade humana decorrentes da formação social moderna. Partimos, portanto, da compreensão de que esses fatores, que tanto inquietam os agentes da educação escolar, sobretudo, professores e educadores, somente podem ser elucidados na sua relação com o contexto social em que se insere a escola, e para além de explicações de senso comum que perpassam o âmbito educacional.

Ao contrário do que se costuma pensar, esses fatores não podem ser atribuídos a uma determinada formação familiar – às famílias “desestruturadas” –, mas à formação social, que abrange os diversos arranjos familiares coexistentes. Também não são atributos específicos de uma determinada faixa etária; envolvem todas as categorias geracionais contemporâneas, desde a criança pequena até os adultos avançados em idade, de quem se poderia esperar uma formação diferenciada, condizente a uma maior maturidade. Assim, com pequenas variações, os mesmos desafios e inquietações são compartilhados por agentes da educação infantil, da educação fundamental do ensino médio, da educação de jovens e adultos e do ensino superior. Essa questão não se restringe aos alunos; inclui também pais e os próprios professores que, não raro, em reuniões pedagógicas, expressam o quadro de euforia e apatia, desinteresse e descompromisso que vivenciam em sala de aula. Portanto, trata-se de uma situação presente nos diversos âmbitos educacionais, pois é engendrada na mesma formação social que envolve a todas. É para esse aspecto que se dirige nossa reflexão.

Não são incomuns reflexões no âmbito acadêmico que atribuem tais fatores a concepções pedagógicas e metodológicas ultrapassadas, bem como à formação dos professores. Nessas reflexões, de maneira explícita ou não, defende-se a necessidade de aulas mais dinâmicas, com recursos didáticos mais envolventes e eficazes, sobretudo audiovisuais, em consonância com os padrões midiáticos de entretenimento, de maneira a despertar o interesse do aluno, e envolvê-lo em processos de ensino e aprendizado mais agradáveis e mais “autônomos”. Embora sejam fatores que não podem ser desconsiderados, a nosso ver, não

podem explicar os desafios educacionais contemporâneos na sua totalidade. Não obstante, identificamos dois problemas nesse tipo de conclusão.

O primeiro repousa no fato de que os conteúdos formativos não podem ser transmitidos em formato análogo ao do entretenimento. A própria experiência formativa pressuposta na aquisição desses conteúdos requer outras disposições nos agentes envolvidos, a saber, a concentração, a seriedade e o esforço inerentes ao próprio exercício do pensar, do aprender, da elevação da consciência a um grau de compreensão mais complexo. A formação humana contra a frieza e a indiferença, o próprio processo de humanização, por exemplo, requer a percepção e a compreensão do sofrimento do outro. Por mais que pese, portanto, a necessidade de se repensar concepções e práticas pedagógicas à luz da formação social contemporânea, a sua mera reprodução no âmbito escolar pode acabar reforçando aqueles aspectos subjetivos que se lhe apresentam como desafios a serem superados, como a apatia e a euforia, a indiferença e o descompromisso – em uma palavra, a frieza.

Assim, refletimos sobre a formação social contemporânea, tanto para compreendermos os desafios que se apresentam à educação escolar, como para repensar a função formativa da escola diante desses mesmos desafios sociais. Em outras palavras, buscamos compreender os aspectos da subjetividade humana contemporânea que dificultam os processos de ensino e aprendizagem, e também para repensar um princípio para a educação escolar de modo a enfrentar os desafios sociais de nosso tempo.

Em seu texto *Educação para quê?* Adorno (1995) argumenta que a educação deve ter por objetivo a produção de uma ‘consciência verdadeira’ que possibilite ao indivíduo viver em sociedade com relativa autonomia. A autonomia se situa na tensão entre o momento de adaptação e o de resistência do indivíduo à sociedade. Isso significa dizer que a educação deve preparar o aluno para reproduzir a sociedade, mas também para enfrentar as contradições sociais que o envolvem. Atualmente, porém, parece-nos que a compreensão por parte da escola sobre as contradições da sociedade contemporânea têm se enfraquecido, tampouco se compreende como é afetada por elas, de maneira que, mesmo à sua revelia, tende a reproduzi-las. Por outro lado, percebe-se uma preocupação deliberada em adequar a escola à reprodução dessa mesma sociedade, portanto, reforçando uma situação social que competiria à formação escolar enfrentar.

Nesse sentido, nossos estudos se voltam para a compreensão da formação da sociedade moderna, a partir de seu princípio constitutivo fundamental, ou seja, a frieza burguesa, a indiferença em relação ao outro, como princípio de autoconservação social.

Buscamos compreender seu recrudescimento atual nos desdobramentos da sociedade moderna avançada, a saber, o avanço do capitalismo dos mercados financeiros globais, a primazia das novas tecnologias nas diversas dimensões da vida social, bem como a intensificação do consumismo e dos processos de individualização contemporâneos. Ao compreendemos os mecanismos sociais que produzem a frieza – e por ela reproduzidos – avançamos na compreensão dos desafios da educação escolar e na formulação de um princípio para a educação escolar: formar contra a indiferença.

### **Um espectro assola o mundo: a indiferença**

Em um modelo típico-ideal<sup>1</sup>, podemos caracterizar nossa época como a Era da Indiferença – o estágio atual da generalização e da globalização da frieza burguesa em todas as dimensões da vida social. Esse é o motivo pelo qual a metáfora da frieza e o seu termo correlato, a indiferença, são recorrentes no senso comum, invadindo discursos sociais de teor político, moral ou religioso que procuram fazer referência, crítica ou denúncia à realidade social contemporânea.

Neste sentido, mencionamos dois discursos consideravelmente relevantes que, pela autoridade moral de seus autores, alcançaram repercussão internacional em sua denúncia aos perigos da indiferença. Um deles foi proferido em 2013, pelo papa Francisco, durante uma visita a Lampedusa, com o propósito de “nos alertar acerca dos perigos de seguir o gesto de Pôncio Pilatos, lavando nossas mãos diante das consequências das aflições e atribulações atuais, das quais somos todos, simultaneamente, vítimas e responsáveis” (BAUMAN, 2017, p.25). Eis um trecho do discurso do pontífice.

[...] Hoje ninguém no mundo se sente responsável. Perdemos o senso de responsabilidade para com nossos irmão e irmãs... A cultura do conforto, que nos faz pensar em nós mesmos, nos tornam insensíveis ao grito das outras pessoas, faz-nos viver em bolhas de sabão que, embora adoráveis, carecem de substância; oferecem uma ilusão efêmera e vazia que resulta na indiferença em relação aos outros; na verdade, leva até à globalização da diferença. Neste mundo globalizado, caímos na indiferença globalizada. Nós nos acostumamos ao sofrimento dos outros. Ele não me afeta. Não me diz respeito. Não é da minha conta (PAPA FRANCISCO apud BAUMAN, 2017, p.25-26).

---

<sup>1</sup> Tipo-ideal é um conceito criado por Max Weber. É um instrumento de análise social que consiste em uma simplificação ou generalização da realidade. Consiste na construção de um modelo teórico resalta os aspectos principais que possibilitam apreender e esclarecer determinada realidade histórica.

Uma mensagem semelhante havia sido proclamada por Elie Wiesel, em abril de 1999, em um discurso proferido na Casa Branca sob o título *Os perigos da indiferença*, valendo-se da autoridade de quem sobreviveu a Auschwitz e tem uma vida dedicada às causas humanitárias – “contra a indiferença, a intolerância e a injustiça”<sup>2</sup>. Para ele,

[...] a indiferença pode ser tentadora – mais do que isso, sedutora. É muito mais fácil não olhar para as vítimas. É muito mais fácil evitar as tão rudes interrupções a nosso trabalho, a nossos sonhos, a nossas esperanças. É, afinal, estranho, perturbador estar envolvido na dor e no desespero de outras pessoas. [...] para a pessoa que é indiferente, seus vizinhos ou vizinhas não são importantes. E, portanto, a vida deles não tem significado. Suas angústias escondidas ou visíveis não são importantes. Indiferença reduz o outro a uma abstração (WIESEL, 2012, p. 298).

Assim, o escritor judeu questiona a indiferença de uma perspectiva ética: “É possível ver a indiferença como uma virtude? É necessário, às vezes, praticá-la simplesmente para manter a sanidade, viver normalmente, aproveitar uma boa refeição e uma taça de vinho, enquanto o mundo ao redor de nós está experimentando revoltas angustiantes?” (WIESEL, 2012, p. 298). Para Wiesel, “ser indiferente a esse sofrimento é o que faz o humano ser desumano [...] E, ao negar a humanidade dessas pessoas, nós traímos a nossa” (WIESEL, 2012, p. 298), de maneira que “a indiferença, no final das contas, é mais perigosa que a raiva e o ódio”, pois até mesmo o ódio, às vezes, pode ser criativo e conduzir a uma resposta, mas não a indiferença. Nela, não há qualquer abertura, ela não busca uma resposta (WIESEL, 2012, p. 299). Portanto, afirma o escritor judeu (2012, p. 299), “a indiferença é sempre a amiga do inimigo, já que beneficia o agressor – nunca sua vítima, cuja dor é aumentada quando ele ou ela se sentem esquecidos”. Seguindo seu raciocínio, afirma:

No lugar de onde eu venho, a sociedade era composta por três simples categorias: os assassinos, as vítimas e os espectadores [...] e nós nos sentíamos abandonados, esquecidos. Todos nós. E nossa única miserável consolação era que acreditávamos que Auschwitz e Treblinka eram segredos muitos bem guardados, que os líderes do mundo livre não sabiam o que estava acontecendo atrás daqueles portões negros e arames farpados [...] Se eles soubessem, nós pensávamos, seguramente aqueles líderes moveriam céus e terra para intervir. [...] E agora, nós soubemos, nós aprendemos, nós descobrimos que o Pentágono sabia, o Departamento de Estado sabia (WIESEL, 2012, p. 299).

Wiesel traz o exemplo do navio *St. Louis* como um caso relevante. Em 1939, este navio carregava aproximadamente mil refugiados judeus para fora da Alemanha, mas quando já estava na costa dos Estados Unidos foi mandado de volta. “Mil pessoas – nos Estados

---

<sup>2</sup> Lema da fundação Elie Wiesel, uma instituição internacional dedicada a causas humanitárias.

Unidos, o grande país, a grande democracia, a mais generosa de todas as nações da história moderna. O que aconteceu? Eu não entendo. Por que a indiferença, no mais alto nível, ao sofrimento das vítimas?” (WIESEL, 2012, p. 300).

O escritor judeu via, porém, com esperança alguns eventos históricos que marcaram a sociedade na segunda metade do século XX, como a derrota do nazismo, o colapso do comunismo, o fim do *apartheid* na África do Sul, o tratado de paz entre Israel e Egito, o acordo de paz na Irlanda. Ele destaca a decisão conjunta dos Estados Unidos e Otan em intervir em Kosovo e salvar aquelas vítimas, aqueles refugiados. "Dessa vez, o mundo não se calou", diz o autor. “Dessa vez, nós respondemos. Dessa vez, nós intervimos. Isso significa que aprendemos com o passado? Isso significa que a sociedade mudou? O ser humano tem se tornado menos indiferente e mais humano?” (WIESEL, 2012, p. 300).

Wiesel faleceu em julho de 2016, tendo muitos motivos para ver suas esperanças frustradas, sobretudo o começo da repetição da tragédia. Ainda viveu para ver a indiferença do mundo em relação aos refugiados que cruzam o Mediterrâneo em barcos superlotados, em condições precárias, para serem rejeitados em seus países de destino (como outrora os judeus no navio *St. Loius*), sendo negada a sua entrada e a sua humanidade. Viveu para ver a indiferença do mundo, e em específico a dos Estados Unidos e a da Organização das Nações Unidas (ONU), em relação aos massacres na Síria, bem como em outros lugares mundo<sup>3</sup>.

Atualmente, alguns sociólogos acreditam que estamos diante da maior crise humanitária desde a Segunda Guerra Mundial, crise que se agrava, cada vez mais, pela indiferença, pelo recrudescimento do racismo e da xenofobia, decorrentes do medo causado pela insegurança existencial na sociedade do capitalismo globalizado. Em sua última obra,

---

<sup>3</sup> Recentemente, uma jornalista árabe, cidadã do Estado de Israel, fez um discurso contundente em um telejornal israelense, sobre os acontecimentos que têm assolado a Síria e seus habitantes. De acordo com ela, trata-se de um verdadeiro Holocausto sírio, que está acontecendo a “céu aberto” diante dos olhos do mundo, sem que ninguém faça nada. "Em Alepo, na Síria, a apenas oito horas de carro de Tel Aviv, um genocídio está acontecendo. Quer saber? Deixe-me ser mais precisa: é um holocausto, sim, um holocausto. Talvez não queiramos ouvir sobre isso, ou lidar com isso, de que no século XXI, na era das redes sociais, em um mundo onde a informação pode caber na palma da mão, em um mundo em que se pode ver e escutar as vítimas e suas histórias de terror em tempo real, neste mundo, nós não estamos fazendo nada. Nossas crianças estão sendo massacradas a cada hora. Não me perguntem quem tem razão e quem está errado, quem são os bons e quem são os ruins, porque ninguém sabe e francamente não importa. O que importa é que está acontecendo agora, a frente de nossos olhos, e ninguém, nem a França, o Reino Unido, a Alemanha, nem a América estão fazendo algo para parar isto. Quem está marchando nas ruas pelos homens e mulheres inocentes da Síria? Quem está gritando pelas crianças? Ninguém. [...] Me envergonha que o mundo árabe esteja sendo tomado por assassínios e terroristas e nós não estamos fazendo nada. Eu me envergonho que a paz da humanidade seja irrelevante mais uma vez. Precisamos relembrar? Armênia, Bósnia, Darfur, Ruanda, Segunda Guerra Mundial? Não, não precisamos. Albert Einstein disse: ‘um mundo não será destruído por aqueles que fazem o mal, mas por aqueles que os assistem e não fazem nada’”.

*Estranhos a nossa porta*, Bauman (2017) analisa essas questões; trata da tragédia “nascida da indiferença insensível e da cegueira moral”. Assim diz ele:

Crianças afogadas, muros apressadamente erguidos, cercas de arame farpado, campos de concentração superlotados e competindo entre si para acrescentar o insulto de tratarem os migrantes como batatas quentes às injúrias do exílio, de escapar por pouco dos perigos enervantes da viagem rumo à segurança – todas essas ofensas morais cada vez menos são notícias e aparecem com menos frequência ‘no noticiário’ (BAUMAN, 2017, p. 8).

Isso nos faz ver que o sofrimento dos migrantes já se aproxima do ponto de “fadiga da tragédia dos refugiados”, gradualmente caindo no esquecimento e na indiferença. Por outro lado, a ansiedade causada pelo afluxo de estranhos, concorrentes na luta pelos bens escassos e pelas posições sociais instáveis, é uma tentação que muitos não resistem em sua aspiração ao poder, explicando, em boa parte, a ascensão da extrema direita que, desviando o foco da insegurança existencial do próprio capitalismo financeiro, globalizado, para o afluxo de estranhos, tem galgado sua ascensão ao poder, por meio da manipulação dos medos e das ansiedades existenciais da vida precária, ao mesmo tempo, “levantando muros”, reforçando a indiferença, o ressentimento e a xenofobia.

Nesse contexto, a frieza da sociedade burguesa transforma-se em ressentimento contra os mais fragilizados, deixando intactos os mecanismos de dominação e precarização da vida. Como diz Bauman (2017), a insegurança existencial se torna mais suportável quando se encontra uma categoria de pessoas em uma condição ainda mais precária, ainda mais fragilizada, em que podemos descarregar nossa frustração e ressentimento pela própria situação, agravando e perpetuando ainda mais a precariedade da vida.

A vida precária contemporânea também é analisada por Bauman e Donskis (2014) na obra *Cegueira moral*, sendo associada à incerteza ou ‘insegurança existencial’. A vida precária que produz e é, por sua vez, reproduzida pela insensibilidade moral, pela incapacidade de perceber e se sensibilizar pela dor do outro, pela indiferença. Submetidos a condições sociais precárias, onde todos os esforços e capacidades humanos são necessários, unicamente para o exercício infatigável da adaptação constante, a indiferença em relação ao outro se torna uma condição necessária de sobrevivência. Assim, o “desvio do olhar”, o “dar de ombros” e o ato de “lavar as mãos” podem ser compreendidos como expressão de uma constituição subjetiva marcada pela insensibilidade moral, em que a indiferença prevalece sobre a postura ética de se responsabilizar pelo outro, pelo mundo ao seu redor, pelos seus próprios atos.

## **A frieza burguesa como uma categoria de análise sociológica**

A princípio, não podemos dizer que os homens são frios ou indiferentes em um sentido moralizante, como se dependesse unicamente de sua própria vontade agir dessa maneira.

Essencialmente, a frieza deve ser compreendida como algo que aconteceu com e no ser humano, que ele não pode escolher. Como diz Adorno, a frieza está eficientemente imposta ao ser humano como um feitiço. Ela é o preço para a sorte modesta da autopreservação, com ela a sorte maior desejada é sabotada. [...] O mundo burguês é frio em si mesmo e o homem somente consegue viver nele se ele permitir tornar-se frio pelo mesmo (GRUSCHKA, 2014, p. 96).

Para Horkheimer e Adorno, “a frieza constitui o princípio moral fundamental da subjetividade burguesa, mas, ao mesmo tempo, eles contestam que ela presuma sujeitos reais”. (GRUSCHKA, 2014, p.71)

Assim, contraditoriamente, a análise da frieza é direcionada para a ação das pessoas: sem a habilidade e sem a capacitação das pessoas em assumirem a frieza, ela não existiria. Mas certamente isso não significa que a frieza resulta da decisão moral dos homens ou até mesmo de suas condições prévias antropologicamente determinadas. A frieza apenas deve ser atribuída muito limitadamente aos homens, ela resulta em sua forma concreta dos fundamentos da reprodução material na sociedade burguesa (GRUSCHKA, 2014, p.71-72).

“Para o indivíduo [burguês], a irracionalidade da adaptação à realidade diligente sem resistência torna-se mais sensata que a razão”, dizem Horkheimer e Adorno, ao analisarem a “dialética da frieza”. Dessa maneira, a “Frieza, cuja vítima e agente cada um é, força a insensibilidade da identidade a seguir os caminhos da autopreservação” (GRUSCHKA, 2014, p. 66). Essa, em seu âmago, não tem sucesso por meio da moral, mas pela própria racionalidade da produção material. “E por esta condenar os homens à introjeção da frieza burguesa, porque, afinal, homens em si não são frios, mas sim as condições nas quais são obrigados a viver” (GRUSCHKA, 2014, p. 72).

A racionalidade do mercado não conhece o valor da pessoa; essa racionalidade é fria em si mesma. A imoralidade da forma de reprodução está na racionalidade do mercado: porque a vida de cada um não está de modo algum assegurada, cada membro da sociedade é

forçado a voltar-se para si próprio, de maneira que os indivíduos procuram justificar-se moralmente por agir dessa forma. A perseguição dos interesses particulares, requerida no esforço de aquisição burguesa, em um sistema fechado, implica tirar vantagens dos outros, em uma luta de todos contra todos pelos recursos materiais e simbólicos disponíveis. Resulta que nessas condições de autoafirmação “[...] desenvolve-se a necessidade de comportar-se indiferente diante do destino dos outros e, também, de integrar isso como um posicionamento moral na concepção da identidade. O meio apropriado para isso é a frieza burguesa” (GRUSCHKA, 2014, p. 77).

Nesse sentido, a frieza é compreendida como um produto da reificação humana sob o capitalismo tardio, o que implica desvendar os mecanismos sociais que a constituem como princípio fundamental da subjetividade burguesa; desvendar os mecanismos que possibilitam a reprodução da indiferença por intermédio do enrijecimento da subjetividade humana. Essa questão foi analisada por Adorno nas suas obras mais relevantes. Na *Dialética do Esclarecimento* (1985), em coautoria com Horkheimer, é investigada a proto-história da constituição da subjetividade burguesa, em que a frieza (a indiferença) se torna um fator determinante na formação do ego, como principal mecanismo de adaptação (sobrevivência). Esse mecanismo é ilustrado na *Odisseia*, de Homero, quando Ulysses tapa seus próprios ouvidos com cera e venda os olhos de sua tripulação, para não cederem à sedução das sereias, ou seja, observa-se aqui a mutilação humana pelo embrutecimento dos sentidos, bem como a cegueira e a insensibilização sendo autoimpostas como condição de sobrevivência. De acordo com os autores, em Ulysses já podemos ver a figura do capitalista moderno e, em sua tripulação, os trabalhadores assalariados.

No texto *O esclarecimento como mistificação das massas*, os autores analisam a constituição subjetiva da frieza sob os auspícios da indústria cultural. O entretenimento, a diversão e o próprio riso tornam-se mecanismos de adaptação social, de embrutecimento dos sentidos e de insensibilização moral diante dos sofrimentos próprios e alheios. Não obstante, essa adaptação forçada, repressiva, em detrimento do cultivo da sensibilidade humana, cobra um alto preço do homem moderno, como ressaltara Freud em sua obra *O mal-estar na cultura*. A análise freudiana é apropriada por Adorno e está subjacente em seus escritos sobre educação. Assim, no ensaio *A teoria da semiformação*, o pensador frankfurtiano atribui o *mal-estar* da sociedade moderna à frieza decorrente da unilateralidade do momento da adaptação, tratando essa questão de maneira mais incisiva no texto *Educação após Auschwitz*,

no qual faz sua crítica mais veemente à frieza constituinte da subjetividade burguesa – e a sua denúncia.

Aqui vêm a propósito algumas palavras acerca da frieza. Se ela não fosse um traço básico da antropologia, e, portanto, da constituição humana como ela realmente é em nossa sociedade; se as pessoas não fossem profundamente indiferentes em relação ao que acontece com todas as outras, excetuando o punhado com que mantêm vínculos estreitos e possivelmente por intermédio de alguns interesses concretos, então Auschwitz não teria sido possível, as pessoas não o teriam aceitado (ADORNO, 1995, p.133).

De acordo com Adorno (1995), qualquer pessoa na sociedade moderna se sente mal-amada, porque cada um é deficiente em sua capacidade de amar. Essa incapacidade para a identificação com o outro foi fator psicológico determinante para tornar possível algo como Auschwitz em meio a pessoas mais ou menos civilizadas e inofensivas. Para usar a expressão de Hannah Arendt, a “banalidade do mal” se manifesta na indiferença aparentemente inofensiva, mas que foi a condição subjetiva determinante para o Holocausto. Essa indiferença está radicada no predomínio do princípio da autoconservação, na luta pelo interesse próprio. “Esta é a lei do existente”, diz Adorno (1995, p. 134), “O silêncio [o ‘não dar com a língua nos dentes’] sob o terror era apenas consequência disto. A frieza da mônada social, do concorrente isolado, constituía, enquanto indiferença frente ao destino do outro, o pressuposto para que apenas alguns raros se mobilizassem”.

Auschwitz é a consumação da barbárie diante do inominável, a desumanidade diante do extremo. Porém, como diz Bauman (1998, p.15), a mensagem nela contida dificilmente chega a alguma parte, permanecendo um mistério para todos os de fora. “Ainda não penetrou, (pelo menos de forma séria) a consciência contemporânea. Pior ainda, sequer afetou a prática contemporânea” (BAUMAN, 1998, P. 15). Aliás, como enfatizam estudiosos do assunto, ainda é preciso um grande esforço de reflexão para se superar a “ideia cômoda” de que o Holocausto foi um problema entre judeus e alemães, circunscrito à sua história, e não um problema do próprio desenvolvimento da sociedade moderna, que diz respeito a todos – o que permite manter as condições estruturais para que a catástrofe se repita em outros lugares, entre outros países. Como no tempo de Adorno, a elaboração do passado ainda não fora levada a sério. De maneira que

[...] se afigura, nessas circunstâncias, uma tarefa há muito exigida e de formidável importância política e cultural; qual seja a de trazer à consciência as lições sociológicas, psicológicas e políticas do Holocausto à autoconsciência e à prática das instituições e dos membros da sociedade contemporânea (BAUMAN, 1998, p.15).

De acordo com Adorno (1995), Auschwitz foi a própria recaída à barbárie que permanece latente, enquanto persistem no que têm de fundamental as condições que a geraram. Ele ressalta, sobretudo, a persistência da pressão social para a adaptação, e o mal-estar a ele inerente. Essa pressão social “impele as pessoas em direção ao que é indescritível e que, nos termos da história mundial, culminaria em Auschwitz” (ADORNO, 1995, p.119). Escrevendo 25 anos após o ocorrido, Adorno percebe que a estrutura básica da sociedade, bem como os seus membros responsáveis por torná-la possível, ainda permanecia quase intacta. O que era apavorante.

O que é apavorante, pois, na atualidade a situação se agravou. Em sua obra *Modernidade e Holocausto*, escrita quase três décadas após as reflexões de Adorno, Bauman reafirma o diagnóstico do frankfurtiano: o que torna a situação atual muito mais perturbadora é a consciência de que isso poderia acontecer novamente, em escala maciça, em outro lugar. Por isso, toda a educação deve se voltar para esse propósito: para que Auschwitz não se repita.

A exigência que Auschwitz não se repita é a primeira de todas para a educação. De tal modo que precede quaisquer outras que creio não ser possível nem necessário justificá-la. [...] Justificá-la teria algo de monstruoso em vista de toda a monstruosidade ocorrida. Mas a pouca consciência existente em relação a essa exigência e as questões que ela levanta provam que a monstruosidade não calou fundo nas pessoas, sintoma da persistência da possibilidade de que se repita no que depender do estado de consciência e inconsciência das pessoas. Qualquer debate acerca das metas educacionais carece de significado e importância frente a esta meta: que Auschwitz não se repita. Ela foi a barbárie contra a qual se dirige toda a educação (ADORNO, 1995, p.119).

De acordo com Adorno (1995, p.135), se existe algo que possa ser feito pela educação para que a tragédia não se repita, “se existe algo que pode ajudar contra a frieza como condição da desgraça, então se trata do conhecimento dos próprios pressupostos desta, bem como da tentativa de trabalhar previamente no plano individual contra esses pressupostos”. É preciso compreender os mecanismos estruturantes da sociedade moderna que engendram a indiferença (a frieza) e a intolerância (insensibilidade); refletir sobre os males da indiferença; sobre uma nova constituição ética da subjetividade, que leve em consideração a responsabilização pelo outro, a superação da frieza como condição de elevar a dignidade humana acima da lei do existente, ou seja, da autoconservação; refletir e orientar a educação no forçoso processo de formar o homem, fazendo-o constituir-se acima da indiferença, da insignificância e da banalidade diante das quais ele desmorona, como diz o

professor Henry Bathes, personagem que protagoniza o filme *Detachment* (“traduzido” no Brasil como *O substituto*). Formar o homem contra a ideia de “superfluidade”, como diz Arendt, ou da “redundância”, como diz Bauman, termos correlatos para se referir àqueles que são dispensados pela sociedade, tendo sua dignidade negada por essa, considerados um estorvo a ser extirpado.

Pretendemos, portanto, em nossa tese, atualizar a advertência de Adorno segundo a qual: a) as condições objetivas e subjetivas que tornaram Auschwitz possível continuam predominantes (e se intensificaram vertiginosamente), b) a sociedade não refletiu sobre si própria, não aprendeu a lição com seus erros, c) atualmente, vive-se uma verdadeira “crise humanitária” que afeta o mundo todo e, portanto, d) todos os esforços da educação devem se voltar para formar contra a indiferença, para evitar uma nova recaída na barbárie.

### **Estrutura da tese**

Na segunda seção, portanto, procuramos compreender a frieza burguesa como princípio subjetivo fundamental da sociedade moderna. Com esse propósito, apresentamos uma teoria da frieza burguesa, partindo da tese de Gruschka (2014). De acordo com o autor, desde o início, o mal-estar moral na ordem burguesa foi um motivo para a teoria crítica da sociedade, sendo que o conceito de frieza burguesa constitui “o tópos moral-filosófico central nos escritos de Horkheimer e Adorno”, como insistentes diagnosticadores da vida danificada (GRUSCHKA, 2014, p. 40-41). Pode-se perceber, desde a *Dialética do Esclarecimento* e da *Minima Moralia*, a constituição primeva da frieza burguesa, como decorrente da conjunção entre a razão instrumental, a racionalidade da autoconservação e da lei do equivalente, dos quais os frankfurtianos se valem, respectivamente, das análises teóricas de Max Weber, de Sigmund Freud e de Karl Marx. Ainda nessa seção, tratamos dos desdobramentos desses princípios como processos de distanciamento social e, conseqüentemente, de indiferença moral, tal como analisa Bauman (1998), tomando como paradigma de reflexão o processo civilizador que culminou no Holocausto. O sociólogo judeu demonstra como a racionalidade burocrática, ao estruturar as relações entre os homens, deixou-as fora do plano de avaliação moral, por intermédio de processos de invisibilidade moral e desumanização do Outro.

Na seção três, analisamos os polos estruturantes da sociedade moderna avançada que desestabilizam os indivíduos, caracterizando o novo mal-estar na civilização, que gravita em torno da insegurança existencial – a condição humana (social, psicológica, existencial) associada à vulnerabilidade social e à desorientação cultural, à precariedade da vida material e à vacuidade da existência, à impotência social e ao sentimento de insignificância, ao esvaziamento dos vínculos sociais e à desestabilização da constituição psíquica, ao descaso social e ao descuido humano, à invisibilidade social e à indiferença moral que permeiam as relações sociais e caracterizam a vida lesada, precária, desorientada. Como condição psicológica e existencial, o novo mal-estar na sociedade moderna reside no recrudescimento do desamparo (no limiar do desespero), sintomático de uma crise civilizacional e cultural que afeta todas as instituições sociais, inclusive a escola onde o fracasso também se manifesta.

Na quarta seção, debruçamo-nos sobre o problema da crise na educação contemporânea, em meio à indiferença generalizada e à ‘grande desorientação’. Para fazer frente a essa situação, partimos da proposta dos filósofos franceses Gilles Lipovetsky e Jean Serroy, no sentido de se elaborar uma cultura geral compartilhada, mais especificamente uma cultura de história e do sentido, que sirva de parâmetro para a formação docente, tanto quanto para a educação escolar. Na busca de avançar e dar substância a essa ideia, recorreremos à concepção de história de Hannah Arendt, procurando recuperar alguns conceitos primordiais para o processo educacional, a saber, o de autoridade associado ao de responsabilidade, analisando as possibilidades de serem atualizados e reinseridos no contexto atual. À ideia de uma interpretação crítica da história de Arendt, associamos as teses sobre a História de Walter Benjamin, buscando a ideia de “escovar a história a contrapelo”, com o intuito de encontrar no passado o sentido para o presente, uma luz que o ilumine. Nossa pretensão é buscar na história, na elaboração do passado, como propõe Adorno, um alicerce para fundamentar um princípio ético para a educação.

Na quinta seção, avançamos nesse propósito, partindo do imperativo de Adorno de “Que Auschwitz não se repita!”. Buscamos no pensamento de Adorno recuperar o conceito de civilidade, que permite atuar contrariamente à frieza, à indiferença. De acordo com Cohn (2004, p. 83), “a civilidade manifesta-se, no texto de Adorno, sobretudo quando lido junto com os demais, como, antes de qualquer coisa, respeito ao outro, exercício espontâneo e autônomo da dignidade humana sem imperativo categórico, com bases materiais”. Para Adorno, civilidade e humanidade são o mesmo porque abre a possibilidade

da “[...] orientação da experiência social pelo prisma da consideração pelo outro”, a civilidade é uma ideia diferenciadora, “[...] é o oposto da indiferença” (COHN, 2004, p.84). Ousamos dizer que, nesse sentido, a civilidade expressa a substância da moralidade humana, em seu sentido mais ético e profundo, como responsabilidade. Dessa forma, chegamos à proposta de Bauman, sobre o princípio de responsabilidade, como constituinte da subjetividade humana, na condição humana de “estar com o outro”. Para ele, se o distanciamento social e psíquico conduz à indiferença moral, a responsabilidade, por outro lado, surge da proximidade do outro. “Proximidade significa responsabilidade e responsabilidade é proximidade” (BAUMAN, 1998, p. 213). Dessa maneira, defendemos a ideia de formar contra a indiferença mediante o desenvolvimento de uma cultura de história e do sentido que aproxime os homens, de maneira a despertar entre eles uma responsabilidade recíproca.

Admitimos, porém, que o princípio de responsabilidade, como quaisquer outros princípios éticos ou valores morais, não produz efeito se imposto como um dever, podendo, inclusive, atuar contrariamente ao seu propósito. A esse respeito, estamos plenamente de acordo com Adorno, quando diz que a participação não deve ser encorajada, se não puder ser experimentada de maneira substancial pelo indivíduo, pois seria uma heteronomia. Por outro lado, concebemos que a responsabilidade possa ser um princípio a permear todo processo formativo, por se tratar de um princípio constitutivo da própria subjetividade humana e, portanto, imprescindível. Tendo por escopo uma proximidade sem pressupostos, a veiculação da responsabilidade pode ser mediada pelo “mero” exercício do pensamento, bem como pode encontrar um terreno fértil na arte, como uma educação sensível. Esse é o caminho que apontamentos, em nossas considerações finais.

## 1. A ERA DA INFIFERENÇA

No conto alegórico *A princesa flutuante*, publicado na Inglaterra em 1864, o escritor escocês George MacDonald<sup>4</sup> foi um dos primeiros a tratar das características que se tornariam os sintomas do Espírito e do Espírito de Época – o *Zeitgeist* – da modernidade tardia e seriam marcados, nos termos do crítico cultural Hermann Broch (2014), pela “vacuidade de valores” e pelo “apocalipse alegre”.

MacDonald (2012) apresenta uma reflexão sobre a tendência à indiferença – que oscila entre a euforia, o riso despropositado e a apatia – que se desdobra em frieza. Fala sobre a perda da ‘seriedade natural’, da ‘gravidade’ da vida, levando-nos a inferir que está associada ao declínio da autoridade, da tradição e do lastro do passado que conferiam peso à existência. De fato, a perda da gravidade de sua princesa flutuante é resultado de uma maldição provocada pelo ‘esquecimento’ cuja ‘leveza’ está associada, reflexivamente, à incapacidade de desenvolver vínculos com as pessoas, com o mundo, de modo que a perda da sensibilidade, ou seja, do tato, da compaixão, é percebida como efeito de um ‘encantamento’ que a acomete desde o berço, pela qual ela não pode ser plenamente responsabilizada; antes precisa ser libertada. Eis o ‘feitiço’ da bruxa:

*Leve de espírito pelo meu encantamento  
Leve de corpo em toda a extensão  
Em braços humanos serás como o vento  
E levarás a teus pais a destruição*  
(MACDONALD, 2012, p.14, grifo do autor).

Pode-se, além disso, pensar que a escolha do autor pela personagem genérica ‘princesa’ não seja fortuita em um período da sociedade europeia no qual os críticos já combatiam a consolidação do estreitamento burguês. A ‘princesa’ é alguém resguardada do peso da realidade onde se dá a luta pela sobrevivência, condição que viria a se alastrar com o desenvolvimento do “sentimento de infância” e consequente proteção da criança – que se estenderia à juventude – no seio da família burguesa com a ascensão da sociedade ‘afluente’. Nessas condições, a subjetividade burguesa passava a ser moldada, cada vez mais, pela

---

<sup>4</sup> O escritor escocês é considerado mentor de Lewis Carroll, C. S. Lewis, J. K. Tolkien, Mark Twain, entre outros.

permissividade, pela complacência aos caprichos infantis e pela facilidade de acesso aos bens de consumo, numa ‘atmosfera eufórica’.

Deveras, a característica marcante da princesa flutuante é “rir de tudo e todos que cruzam o seu caminho”, de forma que os limites desse riso é constantemente posto à prova.

Quando, à guisa de experiência, lhe disseram que o general Clanrunfort e todo o seu exército haviam sido despedaçados, ela riu; quando lhe disseram que o inimigo estava prestes a sitiá-la, ela caiu na gargalhada; e quando lhe disseram que, com toda certeza, a cidade seria deixada à mercê dos soldados inimigos, seu riso se tornou absolutamente incontrolável. Não era possível fazer com que ela levasse algo realmente a sério (MACDONALD, 2012, p. 27).

Assim, a autoridade dos pais não poderia passar incólume. As expressões faciais da mãe são constante motivo de riso e, quando o pai ralha com a filha, ela ri e pede mais, pois acha divertido e engraçado. Por vezes, interrompe a conversa dos pais com suas explosões de risos incontidos, enquanto flutua sobre eles, sem que possam alcançá-la. Ri de suas próprias peripécias com a gravidade, “como se fosse a própria encarnação do divertimento; só que em seu riso faltava alguma coisa” (MACDONALD, 2012, p. 30). Diríamos que faltava ‘alma’. Uma ausência de sentimento, que se percebe pelo excesso de uma expressividade vazia, que o autor, recorrendo a um conceito da arte, chama de *morbidezza*, que poderíamos designar por ‘afetação’. “Ela nunca sorria”, explica MacDonald (2012, p. 31).

Os pais da princesa recorrem aos filósofos, buscando solução para o problema gravitacional da filha, servindo-lhes de pretexto para “expor e defender, pela milésima vez, suas próprias teorias” sobre a divisão do espírito e da matéria, o materialismo e o idealismo (MACDONALD, 2012, p. 35). Imita-Tong, o espiritualista, acredita que a alma da princesa tenha sofrido um desvio quando se dirigia para outro planeta, que lhe era mais adequado; por isso, não conseguia se interessar por nada aqui. A solução seria ensiná-la, por um processo de educação diretiva, da maneira mais enérgica possível, a interessar-se pela terra que habita, a conhecê-la em seus aspectos físicos, sociais e morais. O materialista Mono-Tongo, por sua vez, acredita que a princesa tem o fluxo da corrente sanguínea invertida, o que explicaria a inversão do efeito gravitacional. A solução seria fazer uma operação de sangria completa, deixando-a no limite da morte para, então, reintroduzir-lhe o sangue, esperando que seu coração retomasse o fluxo sanguíneo no seu sentido normal. De certa forma, a ironia do autor permanece crítica na atualidade escolar, cuja crise “gravitacional” tenta ser resolvida, ora por metodologias pedagógicas adaptativas, ora pela medicalização.

Por fim, a solução vem quando a princesa descobre que a gravidade é retomada quando é imersa na água. Assim, a água do rio se torna a grande paixão da princesa, melhorando seu comportamento, refletindo em seu rosto uma expressividade serena, deixando-a mais bela. Devolve-lhe, principalmente, sua ‘seriedade natural’. A verdade, diz o autor (2012, p.41), é que na água “ela parecia mais calma que de costume, talvez porque um grande prazer dificulte o riso” (MACDONALD, 2012, p. 41). A descoberta do efeito da água sobre a princesa levou os filósofos à convicção de que, se fosse possível fazer a água brotar de dentro dela, de sua profundidade interior, através das lágrimas, ela recobriria a gravidade, o que consistia no desafio de transpor o muro da indiferença, da frieza, fazendo-a chorar por algo ou alguém. Seria preciso encontrar um meio de romper a redoma do ‘encantamento’ que a isolava, de quebrar o ‘feitiço’ que a envolvia como uma névoa, impedindo qualquer experiência real com as pessoas, com o mundo. Ela precisava, enfim, ser despertada por um ‘choque’ que a fizesse sentir o peso da vida, a gravidade da existência. Ela precisava sentir a dor da perda, como o início de um processo de (re) educação sentimental, que lhe permitisse criar vínculos humanos, e se ‘humanizar’.

Vemos nesse conto de MacDonald um esboço simbólico da nossa tese, e uma metáfora do que percebemos como os sintomas da subjetividade humana na modernidade tardia, da individualidade esvaziada que faz com que as pessoas, reduzidas a átomos sociais, percam a seriedade da vida e flutuem desorientadas, mas eufóricas, no vazio social que as engendrou e as encantou. A figura genérica da princesa flutuante – antes uma tendência que se delineava há um século e meio – apresenta-se, no estágio atual da dialética do desencantamento e da mistificação da sociedade, como o arquétipo; usando o conceito de Max Weber, apresenta-se como um ‘tipo-ideal’ que permite reconhecer, pelo menos no nível aparente da realidade, o Espírito de Época em que vivemos.

Acreditamos estar vivendo um estágio avançado do processo de produção da indiferenciação social (objetiva) e da indiferença (subjetiva), sendo esta manifestada por meio da apatia e da euforia, da ausência de compromisso e de seriedade, da desatenção e da insensibilidade, como sintomas da desorientação provocada pelo vácuo de valores, pelo declínio da tradição e da autoridade e, sobretudo, pelo recrudescimento da frieza burguesa na hipermodernidade. Acreditamos, inclusive, que a indiferença, o riso e o esvaziamento da individualidade são facetas correlatas do mesmo processo de frieza burguesa, que atinge a

todos como um encanto, ou seja, como um feitiço, tal como afirma Adorno. Isso nos remete à gênese da sociedade burguesa, tomando por caminho uma teoria da frieza.

### 1.1. UMA TEORIA DA FRIEZA BURGUESA

“A frieza [...] o princípio fundamental da subjetividade burguesa, sem a qual Auschwitz não teria sido possível” (ADORNO, *Dialética Negativa*).

A metáfora da frieza tornou-se lugar comum na cultura contemporânea. “Nela se expressa exemplarmente o mal-estar pelo estado moral da sociedade burguesa” (GRUSCHKA, 2014, p. 5). Aparece em diversos diagnósticos da sociedade moderna para caracterizar suas distorções morais. Apesar da variação no sentido da aplicação da metáfora da frieza, ela quase sempre expressa sentimentos subjetivos que se referem às estruturas objetivas da sociedade, apresentando a angústia, provavelmente, como elemento comum ante o recrudescimento da indiferença dos homens e da sociedade. Um mundo cujas relações são cada vez mais impessoais, os sentimentos não determinam as formas de sociabilidade e cada um faz do outro um objeto de seu interesse parece não mais valer a pena ser vivido. Quem, nessas circunstâncias, depara-se com sua impotência, “se torna totalmente apático e indiferente perde [endo] o seu semblante humano” (GRUSCHKA, 2014, p. 6). Nesse sentido, a frieza é um processo de desumanização. Impotência, angústia, apatia, indiferença, resignação e adaptação são expressões de uma vida falsa, de uma vida destituída de sentido, que não vale a pena ser vivida. A razão instrumental não consegue conceber uma organização sensata do mundo.

Em consequência, os homens suspeitam e temem que, em uma sociedade que se tornou hermeticamente fria, somente aqueles que se resignam com a frieza ou que com ela governam, possuem o direito de viver. Esse ‘ou isso ou aquilo’ consiste na percepção do fim da ideia de um mundo no qual vale a pena viver. Esse foi o impulso crítico central nos escritos de Horkheimer e Adorno. O autor recorre a eles quando faz da frieza burguesa a ideia central de suas pesquisas (GRUSCHKA, 2014, p.6).

De acordo com Gruschka, ainda que muitos literatos, teóricos e pensadores sociais tenham se ocupado do tema da frieza, apenas nos textos da teoria crítica da sociedade é possível encontrar “uma interligação sistemática entre o diagnóstico empírico do tempo, teoria da sociedade e filosofia moral diante do plano de fundo da frieza” (GRUSCHKA, 2014,

p. 40). Segundo o autor, “Desde o início, o mal-estar moral na ordem burguesa foi um motivo essencial para a teoria crítica da sociedade”, sobretudo para Horkheimer e Adorno que refletiram sistematicamente sobre a vida danificada (GRUSCHKA, 2014, p. 40), comprovando o potencial das forças produtivas em garantir uma vida boa para todos, mas que, contrariamente, continuam o fazendo apenas para um grupo de privilegiados. Para eles, está na frieza burguesa a responsabilidade pela conformidade a essa situação (GRUSCHKA, 2014, p.41). Gruschka defende, portanto, que a frieza burguesa constitui o *tópos* moral-filosófico central nos escritos de Horkheimer e Adorno, buscando em seu pensamento os elementos fundamentais para o desenvolvimento de uma ‘teoria da frieza’.

### **1.1.1. Razão instrumental, racionalidade da autoconservação e lei do equivalente: os fundamentos conceituais para uma teoria da frieza**

Podemos encontrar as raízes teóricas do pensamento de Horkheimer e Adorno sobre a frieza burguesa em três vertentes do pensamento ocidental sobre a civilização moderna, a partir de três conceitos fundamentais: a razão instrumental, na perspectiva sociológica de Max Weber; a racionalidade da autoconservação, que emerge na psicologia de Sigmund Freud; e a lei da equivalência, no pensamento de Karl Marx. Em *Dialética do Esclarecimento* esses três conceitos são associados em sua estrutura íntima a um mesmo princípio que fundamenta a sociedade burguesa.

Para Weber (1998), a razão instrumental emerge associada ao processo de “desencantamento do mundo”, em decorrência do desenvolvimento do processo de racionalização da vida moderna, em todas as suas dimensões. Assim diz o autor: “O destino de nosso tempo, que se caracteriza pela racionalização, pela intelectualização e, sobretudo, pelo ‘desencantamento do mundo’ levou os homens a banirem da vida pública os valores supremos e mais sublimes” (WEBER, 1998, p. 51). Em outra passagem, afirma:

A intelectualização e racionalização crescentes não equivalem [necessariamente] a um conhecimento geral crescente acerca das condições em que vivemos. Significam, antes, que sabemos ou acreditamos que, a qualquer instante, *poderíamos, bastando que o quiséssemos*, provar que não existe, em princípio, nenhum poder misterioso e imprevisível que interfira com o curso de nossa vida; em uma palavra, que podemos *dominar* tudo, por meio da previsão. Equivale isso a despojar de magia o mundo (WEBER, 1998, p. 30, grifo do autor).

O desencantamento do mundo, portanto, está relacionado ao descrédito dos valores supremos e sublimes, aos valores superiores que orientavam os homens em suas ações até então, dando espaço para o avanço da razão instrumental que, na sociedade moderna, passa a conduzir a marcha do “progresso”, a partir da dominação da natureza e, por extensão, da do próprio homem. Ao mesmo tempo, a razão instrumental se torna o modo de conduta dominante na sociedade moderna, como ação racional com relação a fins. Nesse sentido, trata-se do

[...] tipo de uma racionalidade em que nos baseamos ao calcular a aplicação mais econômica dos meios para determinado fim. Eficiência máxima, a melhor relação custo-benefício, é sua medida de sucesso [...] A primazia da razão instrumental também é evidente no prestígio e na aura que envolve a tecnologia e nos faz acreditar que deveríamos buscar soluções tecnológicas mesmo quando se faz necessário algo muito diferente (TAYLOR, 2009, p. 15).

A razão instrumental constitui o núcleo da obra *Dialética do esclarecimento*, de Horkheimer e Adorno. Nela, os pensadores localizam a frieza na raiz da formação da subjetividade burguesa, no processo de dominação da natureza e do homem. “O despertar do sujeito tem por preço o reconhecimento do poder como o princípio de todas as relações”, destacam Horkheimer e Adorno (1985, p. 21). Nesse processo, o homem pretende tornar-se senhor pelo poder que o saber lhe confere no domínio da natureza. Não obstante, para dominá-la, o homem a reduz à sua própria racionalidade, subjugando, inclusive, sua própria natureza interna, como condição de formação de sua subjetividade. Está nesse processo a gênese da frieza burguesa.

Alguém somente consegue poder quando consegue submeter o que deve ser dominado à sua vontade, tornando-se indiferente em relação à resistência que parte do objeto. A racionalidade da ação é determinada por um bloqueio de todos os movimentos diretos que obstruem a aquisição do objeto do qual se quer dispor. Aí está uma condição para a formação da frieza (GRUSCHKA, 2014, p. 46).

Horkheimer e Adorno situam esse processo na conversão do mito em esclarecimento, quando a natureza, desencantada, torna-se mera objetividade.

O preço que os homens pagam pelo aumento de seu poder é a alienação daquilo sobre o que exercem o poder. O esclarecimento comporta-se com as coisas como o ditador se comporta com os homens. Este os conhece na medida em que pode fazê-las. É assim que seu *em-si torna para-ele*. Nessa metamorfose, a essência das coisas revela-se como sempre a mesma, como substrato da dominação (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 21, grifo dos autores).

Segundo os autores, “A natureza desqualificada torna-se matéria caótica para uma simples classificação, e eu todo-poderoso torna-se o mero ter, a identidade abstrata” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 23). Assim,

O preço da dominação não é meramente a alienação dos homens com relação aos objetos dominados; com a coisificação do espírito, as próprias relações dos homens foram enfeitiçadas, inclusive as relações de cada indivíduo consigo mesmo. Ele se reduz a um ponto nodal das reações e funções convencionais que se esperam dele como algo objetivo (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 35).

Nesse sentido, Gruschka adverte que “[...] a frieza deve ser compreendida como algo que acontece com e no ser humano, que ele não pode escolher” (GRUSCHKA, 2014, p. 96). Nos termos de Adorno, “[...] a frieza está eficientemente imposta ao ser humano como um feitiço. Ela é o preço para a sorte modesta da autopreservação, com ela ao mesmo tempo a sorte desejada é sabotada” (GRUSCHKA, 2014, p. 96). De acordo com os argumentos de Horkheimer e Adorno (1985, p. 39):

A humanidade teve de se submeter a terríveis provações até que formasse o seu eu, o caráter idêntico, determinado e viril do homem, e toda infância ainda é de certa forma uma repetição disso. O esforço para manter a coesão do ego marca-o em todas as suas fases, e a tentação de perdê-lo jamais deixou de acompanhar a determinação cega de conservá-lo.

Eles ilustram esse processo na trajetória do herói Ulisses, da *Odisseia* de Homero. Em diversas passagens o herói mutila sua sensibilidade humana para não sucumbir às seduções que poderiam conduzi-lo à dissolução do eu. O maior sacrifício de autoconservação, da frieza que lhe é imposta externa e internamente, ocorre quando ele tapa os seus ouvidos com cera, para não ouvir o canto das sereias, resistindo assim às potências da dissolução (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 39).

A frieza, portanto, decorre dessa adaptação forçada a que os homens são submetidos e se submetem como condição de autoconservação. Esse processo se intensifica na sociedade moderna, na medida em que a razão instrumental se converte, cada vez mais, em um processo de dominação social, por meio da técnica. No desenvolvimento da sociedade burguesa, a regressão do esclarecimento à ideologia encontra seu ápice “[...] na idolatria daquilo que existe e do poder pelo qual a técnica é controlada” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p.15). A “própria razão se tornou um mero adminículo da aparelhagem econômica que tudo engloba”. Quanto mais o processo de autoconservação é assegurado pela divisão burguesa do trabalho, mais ela força a autoalienação dos indivíduos que devem se formar no

corpo e na alma segundo a aparelhagem técnica. Em outras palavras, a razão se torna ideologia ao manter a todo custo a lógica da autoconservação, quando o progresso técnico já alcançou o patamar que permite sua superação. A razão se reduz, em última análise, “no caráter coercitivo da autoconservação” que, por sua vez, “[...] culmina sempre na escolha entre sobrevivência e morte” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 37). vi

Em Horkheimer e Adorno, o conceito de autoconservação tem suas raízes na teoria psicanalítica freudiana – outra vertente fundamental em seu pensamento. Em sua obra *O mal-estar na cultura*, Freud explica o doloroso processo de adaptação dos homens ao princípio de realidade da sociedade moderna, processo a que têm de submeter para sua sobrevivência, ao preço de uma parcela de sua liberdade e de um constante mal-estar.

Se a cultura impõe sacrifícios tão grandes não apenas à sexualidade, mas também à tendência agressiva do homem, entendemos melhor que se torna difícil para ele ser feliz no âmbito da cultura. As coisas eram de fato melhores para o homem primitivo, visto que ele não conhecia qualquer restrição a seus impulsos. Em compensação, a segurança de gozar essa felicidade por longo tempo era muito pequena. O homem aculturado trocou uma parcela de possibilidades de felicidade por uma parcela de segurança (FREUD, 2010, p.130).

Ao “optar” pela segurança, em vez da felicidade; pelo princípio de realidade, em vez do princípio do prazer, o homem age movido pela racionalidade da autoconservação, submetendo-se à pressão civilizatória, sob os auspícios da razão instrumental. Não obstante, a razão instrumental é a racionalidade visando à eficiência máxima, melhor custo-benefício e, em Adorno e Horkheimer, assume a própria lógica da equivalência do capital. De maneira que, na *Dialética do esclarecimento*, deparam-nos com a associação intrínseca e complexa entre razão instrumental, racionalidade da autoconservação e a lei do equivalente, ou seja, com as raízes de frieza como princípio fundamental da subjetividade burguesa.

No que se refere, porém, à lei da equivalência, ou lei da troca, remetemo-nos ao pensamento de Karl Marx, precisamente, à crítica marxiana sobre a sociedade burguesa. Desde os seus primeiros escritos, Marx examina a frieza dessa sociedade que, em seu desenvolvimento capitalista das forças produtivas, reduz todos os valores e qualidades humanas à lei do equivalente. Desse modo, esvazia a sua individualidade humana, transformando todas as forças vitais e criativas, especificamente humanas, em mera mercadoria barata a ser consumida pelo trabalho alienado, produzindo a alienação dos homens em relação ao produto de seu trabalho, em relação à sua própria atividade vital, em relação

aos outros homens e, enfim, em relação à própria natureza, seu corpo inorgânico, que se lhe apresenta como sendo hostil, algo a ser conquistado e dominado (MARX, 2006).

Marx trata dessas questões, a saber, o trabalho alienado, a lei do equivalente e o esvaziamento da individualidade humana, já em 1843, em seus *Manuscritos Econômico-filosóficos*. Nessa obra, Marx defende que o fundamento da alienação não se encontra no plano da consciência, mas na atividade humana prática: o trabalho. O trabalho é a atividade especificamente humana, por meio do qual o homem transforma a natureza e a si próprio, produz os bens materiais e espirituais para suprir suas necessidades vitais (de sobrevivência) e sociais (de sociabilidade e efetivação humana), permitindo-lhe desenvolver sua consciência individual e social. O trabalho é a atividade especificamente humana, atividade livre e consciente que somente o homem pode realizar. Somente ele pode planejar uma atividade e executá-la, criando, inclusive, instrumentos que o auxiliem neste propósito. Somente os homens podem produzir, além dos bens necessários para satisfazer suas necessidades vitais, aqueles voltados para suas necessidades sociais, criadas por eles mesmos e que os distinguem dos demais animais. Por isso, o trabalho é a atividade por meio da qual o homem se efetiva como homem (se humaniza) e se emancipa da esfera da necessidade imediata, da mera sobrevivência. Nesse sentido, o trabalho não é a atividade do indivíduo isolado, mas atividade social, no seio da qual os homens estabelecem relações sociais que lhes permitem o desenvolvimento de uma 'identidade' ou consciência individual.

De acordo com Marx, porém, no modo de produção capitalista, o trabalho se torna atividade alienada e, portanto, alienante, quer dizer, desumanizante, e não atividade emancipadora. “A realização do trabalho aparece na esfera da economia política como *desrealização* do trabalhador, a objetivação como *perda e servidão do objeto*, a apropriação como *alienação*” (MARX, 2006, p.112, grifo do autor). Ao produzir mercadorias, o homem, o trabalhador, produz a si próprio como mercadoria ao vender sua força de trabalho. Além de o produto de seu trabalho transformado em mercadoria não lhe pertencer, apresenta-se a ele como algo estranho, de modo que o seu próprio trabalho que não mais lhe pertence torna-se uma atividade que lhe é estranha. Dessa forma, o homem vai se tornando um estranho para si mesmo, na medida em que não se reconhece na atividade de seu trabalho e não se reconhece no produto de seu trabalho. Sua atividade, o trabalho, e o produto de sua atividade, a mercadoria, se lhe apresentam como algo externo, mesmo hostil, que não lhe permitem contemplar-se em um mundo social criado por ele mesmo. Em vez de permitir-lhe se afirmar

como homem, provoca a sua negação como tal, como ser livre e consciente. Ao estranhar a si mesmo, o homem passa a estranhar o seu próprio ser genérico (ser universal), que lhe permite se identificar como membro de uma espécie, a espécie humana, de forma que o seu semelhante, os outros indivíduos, se lhe apresentam também como um estranho, fechando, assim, o ciclo de estranhamento. Esse autoestranhamento e estranhamento do outro é o próprio processo de alienação. Ou seja, da alienação da consciência humana a partir da alienação de sua atividade produtiva, o trabalho. Dessa forma,

[...] o trabalho alienado, aliena a natureza do homem, aliena o homem de si mesmo, de seu papel ativo, de sua atividade fundamental; aliena do mesmo modo o homem a respeito da *espécie*, transforma a vida *genérica* em meio da vida individual. Primeiramente aliena a vida genérica e a vida individual; depois, muda essa última na sua abstração em objetivo da primeira, portanto, na sua forma abstrata e alienada. Certamente, o trabalho, a *atividade vital*, a vida *produtiva* aparece agora para o homem como único meio que satisfaz uma necessidade, a de manter uma existência física. [...] A vida revela-se simplesmente como *meio de vida* (MARX, 2006, p.116, grifo do autor).

Como percebemos, Marx ressalta três aspectos da alienação:

(1) – o homem (como trabalhador) se relaciona com o produto de seu trabalho, como algo alheio a ele, que o domina e lhe é adverso, e relaciona-se da mesma forma com os objetos naturais do mundo externo, ocorrendo um estranhamento do mundo social e da própria natureza;

(2) – o homem percebe a sua atividade como estranha a si próprio. Também a sua vida pessoal, bem como a sua energia física e espiritual são sentidas como se não lhe pertencessem: o homem se torna alienado em relação a si mesmo;

3) – a vida genérica ou produtiva do ser humano, que é sua atividade vital e consciente, e que o distingue dos demais animais, deixa de ser livre e passa a ser unicamente meio de sobrevivência. Como diz Marx, o trabalhador “fica reduzido de homem a uma atividade abstrata e a um estômago”.

Por não possuir os meios de produção, o trabalhador é compelido a vender sua atividade vital, sua força de trabalho, que se torna para ele apenas o meio de sobrevivência. “O trabalhador nem considera o trabalho como *parte* de sua vida, para ele é, antes, um sacrifício de sua vida. [...] o que ele produz para si próprio é [somente] o *salário*” (MARX, 2006, p.114). As atividades que ele realiza não são a manifestação de sua própria vida. Pelo contrário, as suas horas de trabalho não lhe têm sentido algum. “Para ele, a vida começa

quando terminam essas atividades, à mesa de sua casa, no banco do bar, na cama” (MARX, 2006, p.114). Dessa forma, a alienação pode ser compreendida como uma inversão da natureza humana, pois o homem só se sente homem quando realiza suas atividades animais – comer, beber, procriar – e se sente como um animal – irracional – quando realiza sua atividade especificamente humana: o trabalho (MARX, 2006, p. 114).

Não obstante, nesse modo de produção, o trabalhador precisa ser livre. A liberdade individual – formal – é um dos fatores necessários para tornar possível o trabalho alienado, ou seja, para que o homem, o trabalhador, possa vender a sua atividade vital, sua força de trabalho. Para isso, é preciso ainda que ele seja separado dos meios de produção, ou seja, da propriedade privada.

Primeiro, o trabalhador tem que ser uma pessoa livre, que disponha a seu arbítrio de sua força de trabalho como de sua própria mercadoria; segundo, não deve ter outra mercadoria para vender. Por assim dizer, tem que estar livre de todo, por completo desprovido das coisas necessárias para a realização de sua capacidade de trabalho (MARX, 2006, p.116).

O trabalhador precisa ser livre para vender sua força de trabalho, e somente para isso. Afastado dos meios de produção, não pode produzir por conta própria. Resta-lhe, como diz Marx, “a liberdade para escolher entre vender a sua força de trabalho ou passar fome”. Sua desvalorização e impotência se agravam ainda mais em decorrência da divisão do trabalho. Nesse processo, a tarefa individual do trabalhador, torna-se para ele um ato abstrato e sem relação com o produto de seu trabalho. Ou seja, o trabalhador não tem uma perspectiva da totalidade do processo produtivo em que está inserindo. Ao ficar restrito a uma única tarefa, não consegue conceber a relação de sua atividade com o produto final que lhe torna alheio, alienado. Desse modo, quanto mais o trabalhador produz mercadorias, menor é o seu poder diante das mercadorias que ele próprio produziu. Com a massa de objetos produzidos cresce o reino dos seres alheios aos quais o homem está submetido, e cada novo produto é uma nova potência do recíproco engano e da recíproca exploração.

Por meio de sua atividade vital – o seu trabalho –, o homem cria o mundo das coisas e toda a riqueza material da sociedade; e esta riqueza torna um poder social que lhe é alheio, que não lhe pertence, e que se volta contra ele próprio, e o subjuga. Por isso, diz Marx, o trabalhador fica mais pobre [e mais fraco] na medida em que produz mais riqueza, quer dizer, mais poder para a classe dominante, para o capitalista que enriquece com o seu trabalho. Ele aliena o poder de seu trabalho pela produção da mercadoria. Quanto mais o

trabalhador produz mercadoria, mais ele tem de trabalhar – de forma alienada – para obtê-la, comprá-la. Por isso, Marx diz: “com o *mundo das coisas* se valoriza na proporção inversa em que se desvaloriza o *mundo dos homens*” (MARX, 2006, p.111, grifo do autor). Essa realidade, porém, não é percebida como tal. Essa alienação que ocorre no processo produtivo é ocultada na forma de mercadoria, no produto acabado: é o que Marx chama de o fetiche da mercadoria.

Fetiche quer dizer feitiço. Marx atribui tal caráter à mercadoria, uma vez que ela, como produto pronto e acabado, apresenta-se ao consumidor, escondendo todas as relações sociais necessárias para a sua produção, assim como as condições de trabalho em que ela foi produzida. Dito de outra forma, quando vemos uma mercadoria, não percebemos que estamos diante do produto de uma relação humana e social; é como se estivéssemos simplesmente diante de um objeto, uma coisa que trocamos por outra coisa, ou seja, o dinheiro. O dinheiro também é uma mercadoria, assim como a força de trabalho e o seu produto são mercadorias. Logo, é como se todas as relações sociais fossem meramente trocas de mercadorias; como se fossem os próprios objetos, como mercadorias, que travassem relações entre si, de forma independente das relações humanas envolvidas no processo de sua produção. Assim, o mundo social torna-se uma relação entre coisas; não entre homens. Os homens, por sua vez, tornam-se meros veículos por meio dos quais as coisas vivem. O trabalho morto tem domina sobre o trabalho vivo.

É justamente por encobrir as relações sociais, humanas, envolvidas na produção e troca das mercadorias, que essa inversão, a alienação, se sustenta. O fetiche da mercadoria é a alienação, no plano da consciência, que encobre a alienação real que ocorre no trabalho. Assim, por exemplo, quando compramos um tênis *Nike* no Brasil, por um preço promocional, não sabemos, ou não queremos saber, que esse preço só foi possível pelo fato de essa multinacional norte-americana ter se instalado na China, onde pôde explorar a mão de obra barata do trabalhador chinês. Na medida em que a relação se resume a uma troca de mercadorias, ou seja, produtos por dinheiro, nós desconhecemos as relações humanas envolvidas. O fetiche da mercadoria encobre, inclusive, a mais-valia do capitalista: processo pelo qual ele expropria a atividade do trabalhador e assim se enriquece.

Dessa maneira, Marx trata da desumanização do homem – reduzido a uma atividade abstrata e a um estômago –, do seu esvaziamento e do embrutecimento dos sentidos, de sua desvalorização em relações ao mundo das coisas, no modo de produção fundado no

trabalho alienado. Marx analisa, portanto, a frieza característica da subjetividade burguesa, decorrente desses processos que repousam sobre a divisão social do trabalho, como atividade produtiva, e a primazia da lei de troca, como um sistema que permeia todas as relações sociais. “O conceito da *divisão do trabalho* e da *permuta* é da maior importância, porque elas constituem a expressão *sensível, alienada* da atividade e das capacidades humanas como atividade e capacidades *próprias de uma espécie*” (MARX, 2006, p.165, grifo do autor).

De acordo com Marx, a divisão do trabalho e a troca que levaram os economistas a se vangloriarem do caráter social de sua ciência exprime, contraditoriamente, o estabelecimento da sociedade por meio de interesses antissociais e mesquinhos. Ao contrário do que diz Adam Smith, “O motivo daqueles que se empenham na troca não é a *humanidade*, mas o *egoísmo*. A diversidade dos talentos humanos constitui mais o efeito do que a causa da divisão do trabalho, ou seja, da troca” (MARX, 2006, p.165, grifo do autor). Marx retoma essa questão e a aprofunda nos seus esboços de *O Capital*, os *Grundrisse*, mostrando que tudo se converte em valor de troca. Marx ridiculariza o pressuposto dos economistas de que, ao buscar os seus próprios interesses privados, o indivíduo acaba servindo ao interesse geral.

Dessa frase abstrata poderia ser deduzido, ao contrário, que cada obstaculiza reciprocamente a afirmação do interesse do outro, e que desta *bellum omniium contra omnes*, em lugar de uma afirmação universal, resulta antes uma negação universal. A moral da história reside, ao contrário, no fato de que o próprio interesse privado já é um interesse socialmente determinado, e que só pode ser alcançado dentro das condições postas pela sociedade e com os meios por ela proporcionados.

[...]

A dependência recíproca e multilateral dos indivíduos mutuamente indiferentes forma sua conexão social. Essa conexão social é expressa no valor de troca, e somente nele a atividade própria ou o produto de cada indivíduo devém uma atividade ou produto para si [...] De outro lado, o poder que cada indivíduo exerce sobre a atividade dos outros ou sobre as riquezas sociais existe nele como proprietário de valores de troca, de dinheiro. Seu poder social, assim como o seu nexa com a sociedade, o indivíduo traz consigo no bolso. A atividade, qualquer que seja sua forma de manifestação individual, e o produto da atividade, qualquer que seja sua qualidade particular, é o valor de troca, [...] em que toda individualidade, peculiaridade é negada, apagada. [...] (MARX, 2011, p.105).

De acordo com Marx, uma vez que as relações sociais são mediadas pelo valor de troca, todos os indivíduos se tornam “reciprocamente indiferentes”: “suas diferenças individuais não lhes interessam; são indiferentes a todas as suas outras particularidades individuais” (MARX, 2011, p.185). Na medida em que a permutabilidade perpassa “todos os

produtos atividades e relações”, então “o desenvolvimento do valor de troca [...] torna-se idêntico à *venalidade e à corrupção universais*. A *prostituição generalizada* aparece como uma fase necessária do caráter social dos talentos, das capacidades, das habilidades e das atividades pessoais” (MARX, 2011, p.110, grifo do autor).

Nos *Manuscritos*, Marx já afirmara que “Os únicos motivos que colocam em movimento a economia política são a *avareza* e a *guerra entre os avarentos, a competição*” (MARX, 2006, p.111, grifo do autor).

Cada homem especula sobre a maneira como criar no outro uma nova necessidade para o forçar a um novo sacrifício, o colocar em uma nova dependência, para o atrair a um nova espécie de prazer e, dessa forma, à destruição. Cada qual procura impor sobre os outros um poder estranho, de modo a encontrar assim, a satisfação da própria necessidade egoísta. [...] A necessidade do dinheiro constitui, assim, a verdadeira necessidade criada pelo moderno sistema econômico e é a única necessidade que ele produz (MARX, 2006, p.149).

O dinheiro se torna a expressão da lei do equivalente, a própria expressão do poder social, que subsume o homem e todas as suas relações sociais, como a mediação inescapável entre os homens e a sociedade. Na sociedade fundada na lei do equivalente, “Aquilo que eu sou e posso não é, pois, de modo algum determinado pela minha própria individualidade” (MARX, 2006, p.168). O dinheiro é o meu próprio poder; aquilo que eu posso comprar é o que sou eu, o possuidor do dinheiro. “Posso ser um homem detestável, indigno, sem escrúpulos e estúpido, mas o dinheiro é objeto de honra, por conseguinte, também o seu possuidor. O dinheiro é o bem supremo, e deste modo também o seu possuidor é bom” (MARX, 2006, p. 169).

O dinheiro “é o *alcoviteiro* entre a necessidade e o objeto, entre a vida do homem e os meios de subsistência; mas o que direciona a *minha vida direciona* da mesma forma para mim a existência dos outros homens” (MARX, 2006, p.167, grifo do autor). De acordo com Marx, o dinheiro torna-se o vínculo do homem à vida humana e à sociedade, “o laço de todos os laços”. Não seria, portanto, o dinheiro também o meio universal de separação? Pelo seu poder social de perverter e subverter todas as qualidades humanas, ele torna-se um

[...] poder *disruptivo* em relação ao indivíduo e aos laços sociais, que pretendem ser *entidades* subsistentes. Muda a felicidade em infelicidade, o amor em ódio, a virtude em vício, o vício em virtude, o servo em senhor, o senhor em servo, a estupidez em inteligência, e esta em estupidez (MARX, 2006, p.170, grifo do autor).

Por fim, o dinheiro subsume os sentimentos humanos, suas paixões e aspirações que “não são simples característica antropológicas no sentido estrito, mas verdadeiras afirmações *ontológicas* do ser” (MARX, 2006, p.166, grifo do autor).

O dinheiro, não obstante, é apenas a expressão da lei do equivalente, o princípio fundamental de funcionamento da sociedade burguesa. A ela se deve a inversão, a perversão e a destruição dos valores, subsumidos pelo mercado. À lei do equivalente deve-se, sobretudo, a frieza burguesa. Ao examinar o *Manifesto do Partido Comunista*, escrito por Marx, em 1848, em parceria com Engels, o crítico estadunidense Marshall Berman observa que a destruição dos valores sagrados e todos os impulsos anárquicos que a geração posterior a Marx batizaria como *niilismo*, que Nietzsche e seus adeptos atribuíram aos dramas metafísicos como a morte de Deus, “são localizados por Marx na atividade cotidiana e aparentemente banal da economia de mercado. Marx revela os burgueses modernos como consumados niilistas numa escala muito mais vasta do que a que os intelectuais modernos conseguem conceber” (BERMAN, 2001, p.132).

Como Berman (2001) ressalta, a questão do niilismo emerge em Marx e Engels a partir de outra perspectiva, pois, no decurso da dominação burguesa, todos os valores são subsumidos pelo valor de troca. A burguesia destruiu as relações feudais, patriarcais e idílicas, dilacerando sem qualquer piedade os laços tradicionais que mantinham as pessoas amarradas aos seus “superiores naturais”, e reduzindo as relações entre os indivíduos “ao interesse nu e cru do pagamento impessoal e insensível em dinheiro”, afogando-as todas, “na água fria do cálculo egoísta”, dissolvendo “a dignidade pessoal no valor de troca” e substituindo as liberdades pelas quais os homens lutaram, por uma liberdade sem princípios, ou seja, o livre-comércio (MARX; ENGELS, 2008, p.12)

Nessa passagem, podemos perceber o poder que o mercado exerce sobre a vida dos homens modernos, provocando uma reviravolta dos valores e servindo de critério para definir questões metafísicas “como o que tem mérito, o que é honrado, e até o que é real” (BERMAN, 2001, p. 146). As velhas estruturas de valor são subsumidas pela sociedade burguesa e incorporadas ao mercado, sendo os próprios valores reduzidos a mercadorias.

Assim, toda modalidade de conduta humana imaginável se torna moralmente admissível no momento em que se torna moralmente possível, no momento em que se torna ‘valiosa’; qualquer coisa vale se é lucrativa. Essa é a síntese do niilismo moderno. Dostoiévski, Nietzsche e seus sucessores do século XX atribuirão tal situação à ciência, ao racionalismo, à morte de Deus. Já Marx

diria que a causa disso é muito mais concreta e mundana: é algo que está embutido nas operações e banais da ordem econômica burguesa – uma ordem que iguala nosso valor ao nosso preço de mercado, e que nos força a crescer elevando o nosso preço o máximo que pudermos (BERMAN, 2001, p.147).

Em sua *Dialética do Esclarecimento*, Horkheimer e Adorno empreendem uma rigorosa e aprofundada reflexão histórica e dialética, demonstrando a associação íntima da lei do equivalente com a razão instrumental e a racionalidade da autoconservação, como um mesmo processo, um mesmo princípio de formação da sociedade burguesa: o equivalente, a identidade de todas as coisas, a totalidade como aniquilação do não-idêntico.

A sociedade burguesa está dominada pelo equivalente. Ela torna o heterogêneo comparável, reduzindo-o a grandezas abstratas. Para o esclarecimento, aquilo que não se reduz a números e, por fim, ao uno, passa a ser ilusão: o positivismo moderno remete-o para a literatura. [...] A lógica formal era a grande escola da unificação. Ela oferecia aos esclarecedores o esquema de calculabilidade do mundo (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.20).

### 1.1.2. A frieza burguesa nos escritos de Adorno e Horkheimer

Em seu ensaio *Egoísmo e movimento de liberdade*, Horkheimer menciona a frieza como uma categoria antropologia da sociedade burguesa. Segundo o autor:

A sociedade burguesa não se baseia em cooperação consciente para a existência e felicidade de seus membros. Sua lei para vida é outra. Cada indivíduo acha que trabalha para si próprio, que deve se preocupar com o seu próprio sustento. Não existe nenhum plano que estabelece como a necessidade geral deve ser satisfeita. [...] Já destes fatos resulta a indiferença como categoria antropológica (HORKHEIMER apud GRUSCHKA, 2014, p.43).

Sobre esta questão, Gruschka (2014, p. 57) afirma que “A indiferença dos indivíduos isolados para com os outros procura justificar-se moralmente com a preocupação dos indivíduos consigo mesmos. [...] Em relação a isso, a realidade expressa essa ironia, já que a vantagem de um implica a desvantagem do outro”. Também para Adorno a frieza constitui

[...] um traço básico da antropologia e, portanto, da constituição humana como ela realmente é em nossa sociedade [...] Em sua configuração atual – e provavelmente há milênios – a sociedade não repousa na atração [...], mas na perseguição dos interesses próprios frente aos interesses dos demais. Isto se

sedimentou do modo mais profundo no caráter das pessoas (ADORNO, 1995, p. 133).

De acordo com Gruschka (2014), o mesmo sentido encontra-se em alguns aforismos na *Minima moralia*. Em seus exemplos, “Adorno não observa apenas as formas externas de contato, mas mostra como, cada vez mais intensamente, o tratamento nas relações interpessoais é determinado pela frieza” (GRUSCHKA, 2014, p. 58). Nesses aforismos, “a indiferença no sentido moral significa frieza de um para com outro”, e que não pode ser negada na prática social, enquanto persistirem suas condições na esfera econômica (GRUSCHKA, 2014, p. 43).

Vinte anos após *Minima moralia*, Adorno escreve a sua obra principal, a *Dialética negativa*, na qual encontramos inúmeras indicações para mais significados de frieza burguesa. No terceiro modelo da parte III, *Meditações sobre a metafísica*, em seu primeiro aforismo intitulado *Depois de Auschwitz*, Adorno questiona se é possível viver depois do horror de Auschwitz com os seguintes termos: “Sua sobrevivência necessita já daquela frieza que é o princípio fundamental da subjetividade burguesa e sem a qual Auschwitz não teria sido possível: culpa drástica daquele que foi poupado” (ADORNO, 2009, p. 300). A experiência dos campos de concentração confirma o filosofema da pura identidade com a morte, a completa aniquilação do não idêntico.

O temor estava vinculado ao *principium individuationis* da autoconservação, que, em sintonia com sua consequência, elimina-se. O que os sádicos diziam às suas vítimas nos campos de concentração, ‘Amanhã você vai sair como fumaça por essa chaminé e se mover em espirais em direção ao céu’, designa a indiferença da vida de todo indivíduo, uma indiferença para a qual se dirige a história: já em sua liberdade formal, o indivíduo é tão cambiável e substituível quanto sob o pontapé dos exterminadores. No entanto, na medida em que o indivíduo, no mundo cuja lei é a vantagem individual universal, não possui outra coisa senão esse próprio ser que se tornou indiferente, a realização da tendência já há muito familiar é ao mesmo tempo o que há de mais terrível; não há nada que conduza para fora daí, assim como não há mais nada que conduza para fora das cercas de arame farpado eletrificadas dos campos de concentração (ADORNO, 2009, p. 300).

Adorno trata dessa mesma questão em sua conferência *Educação após Auschwitz*. De acordo com ele, o que torna tão perturbador e desesperançoso atuar contrariamente a isso “é que essa tendência de desenvolvimento encontra-se vinculada ao conjunto da civilização”, de maneira que “combatê-lo significa o mesmo que ser contra o espírito do mundo” (ADORNO, 1995, p. 133). A frieza é “um traço básico da antropologia e, portanto, da constituição humana como ela é em nossa sociedade; se as pessoas não fossem profundamente

indiferentes em relação ao que acontece a todas as outras [...] então Auschwitz não teria sido possível, as pessoas não o teriam aceitado” (ADORNO, 1995, p. 133).

De acordo com Pucci (2014, p. XVIII), “Nas duas citações, a formação da subjetividade das pessoas na sociedade capitalista é de tal maneira influenciada pela frieza, pela indiferença de um para com o outro, que a consequência dessa (de)formação é a barbárie”.

A indiferença de um para com o outro, que para Adorno é o princípio fundamental da subjetividade burguesa, faz parte da constituição das relações de produção, tanto nas manifestações cotidianas dos indivíduos (‘o homem lobo do próprio homem’) como nas articulações agressivas dos grupos, das classes, dos povos, dos coletivos, de maneira geral (‘ele não faz parte da gangue’). [...] E essa frieza, que brota com exuberância do desenvolvimento das forças produtivas e das relações de produção delas derivadas, se fortalece ainda mais no interior das sociedades graças à eficiente contribuição do senso comum, da indústria cultural, mas também da escola, da igreja, dos sindicatos, das políticas, que ajudam a construir, ‘sem violência’, progressivamente, intensivamente, no dia a dia, em cada um de nós, a busca do interesse próprio de cada em contraposição aos interesses do outro. [...] [Também] A escola burguesa, pela própria concepção e história, [e a despeito de seu ideal de formação], alimenta a frieza burguesa dos discentes e dos docentes, e é preciso adaptar-se a essa realidade para poder sobreviver no interior da instituição. (PUCCI, 2014, p. XVIII-XIX).

Como dissera Adorno, há milênios a sociedade se desenvolveu na persecução dos próprios interesses, em detrimento dos interesses dos outros, e o que hoje constitui a massa solitária, não passa de “um enturmar-se de pessoas frias que não suportam a própria frieza, mas nada podem fazer para alterá-la” (ADORNO, 1995, p.134). Essa frieza, como uma incapacidade de identificação, uma deficiência na capacidade de amar, que afeta a todos sem exceção, “foi sem dúvida a condição psicológica mais importante para tornar possível algo como Auschwitz em meio a pessoas mais ou menos civilizadas e inofensivas” (ADORNO, 1995, p.134).

Essa frieza, que tornou Auschwitz possível, decorre de uma lei geral do existente, da busca do interesse prático, de perceber antes de tudo a própria vantagem. “O silêncio sob o terror era apenas uma consequência [dessa lei]. A frieza da mônada social, do concorrente isolado, constituía, enquanto indiferença frente ao destino do outro, o pressuposto para que apenas alguns raros se mobilizassem” (ADORNO, 1995, p.134).

### 1.1.3. Zygmunt Bauman: a produção social da indiferença

O “silêncio sob o terror”, a “frieza da mônada social”, “a indiferença frente ao destino do outro”, a “indiferença embrutecida e amedrontada” e a não mobilização diante dos horrores do nazismo são questões sobre as quais se debruçaram historiadores, filósofos e sociólogos, entre eles Hannah Arendt e Zygmunt Bauman. A análise de Bauman, em *Modernidade e Holocausto*, recai sobre como a conduta dos “espectadores indiferentes” estava não somente de acordo com os padrões de conduta das instituições autorreferentes em que estavam inseridos, como todas essas instituições seguiam um mesmo padrão de organização burocrática típica da racionalização da sociedade moderna. “O Holocausto não só, misteriosamente, evitou o choque com as normas e instituições sociais da modernidade, mas foram essas normas e instituições que o tornaram factível. Sem a civilização moderna e suas conquistas mais fundamentais, não teria havido Holocausto” (BAUMAN, 1998, p.111). O que é mais perturbador, de acordo com Bauman, é a espantosa habilidade da civilização moderna “em coexistir pacífica e harmonicamente com o assassinato em massa”, de uma maneira tão íntima que se pode dizer que há, inclusive, uma “afinidade eletiva” entre a civilização moderna e o Holocausto (BAUMAN, 1998, 135). Para ele, “O genocídio ocorre como parte integrante do processo pelo qual é implantado o grandioso projeto. *O projeto lhe dá sua legitimação; a burocracia estatal, o seu veículo; e o imobilismo da sociedade, o ‘sinal verde’*” (BAUMAN, 1998, p. 139, grifo do autor).

Bauman trata das seguintes questões: o projeto político, fundamentado em um antissemitismo radical, em meio às transformações sociopolíticas da sociedade moderna, como a centralização do Estado e sua concentração de poder, ainda favorecido por um “estado de emergência”; a burocracia estatal, que permitiu ao governo controlar e levar a cabo todas as coisas; e “a não interferência, a aceitação passiva dessas coisas pela população em geral” (BAUMAN, 1998, p.118-119). Porém, para ele, provavelmente, o mais crucial desses fatores constituintes do Holocausto refere-se a “[...] **os padrões tipicamente moderno, tecnológico-burocráticos de ação e a mentalidade que eles geram, institucionalizam, mantêm e reproduzem**” (BAUMAN, 1998, p.119, negrito nosso).

A tese defendida por Bauman é a de que o Holocausto dá testemunho do avanço da civilização moderna, e não de uma recaída ou um desvio em seu processo civilizador. O Holocausto não foi uma antítese da sociedade moderna e de tudo que ela representa, embora

possa ter revelado a sua face reversa, oculta. Foi o poderio industrial e o conhecimento tecnológico que tornaram possível cumprir com êxito uma operação de magnitude sem precedentes como a Solução Final (BAUMAN, 1998, p.28).

[Auschwitz] foi também uma extensão mundana do moderno sistema fabril. Em vez de produzir bens, a matéria-prima eram os seres humanos e o produto final, a morte, com tantas unidades por dia cuidadosamente registradas nos mapas de produção do administrador. As chaminés, que são o próprio símbolo do moderno sistema fabril, despejavam uma fumaça acre de carne humana sendo queimada. A malha ferroviária da Europa moderna, com sua brilhante organização, passou a transportar uma nova matéria-prima para as fábricas. E da mesma maneira que se faziam com outros tipos de carga. Nas câmaras de gás as vítimas inalavam gases letais desprendidos por bolas de ar prússico, produzidas pela avançada indústria química da Alemanha. Engenheiros projetaram os crematórios; administradores de empresa projetaram o sistema burocrático, que funcionavam como um capricho e eficiência que nações mais atrasadas invejariam. Mesmo o próprio plano global era um reflexo do espírito científico desvirtuado. O que testemunhamos não foi nada menos que um esquema de engenharia social em massa [...] (FEINGOLD apud BAUMAN, 1998, p. 26-27).

Dessa maneira, conclui Bauman, a máquina de destruição era estruturalmente equivalente à sociedade alemã organizada. A verdade é que praticamente todos os elementos operacionais do Holocausto estavam de acordo com o funcionamento da sociedade; pelo menos do ponto de vista da racionalização e da burocratização do processo. “Como todas as outras atividades receptivas à racionalização burocrática, ela se encaixa bem na sóbria definição da administração moderna dada por Weber”, caracterizada pela precisão, rapidez, clareza, eficiência, subordinação hierárquica (BAUMAN, 1998, p. 33). Pode-se dizer, nesse sentido, que o Holocausto lançou luz sobre a racionalidade burocrática, sendo ele próprio “*um produto da cultura burocrática*” (BAUMAN, 1998, p. 34, grifo do autor).

Dito isso, a preocupação do sociólogo judeu volta-se para desvelar como a Solução Final pode ser perpetrada por pessoas comuns, como qualquer um de nós. A mensagem mais perturbadora do Holocausto é ter revelado, sobretudo, aquilo que Hannah Arendt denominou, de forma emblemática, como a “banalidade do mal”. Embora Bauman não adote esse conceito controverso, sua concepção é semelhante. De acordo com ele, o Holocausto fez-nos repensar a ‘natureza’ do mal, invertendo todas as explicações estabelecidas dos feitos maléficis, fazendo-nos voltar, sobretudo, para a sua produção social (em contraposição à concepção de um desvio social).

De repente ficou claro que o mais terríveis dos males de que se tinha memória não resultou de uma ruptura da ordem. Não foi obra de uma turba ruidosa e descontrolada, mas de homens uniformizados, obedientes e

disciplinados, cumpridores de normas e meticolosos no espírito e na letra de suas instruções. Bem cedo se soube que esses homens, sempre que estavam a paisana, não era de modo algum maus. Portavam-se de forma bem parecida a todos nós. Tinham esposas que amavam, filhos que papericava, amigos que ajudavam e consolavam no infortúnio (BAUMAN, 1998, p. 178).

Nesse sentido, “a notícia mais assustadora trazida pelo Holocausto” e pelo que soubemos acerca dos seus executores não se refere à probabilidade<sup>5</sup> de que pudéssemos ser também suas vítimas, mas que poderíamos tê-lo perpetrado<sup>6</sup> nas mesmas circunstâncias, submetidos aos mesmos processos sociais (BAUMAN, 1998, p.179). Bauman examina esses processos de perto, em suas implicações, a saber: a desumanização da vítima, a sua invisibilidade moral e a exclusão da avaliação moral da conduta humana. São processos objetivos de distanciamento social e indiferença moral, em que os critérios técnicos desumanizam o objeto da conduta e substituem a responsabilidade moral do agente. “A luta em torno das questões morais nunca têm lugar, pois os aspectos morais das ações não são imediatamente óbvios ou sua descoberta e discussão são deliberadamente evitadas. Em outras palavras, o caráter moral da ação é invisível ou propositadamente encoberto” (BAUMAN, 1998, p. 44).

De acordo com Bauman (1998, p.122, **negrito nosso**), “O uso da violência torna-se mais eficiente e menos dispendioso quando **os meios são submetidos a critérios instrumentais e racionais e, assim, dissociados da avaliação moral dos fins**”. A dissociação resulta, quase sempre, de dois processos concomitantes, centrais no modelo burocrático de ação. “O primeiro é a *meticulosa divisão funcional do trabalho*; [...] o segundo é a *substituição da responsabilidade moral pela técnica*” (BAUMAN, 1998, p. 122, grifo do autor, **negrito nosso**). No primeiro caso ocorre, a partir de uma organização burocrática complexa, a remoção do efeito das ações para além do alcance dos limites morais; o ‘agente’ é separado tanto das fontes conscientes quanto dos efeitos últimos da ação por uma cadeia complexa de mediadores, nas quais esses raramente enfrentam o momento da escolha e das consequências de seus atos. “Mesmo o conhecimento abstrato, uma mera noção, do resultado final é redundante e sem dúvida irrelevante para o êxito de sua parte no processo” (BAUMAN, 1998, p.124). O segundo processo decorre do primeiro.

Uma vez isolados de suas longínquas consequências, a maior parte dos atos funcionalmente especializados ou passa facilmente no teste moral ou é moralmente indiferente. Quando desembaraçados das questões morais, o ato

---

<sup>5</sup> Termo usado pelo autor.

<sup>6</sup> Ainda podemos!

pode ser julgado em termos racionais inequívocos. O que importa então é saber se o ato foi executado de acordo com o melhor conhecimento tecnológico disponível e se o resultado alcançou a melhor relação custo-benefício. Os critérios são claros e fáceis de operar (BAUMAN, 1998, p.125).

Para colocar claramente: “*o resultado é a irrelevância dos padrões morais para o sucesso técnico da operação burocrática*” (BAUMAN, 1998, p.126, grifo do autor). Ou então a moralidade da ação é convertida em ou substituída por um determinado tipo de honra, bem conforme o que Weber havia designado por “*ética do servidor público*”.

Uma vez distanciados, graças à complexa diferenciação funcional dentro da burocracia, dos resultados últimos da operação para a qual contribuem, suas preocupações morais podem concentrar-se inteiramente na boa execução da tarefa à sua frente. A moralidade resume-se ao comando para ser um bom, eficiente e diligente especialista e trabalhador (BAUMAN, 1998, p.126).

O processo de desumanização está inextricavelmente associado a essa tendência racionalizante da burocracia moderna, uma vez que os objetos de sua ação podem ser quantificados, e seres humanos podem ser tratados como ‘peças’ ou ‘cargas’ e assim por diante.

Uma vez efetivamente desumanizados e, portanto, cancelados como sujeitos potenciais de demandas morais, os objetos humanos da execução de tarefas burocráticas são vistos com indiferença ética, que logo vira desaprovação e censura quando sua resistência ou falta de cooperação torna mais lento o fluxo macio da rotina burocrática (BAUMAN, 1998, p.128).

Os objetos desumanizados não podem ter nenhum demanda, ou qualquer reivindicação de subjetividade. E sua rebeldia acaba por reforçar a autoestima e os laços de camaradagem entre os funcionários. “Estes se veem então como companheiros numa luta difícil, que pede coragem, autossacrifício e dedicação desinteressada à causa” (BAUMAN, 1998, p.128), como se estivessem a resolver, em cooperação, um problema técnico. Nesse processo, “a desumanização dos objetos e a autoavaliação moral positiva reforçam-se mutuamente. Os funcionários podem servir com lealdade a qualquer meta e manter sua consciência moral intacta” (BAUMAN, 1998, p.128).

Em todos esses processos, há uma tendência de “supressão social da responsabilidade moral”, pelo “distanciamento social” (quer seja físico, psicológico ou funcional), que resultam em desumanização e indiferença ética. Quanto maior a distância social provocada pelos processos de racionalização da ação, maior a disposição para a desumanização e crueldade em relação ao objeto dessas ações. “*Quanto mais racional a*

*organização da ação, mais fácil se torna produzir o sofrimento – e ficar em paz consigo mesmo”* (BAUMAN, 1998, p.183, grifo do autor). A ‘Solução Final’ – o completo extermínio físico dos judeus – não teria sido possível sem o seu gradual distanciamento social, passando pelo seu isolamento físico, pela sua invisibilidade moral e pela sua desumanização, sendo transformados em abstrações estereotipadas e depreciativas, até se tornarem cargas e peças a serem extirpadas em uma linha de produção fabril.

Nesse sentido, Bauman propõe que umas das lições mais importantes do Holocausto consistem em revelar a necessidade de “expandir o modelo teórico do processo civilizador, de forma a incluir sua tendência a degradar, censurar e deslegitimar as motivações éticas da ação social”. Ele argumenta que:

*Precisamos avaliar a evidência de que o processo civilizador é, entre outras coisas, um processo de despojar a avaliação moral do uso e exibição da violência e emancipar os anseios da racionalidade da interferência de normas éticas e inibições morais. Como a promoção da racionalidade à exclusão de critérios alternativos de ação, e em particular a tendência a subordinar o uso da violência a cálculos racionais, foi de há muito reconhecida como uma característica da civilização moderna, fenômenos como o Holocausto devem ser reconhecidos como resultados legítimos da tendência civilizadora e seu potencial constante* (BAUMAN, 1998, p.48, grifo do autor).

Outra importante advertência advinda do Holocausto refere-se à falência das salvaguardas modernas. “Quando chegou a hora do assassinato em massa, as vítimas se viram sozinhas. Não apenas se haviam iludido com uma sociedade aparentemente pacífica e humana, legalista e ordeira – seu senso de segurança seria um fator poderosíssimo de sua ruína” (BAUMAN, 1998, p.111). “*No período que levou à Solução Final, as salvaguardas mais confiáveis foram colocadas à prova. Todas falharam, cada uma delas, e todas ao mesmo tempo*” (BAUMAN, 1998, p.132, grifo do autor).

Bauman analisa a incapacidade das ‘salvaguardas modernas’ que, segundo se acreditava, asseguravam a confiança na sociedade civilizada contra a indiferença, a violência e a barbárie, em cumprir suas promessas. Demonstra como essas salvaguardas não foram capazes de tornar as pessoas civilizadas, solidárias e eticamente responsáveis. Tampouco, de se contrapor ao horror extremo, que passavam diante dos olhos – antes, “viraram os olhos” para o outro lado, seguindo com seus padrões de conduta estabelecidos, seu funcionamento normal e, não raro, até avançando em eficiência. É precisamente esse funcionamento autorreferente das salvaguardas, com seus padrões de conduta submetidos a critérios

instrumentais e racionais e, assim, dissociados da avaliação moral dos fins, que preocupam Bauman. Ainda que ele faça referência aos indivíduos, como o seus agentes, sem deixar de, de algum modo, responsabilizá-los como homens, dotados de uma consciência – o que não é o mesmo que culpá-los.<sup>7</sup> O que está em questão, nesses casos, é o agente enquanto expressão ou concretização de um determinado padrão em uma organização, no caso, de uma organização funcional e burocrática. A esse respeito, aliás, o sociólogo judeu ressalta a relevância dos mecanismos de racionalização moderna, os mesmos apontados por Weber.

Lida de novo, com o benefício da percepção tardia, a explicação de Weber sobre as condições e o mecanismo de racionalização revela essas importantes conexões, no entanto até aqui subestimadas. Vemos mais claramente que as condições de gestão do negócio – como a notória separação entre a família e o trabalho ou entre renda privada e erário público – funcionam ao mesmo tempo como fatores poderosos em isolar do intercâmbio com processos governados por outras normas (por definição, irracionais) a ação social orientada para o fim e assim torná-la imune ao impacto coercivo dos postulados de assistência recíproca, solidariedade, respeito mútuo etc. que se apoiam nas práticas das organizações não empresariais. Esse feito geral da tendência racionalizadora foi codificado e institucionalizado, sem qualquer surpresa, na burocracia moderna. Submetido à mesma releitura, revela o silenciamento da moralidade como sua maior preocupação; como, de fato, a condição fundamental do seu sucesso como instrumento de coordenação racional da ação. E também revela sua capacidade de gerar a solução tipo Holocausto enquanto persegue, de forma impecavelmente racional, sua atividade diária de resolução de problemas (BAUMAN, 1998, p. 49).

Do ponto de vista de seu funcionamento, baseado meramente na razão instrumental, as salvaguardas alcançaram sucesso: não apenas não se abalaram ante o recrudescimento do nazismo, como, em muitos casos, avançaram em seus resultados, sendo favorecido por esse. De acordo com Bauman, o desenvolvimento científico nunca avançou tanto na Alemanha, atuando em conformidade com o projeto nazista de uma sociedade ariana. Por outro lado, essas instituições fracassaram em assegurar a humanidade, por varrer no processo de seu desenvolvimento, o horizonte da moralidade. Nesse sentido é que se dirige a crítica de Bauman a essas organizações que não cumpriram o seu papel de salvaguardar a humanidade, antes atuaram em mera conformidade com a razão instrumental, erradicando de seu funcionamento o horizonte moral da conduta, considerado um elemento irracional,

---

<sup>7</sup> A culpa é atribuída ao indivíduo concreto, à pessoa, em decorrência de uma infração cometida por ele próprio. A responsabilidade é atribuída ao indivíduo abstrato, como *agente* de determinadas operações ou instituições, de grupos ou mesmo de uma sociedade, de maneira coletiva ou genérica. Quando a responsabilidade é atribuída ao agente, não importa quem ele é, o que está em questão é um determinado tipo de conduta.

estranho, portanto, um empecilho. Ao mesmo tempo, seu pleno funcionamento dependia da permanência da moralidade na esfera privada, onde os agentes podiam atuar dentro de outro padrão de conduta, humano, moral – e assim, ficarem em paz consigo mesmos. Para dizer claramente, os homens podiam cometer atrocidades dentro de um padrão de conduta racional, em que atuavam como agentes racionais, e em casa, conduzirem-se de acordo com a *consciência*, de maneira solidária e afetuosa, sendo bons maridos, bons pais, boas pessoas.<sup>8</sup>

Esse mecanismo de racionalização, com a separação entre a esfera do trabalho e a esfera privada, tal como formulado por Weber, não passou despercebido por Horkheimer. Em sua análise sobre a dialética da frieza, ele menciona essa dissociação entre os preceitos morais e os padrões de conduta como imperativos de funcionalidade dos sujeitos que lhes permitem atuar com a frieza que seus negócios exigem e serem pessoas afetuosas em suas casas, de modo que essa atitude calorosa na esfera privada permite a reprodução da frieza na esfera social.<sup>9</sup>

Por sua vez, Bauman volta-se para o processo civilizador que, a despeito de suas promessas morais (de combater a barbárie), produz os próprios mecanismos de indiferença moral que tornam a barbárie possível, em uma dimensão até então inimaginável. O processo civilizador, funcionando conforme os processos modernos de racionalização burocrática – conforme a razão instrumental –, varre de seu funcionamento a avaliação moral dos fins que lhe permitiriam desenvolver outros padrões de conduta social. Sua crítica se volta, sobretudo, às próprias instituições que se inserem e expressam essa racionalidade, salvaguardando um processo civilizador ambíguo que contém em si a possibilidade da barbárie extrema, quando nelas se depositam a confiança de salvaguardar a ‘humanidade’. Essas salvaguardas, ao atuarem conforme a razão instrumental autorizam e legitimam aos seus agentes, a cumplicidade com a barbárie e, portanto, fracassando em salvaguardar a humanidade.

---

<sup>8</sup> Como é sabido, Adolf Eichman foi encarregado de conduzir a Solução Final, uma tarefa de magnitude sem precedentes, que ele cumpriu com êxito, como burocrata competente e irrepreensível que era. Na vida privada era marido amoroso e um pai dedicado. De acordo com ele, não havia cometido nenhuma ilegalidade, nenhum crime pelo qual pudesse ser culpado pela lei. Não obstante, é emblemática sua declaração: “Posso ser culpado perante Deus, mas não perante a lei”.

<sup>9</sup> “Em nenhum fenômeno a relação entre a brutalidade prática e a moral idealista aparece mais expressivamente do que na vizinhança da mais delicada consideração, bondade inofensiva e dureza cínica, de modo que não é próprio apenas do indivíduo que adquire poder, mas também dos personagens ideais e de fantasia desta era. Os possuidores de imensas fortunas e os políticos, cujos negócios requerem uma falta de consideração terrível, têm o costume de serem camaradas sensíveis e comoventes em casa. O papel das crianças é conhecido. O trabalho diário mais cruel é emoldurado pela amizade e pelo sorriso para com a criança” (HORKHEIMER apud GRUSHKA, 2014, p. 44).

Talvez o fracasso mais espetacular tenha sido o da ciência – como corpo de ideias e como rede de instituições de estudo e ensino. Veio à luz o potencial mortífero dos princípios e conquistas mais reverenciados da ciência moderna. A emancipação da razão face às emoções, da racionalidade ante as pressões normativas, da eficiência em relação à ética era o lema da ciência desde os primórdios. Uma vez concretizado, porém, esse lema fez da ciência e das formidáveis aplicações que ela gerava dóceis instrumentos nas mãos de um poder inescrupuloso. O papel sombrio e ignóbil que a ciência desempenhou na continuidade do Holocausto foi direto e indireto.

Indiretamente (embora de forma central à sua função social geral) a ciência abriu caminho ao genocídio pelo solapamento da autoridade e o questionamento da força aglutinadora de todo o pensamento normativo, particularmente o da religião e da ética. [...] Na medida em que a religião e a ética não podiam racionalmente legitimar as exigências que faziam de comportamento humano, foram condenadas e viram sua autoridade negada. Como os valores e as normas foram proclamados imanente e irremediavelmente subjetivos, a instrumentalidade ficou sendo o único campo em que a busca da excelência era factível. A ciência queria se ver livre da valoração e tinha orgulho disso. Por pressão institucional e ridicularização, ela silenciou os pregadores da moralidade. No processo, tornou-se moralmente cega e muda. (BAUMAN, 1998, p. 133).

Ao Repudiar qualquer avaliação moral que pudesse restringir seu desenvolvimento autônomo, acabou cooperando com entusiasmo

[...] no desenvolvimento dos métodos mais eficientes e rápidos de esterilização em massa; concebendo a escravidão nos campos de concentração como uma oportunidade única e maravilhosa para conduzir pesquisas médicas com vistas ao avanço do conhecimento e – claro – da humanidade (BAUMAN, 1998, p.133).

De acordo com Bauman, a despeito da busca de recompensas monetárias, os cientistas são movidos por uma curiosidade desinteressada, aliás, são esmagados por eles, em busca de novas descobertas, em busca do conhecimento e da verdade. Não obstante, essa curiosidade insaciável demanda por recursos financeiros cada vez elevados, laboratórios cada vez mais dispendiosos, folhas de pagamento cada vez maiores. O que os cientistas mais ambicionam são as condições para ir aonde sua sede de conhecimento os leva. “Um governo que estende sua mão solícita e oferece exatamente isto pode contar com a gratidão e cooperação dos cientistas. [...] Estariam prontos, por exemplo, a tolerar o súbito desaparecimento de alguns colegas com o formato do nariz ou o perfil biográfico errado” (BAUMAN, 1998, p.134).

Nesse sentido é que se dá a passagem de uma cooperação indireta, dada pela ‘mera’ indiferença para uma cooperação direta. Bauman faz menção, inclusive, a uma recente pesquisa de Robert Proctor, por meio da qual o autor demonstra que a comunidade científica não apenas foi forçada a servir aos propósitos nazistas como ela própria tomou muitas

iniciativas políticas, sendo que “a própria política racial foi iniciada e dirigida por renomados cientistas com impecáveis credenciais acadêmicas” (BAUMAN, 1998, p.134). Por isso, não suaviza em sua crítica.

Com prazer, os cientistas alemães pegaram o trem puxado pela locomotiva nazista rumo a um bravo, novo e purificado mundo de dominação germânica. Os projetos de pesquisa tornavam-se mais ambiciosos a cada dia e os institutos de pesquisa pululavam mais e mais de gente e recursos. Fora isso, pouca coisa importava (BAUMAN, 1998, p.134).<sup>10</sup>

O que mais importava às elites científicas alemãs e, em geral, aos intelectuais “era a preservação de sua ‘integridade acadêmica’, como porta-vozes da Razão. E essa tarefa não incluía (de fato excluía em caso de conflito) a preocupação do significado ético de sua atividade” (BAUMAN, 1998, p.153). O pensador estadunidense Franklin H. Littell chama a atenção para o fato de que quanto menos surpreendentes mais preocupantes se tornam esse silêncio e essa cooperação.

A crise de credibilidade da universidade moderna vem do fato de que os campos da morte não foram construídos nem seu esquema operacional imaginado por iletrados, por selvagens ignorantes e sem educação. Os centros de extermínio foram produto, como seus inventores, daquele que durante gerações foi um dos melhores sistemas universitários do mundo [...] Nossos bacharéis trabalham, sem maiores conflitos íntimos pelo Chile social-democrata ou pelo Chile fascista [...] **Isso resume, embora severamente, o papel histórico dos técnicos formados, aqueles que foram ‘educados’ na arte da indiferença moral, ética e religiosa da universidade moderna** (LITTEL apud BAUMAN, 1998, p.152, negrito nosso).

Como se percebe, a ‘indiferença’ moral, ou a frieza, como princípio fundamental da subjetividade moderna, decorre, em grande parte, do próprio avanço da racionalidade instrumental no seio das próprias instituições de (pseudo)formação, como parte do desencantamento do mundo e do repúdio à moralidade em sua racionalidade burocrática, como elemento considerado irracional (mesmo ridicularizado). Uma ciência pura que, por sua própria pureza, acaba servindo à tendência dominante e, portanto, à “moral dos vencedores”, para usar um termo de Nietzsche, cujo nome vem bem a calhar nesse contexto: se podemos fazer, então devemos fazer, não importa a quem doer. Uma ciência totalmente desencantada, puramente racional, porém, irracionalmente desumana. A consequência de uma ciência que,

---

<sup>10</sup> De acordo com Robert Proctor (apud BAUMAN, 1998, p.134-135), “muitas das fundações sociais e intelectuais [para os programas raciais] foram lançadas muito antes da ascensão de Hitler ao poder” e a área de ciências biomédicas “desempenhou um papel ativo, até de liderança, no lançamento, administração e execução dos programas raciais nazistas”. Conforme Proctor, esses biomédicos nada tinham de lunáticos e fanáticos, pois tiveram 147 publicações durante a Alemanha nazista.

condescendente consigo mesma, repudiando qualquer avaliação moral, torna-SE obscura à humanidade. Aqui, lembramos a crítica que Adorno faz à razão que não é severa consigo mesma e que se torna, portanto, um novo mito (se é que podemos mencionar Adorno em meio a esse nosso arroubo de moralidade). “Na melhor das hipóteses, o culto da racionalidade, institucionalizado como ciência moderna, revelou-se impotente para impedir o Estado de partir para o crime organizado; na pior, revelou-se instrumental na produção da transformação”, diz Bauman (1998, p.135). O autor acrescenta:

No seu silêncio, os acadêmicos alemães tiveram muitos companheiros. Bem notoriamente juntaram-se a eles as igrejas – todas elas. O silêncio diante da desumanidade organizada foi o único ponto a unir as igrejas, normalmente em total desacordo. Nenhuma delas tentou reclamar a autoridade ridicularizada. Nenhuma das igrejas admitiu sua responsabilidade por fatos perpetrados num país que proclamavam como seu território, nem o fizeram seus encarregados pastorais (BAUMAN, 1998, p.135).

De uma maneira geral, todo o processo civilizatório de repulsa cultural à violência como salvaguarda contra a coerção organizada se mostrou frágil, revelando, inclusive, uma espantosa habilidade em coexistir passivamente com os campos de extermínio. “O demorado processo civilizador fracassou em erguer uma única barreira segura contra o genocídio” (BAUMAN, 1998, p.135).

Entre os espectadores, a repulsa civilizada da desumanidade não se mostrou forte o bastante para encorajar uma resistência ativa a ela. A maioria dos espectadores reagiu como as normas civilizadas aconselham e nos levam a reagir diante de coisas bárbaras e repugnantes: viraram os olhos para o outro lado. Os poucos que se levantaram contra a crueldade não tinham normas ou sanções sociais para apoiá-los e tranquilizá-los. Eram solitários, que para justificar a sua luta contra o mal só podiam citar um de seus ilustres antepassados: “Não posso agir de outro modo” (BAUMAN, 1998, p.134).

“Para colocar as coisas claramente, há razões para a gente se preocupar, porque sabemos agora que *vivemos num tipo de sociedade que tornou possível o Holocausto e que não teve nada que pudesse evitá-lo*. Só por essas razões já seria necessário estudar as lições do Holocausto” (BAUMAN, 1998, p.111, grifo do autor). A verdade é que os aspectos de nossa civilização que tornaram o Holocausto possível ainda fazem parte de nossa vida; não foram eliminados, portanto, a possibilidade do Holocausto paira entre nós. apesar de muitos a desdenharem. Tal complacência, porém, pode acabar fazendo-os recalitrar contra os aguilhões. Bauman destaca que até 1941 o Holocausto não podia ser imaginado; e mesmo

quando começou, “as pessoas se recusa[va]m a acreditar nos fatos gritantes diante de seus olhos”<sup>11</sup>. Quando as pessoas, enfim, se convenceram, já era tarde demais.

A Alemanha executou a Solução Final do seu “problema judeu” como um exercício escolar de raciocínio instrumental. Logo a humanidade dava de ombros, quando já não podiam evitar olhar o que se passara, quando as fotografias tiradas pelos próprios assassinos começaram a circular e quando os desgraçados sobreviventes regressaram à luz do dia [muitos judeus foram vendidos como escravos para as empresas, onde trabalhavam no meio urbano, à vista de todos os alemães]. Mas no final não fez diferença. **A mesma lógica, a mesma velha aplicação fria e impiedosa da razão calculista, dizimou pelo menos tanta gente nos vinte anos seguintes quanto o número de vítimas dos técnicos do Reich de mil anos. Não aprendemos nada. A civilização corre tanto perigo hoje quanto naquela época** (WEIZENBAUM apud BAUMAN, p.140, negrito nosso).

De acordo com Bauman, não apenas a racionalidade instrumental e as redes humanas desenvolvidas para servi-la continuam destituídas de moral, como avançaram com o impacto social da informática, o que sugere que a capacidade de ação genocida foi aumentada. Dessa forma, hoje, a esperança em poder contar com as salvaguardas civilizadas contra a desumanidade parecer ter se reduzido. Como afirma Bauman:

Hoje, mais que em qualquer outra época, os meios tecnológicos disponíveis minam suas próprias aplicações e subordinam a avaliação destas a seu próprio critério de eficiência e eficácia. Ademais, a autoridade da avaliação política e moral da ação [...] se torna irrelevante. Dificilmente a ação precisa de qualquer justificativa além do reconhecimento de que a tecnologia disponível a viabilizou (BAUMAN, 1998, p.141).

A importância – e o perigo – da indiferença moral tornaram-se particularmente agudos na nossa moderna sociedade industrial racionalizada, tecnologicamente eficiente, porque em tal sociedade a ação humana pode ser efetivada à distância e a uma distância sempre crescente com o progresso da ciência, da tecnologia e da burocracia. *Em tal sociedade, os efeitos da ação humana alcançam muito além do ‘ponto de desaparecimento’ da visibilidade moral.* A capacidade visual do impulso moral, limitada como é pelo princípio de proximidade, permanece constante, enquanto cresce rapidamente a distância em que a ação humana podem ser afetadas por tal ação (BAUMAN, 1998, p. 222, grifo do autor).

Com os avanços tecnológicos, “[...] a distância psicológica cresce sem parar e num ritmo sem precedentes” (BAUMAN, 1998, p.141), aumentando, assim, a possibilidade de que algo como o Holocausto se repita. A indiferença moral – a frieza burguesa, “a profunda indiferença das pessoas em relação ao que acontece com todas as outras” sem a qual

---

<sup>11</sup> Provavelmente, é isso o que, atualmente, está acontecendo em relação ao que está se passando na Síria, e sobretudo com a ascensão da extrema direita nas principais nações desenvolvidas, como sua onda de xenofobia, racismos entre outras formas de intolerância.

Auschwitz não teria sido possível (ADORNO, 1995, p.134) – promovida pelo distanciamento físico ou psíquico entre as pessoas, por sua recíproca invisibilidade moral, em decorrência da racionalidade instrumental da sociedade moderna, tem se agravado nos dias atuais, com o impacto das novas tecnologias nas relações sociais e na comunicação humana.

A rede mundial de computadores e as redes sociais, a despeito de seu imenso potencial em conectar as pessoas, têm cada vez mais as distanciado. Os amigos *online*, como se presente, próximo ou facilmente acessível, tornam-se meros ‘pontos verdes’ no écran do celular ou computador, destituídos de maior relevância, de sua substância – uma familiaridade vazia que, não raro, faz dissipar a saudade de um encontro pessoal ou faz torná-lo sem sentido. Cotidianamente, a comunicação se torna impessoal; ao mesmo tempo que nos comunicamos com todos, não nos comunicamos com ninguém. Quando é ‘pessoal’, ou seja, dirigido a alguma pessoa específica, ocorre de denegrir o outro, ausente fisicamente e, por isso, mais facilmente atacado. Assim, pelas redes sociais, intensifica-se a indiferença, quando não o ódio entre as pessoas. Estas, por sua vez, cada vez mais reduzidas a estereótipos, desumanizadas, expressando-se por intermédio de uma linguagem cada vez mais esvaziada, expressam a própria regressão do pensamento.

Podemos dizer que as relações sociais e a comunicação entre os homens passam por um processo de mutação, em decorrência do desenvolvimento tecnológico – o desenvolvimento das forças produtivas da sociedade –, que estabelecem novos padrões de conduta, distanciando as pessoas entre si, reduzindo-as a abstrações<sup>12</sup>. Enfim, queremos enfatizar o fato de que se trata de processos de despersonalização, de desumanização do outro, de indiferença moral. Fatores que tornam possível que tragédias humanas ocorram “sob nossos olhos” sem que haja qualquer interferência na nossa vida, no nosso cotidiano e no funcionamento da sociedade. São processos de produção social da indiferença, da frieza, análogos aos que tornaram possível Auschwitz, podendo, portanto, possibilitar sua repetição em um cenário que, se não formos as vítimas, podemos ser seus perpetradores, quer seja entusiasmados, quer seja apáticos, cada qual desempenhando seu papel na racionalidade instrumental da autoconservação; ou, na “melhor” das hipóteses, dentro dessa mesma racionalidade, seguirmos nossa vida, desviando nosso olhar das vítimas ou comportando-nos como espectadores indiferentes, tal como estamos fazendo em relação à maior crise humanitária do pós-guerra.

---

<sup>12</sup> Sim! Umas se interessam pelo que as outras fazem, mas sem proximidade.

## 2. O NOVO MAL-ESTAR NA SOCIEDADE MODERNA

“O mundo hipermoderno está desorientado, inseguro, desestabilizado, não ocasionalmente, mas no cotidiano, de maneira estrutural e cômica – e isso é novo” (LIPOVETSKY; SERROY).

O mal-estar nas sociedades contemporâneas gravita em torno da insegurança existencial, condição humana (social, psicológica, existencial) associada à vulnerabilidade social e à desorientação cultural, à precariedade da vida material e à vacuidade da existência, à impotência social e ao sentimento de insignificância, ao esvaziamento dos vínculos sociais e à desestabilização da constituição psíquica. Associada, ainda, ao descaso social e ao descuido humano, à invisibilidade social e à indiferença moral que permeiam todas as relações sociais e caracterizam a vida lesada, precária, desorientada. Como condição psicológica e existencial, o novo mal-estar na sociedade moderna reside no recrudescimento do desamparo, sintomático de uma crise civilizacional e cultural que afeta todas as instituições sociais, inclusive a escola onde o fracasso se manifesta de maneira dramática.

O desamparo, como conceito advindo da psicanálise, “remete a uma fragilidade, a uma falta de abrigo, a estar desprotegido” (SELIGMANN-SILVA, 2010, p. 25). Remete à impotência, à insegurança e à incerteza, ou seja, à insegurança existencial que acomete o ser pela sua incapacidade de dominar as circunstâncias de sua vida, pela sua inadequação e vulnerabilidade social, pela névoa que envolve o seu futuro (BAUMAN; DONSKIS, 2014, p. 118). Nesse sentido, o desamparo também está associado ao mal-estar provocado pelo estranhamento, pelo alheamento ou pelo deslocamento do ser em seu meio circundante (SELIGMANN-SILVA, 2010, p.25).

De acordo com Freud (2010, p. 50), o desamparo humano é um prolongamento do desamparo infantil, associado à angústia originária que se inscreve no inconsciente do recém-nascido, e que é conservado de modo duradouro durante toda a vida adulta, pelo medo das forças superiores do destino (da natureza e da sociedade). Assim, o desamparo não somente é anterior à civilização, como é seu pressuposto e determinante. O princípio de toda sociedade humana, nesse sentido, remete à fuga ao desamparo, à busca de superação do medo, do sofrimento. No entanto, nenhuma sociedade conseguiu atingir o seu objetivo de maneira satisfatória, pois, como Freud formulara a questão, o princípio da civilização humana (entenda-se, sociedade moderna) fundamenta um dilema quase insolúvel, que contrapõe

liberdade e segurança, sendo que a felicidade humana não é possível sem uma delas. A sociedade moderna, em sua formação, optou pela segurança em contraposição ao desamparo, mas a renúncia de uma parte considerável de sua liberdade acabou resultando em um mal-estar generalizado, marcado por distúrbios psicológicos. A sociedade *hipermoderna*, porém, em busca da felicidade, trocou o seu quinhão de segurança por liberdade, deparando-se, atualmente, com o desamparo sintomático de sua insegurança existencial que, de acordo com Bauman, está associado à vida precária e à indiferença moral, ambas inerentes ao modo de operar do capitalismo contemporâneo.

Nesse capítulo, pretendemos aprofundar essas questões, buscando compreender o mal-estar na sociedade *hipermoderna*. Primeiramente, será tratado em sua dimensão subjetiva, remetendo-nos aos seus sintomas psicológicos e existenciais decorrentes da vida social. Será examinada a questão do desamparo humano associando-o, sobretudo, à desorientação cultural e à indiferença moral. Em seguida, nossa reflexão se volta aos condicionamentos sociais, examinando os polos estruturantes da desestabilização dos indivíduos contemporâneos que os conduz a essa situação.

## 2.1. A DIALÉTICA DO MAL-ESTAR NA MODERNIDADE

Freud explica o desamparo como uma condição existencial humana que, de algum modo, não pode ser superada completamente. Ele tem sua origem na condição do recém-nascido, em sua total dependência do adulto que cria nele o desejo do Outro e a necessidade de ser amado, que o acompanhará por toda a sua vida. É esse amor que desvia os seres de sua autoabsorção narcísica levando-os a se reunirem em grupos maiores, desde a família à sociedade, sendo, assim, tanto o fundamento da cultura, como o seu motor, que dá coesão à sociedade.

Esse amor que fundou a família permanece ativo na cultura, tanto em seu cunho original, em que não prescinde da satisfação sexual imediata, quanto em sua modificação como ternura de meta inibida. Em ambas as formas ele prossegue sua função de ligar um maior número de seres humanos entre si, e de uma maneira mais forte do que o interesse da comunidade de trabalho é capaz de fazê-lo (FREUD, 2010, p.109).

Assim, Freud designa por amor tanto o impulso sexual, o amor plenamente sensual, cujas necessidades genitais levam à fundação da família, como a sua modificação em

amor de meta inibida, a ternura, que se manifesta nas relações entre pais e filhos, entre irmãos e entre amigos. Se o impulso sexual conduz a ligações intensas, essas são restritivas e somente perduram pelo pouco tempo necessário para a satisfação do desejo. Por isso, evidencia-se a relevância social de sua inibição e modificação. Somente o amor de meta inibida permite constituir relacionamentos duradouros, que escapam à exclusividade, como as amizades (FREUD, 2010, p.109-110). O pai da psicanálise chega à conclusão, portanto, “que a cultura é um processo a serviço de *Eros*, que deseja reunir indivíduos humanos isolados, depois famílias, então tribos, povos e nações em uma grande unidade, a humanidade” (FREUD, 2010, p.141).

Satisfazer as necessidades de *Eros* está, portanto, entre os principais anseios dos seres humanos, em sua busca por superar o desamparo, alcançado proteção e segurança, em sua busca por alcançar o prazer, a felicidade. A felicidade, como ressalta Freud, é o que os homens revelam, pelo seu comportamento, ser a finalidade e o propósito de suas vidas, o que eles exigem da vida e o que nela querem alcançar: “eles aspiram à felicidade, querem se tornar felizes, e assim permanecer”. Essa aspiração, diz, “tem dois lados, uma meta positiva e uma negativa: por um lado, a ausência de dor e desprazer, por outro a vivência de situações intensas de prazer” (FREUD, 2010, p. 62). Embora, somente sua meta positiva corresponda ao sentido literal mais estrito de felicidade, essa surge somente da “súbita satisfação de necessidades represadas em alto grau e, segundo sua natureza, é possível apenas como fenômeno episódico”, sendo limitada pela nossa constituição, ao passo que “muito menores são os obstáculos para experimentar a infelicidade” (FREUD, 2010, p. 63).

Freud indica três fontes donde provém o sofrimento humano: “o poder superior da natureza, a fragilidade de nosso próprio corpo e a deficiência das disposições que regulam os relacionamentos dos seres humanos na família, no Estado e na Sociedade” (FREUD, 2010, p. 80). Quanto às duas primeiras, somos forçados a reconhecê-las e a nos resignar com sua inevitabilidade. Jamais dominaremos completamente a natureza que, “com suas forças superiores, implacáveis e destrutivas podem se abater sobre nós” (FREUD, 2010, p. 63). E nosso organismo, ele mesmo parte da natureza, “sempre será uma formação transitória, limitada em sua adaptação e operação” (FREUD, 2010, p. 80), motivo pelo qual “não pode prescindir da dor e do medo como sinais de alarme” (FREUD, 2010, p. 63). Do reconhecimento da inevitabilidade dessas fontes de sofrimento, porém, “não se deriva nenhum efeito paralisante; ao contrário, ele indica a direção de nossa atividade”, no sentido de mitigá-

lo (FREUD, 2010, p. 80). O mesmo não ocorre, porém, em relação ao sofrimento que advém do social, que tendemos a sentir de modo mais doloroso. De modo algum queremos admiti-lo: “não conseguimos entender por que as disposições que nós mesmos criamos não deveriam antes representar proteção e benefício para todos” (FREUD, 2010, p.81). Em outras palavras, inquieta-nos persistência do desamparo, do mal-estar, sobretudo nas disposições sociais que desenvolvemos para contê-lo. Ao refletir sobre como fomos malsucedidos justamente na proteção contra essa parcela de sofrimento, Freud suspeita de que, “por trás disso poderia haver uma porção da natureza invencível – nesse caso, nossa própria constituição psíquica” (FREUD, 2010, p. 81).

Sob a pressão dessas possibilidades de sofrimento, não espanta que os seres humanos costumem moderar suas reivindicações de felicidade, tal como o próprio princípio do prazer, sob a influência do mundo externo, se transformou no mais modesto princípio de realidade; não espanta que já se considerem felizes por terem escapado à infelicidade e resistido ao sofrimento, e que, de um modo geral, a tarefa de evitar o sofrimento desloque para segundo plano a de obter prazer (FREUD, 2010, p. 64).

De fato, “seja como for que se defina o conceito de cultura – é certo que pertence justamente a essa mesma cultura tudo aquilo com que tentamos nos proteger da ameaça oriunda das fontes de sofrimento” (FREUD, 2010, p. 81) <sup>13</sup>. Nesse sentido é que se desenvolvem na cultura diversos métodos para se evitar o sofrimento, conforme a fonte de desprazer predominante – dos procedimentos moderados aos extremos, dos unilaterais àqueles que combatem várias frentes ao mesmo tempo. Assim, a solidão voluntária é uma maneira de se proteger do sofrimento provocado pelas relações humanas (repressivas), buscando-se a felicidade da quietude e da serenidade, no afastamento e no recolhimento conforme as filosofias epicurista e estoica. Outro caminho que Freud considera melhor se dá na condição de membro da comunidade humana, submetendo a natureza à vontade humana, valendo-se da tecnociência para trabalhar com todos pela felicidade de todos (consoante o ideal iluminista). Freud também faz alusão aos métodos que procuram evitar o sofrimento influenciando o próprio organismo. Entre esses, o mais grosseiro consiste na intoxicação: a presença de substâncias estranhas no organismo proporciona sensações imediatas de prazer, além de

---

<sup>13</sup> Freud não faz, necessariamente, uma distinção na definição entre cultura e civilização (fato que divide os seus tradutores na escolha do título de sua obra *O mal-estar na civilização* – ou na *cultura*, conforme a tradução que temos). “Como se sabe, a cultura humana – me refiro a tudo aquilo em que a vida humana se elevou acima de suas condições animais e se distingue da vida dos bichos; e eu me recuso a separar cultura [*Kultur*] e civilização [*Zivilisation*] – mostra dois lado ao observador. Ela abrange, por um lado, todo o saber e toda a capacidade adquiridos pelo homem com o fim de dominar as forças da natureza e obter seus bens para a satisfação das necessidades humanas e, por outro, todas as instituições necessárias para regular as relações dos homens entre si e, em especial, a divisão dos bens acessíveis” (FREUD, 2010, p. 23-24).

alterar nossa vida perceptiva, tornando-nos incapazes de perceber as sensações de desprazer – Freud desconfiava, porém, que no próprio organismo haveria substâncias que provocavam efeitos semelhantes (FREUD, 2010, p.65-66)<sup>14</sup>. O êxito dos tóxicos na luta pela felicidade e no afastamento do sofrimento é tão apreciado que tanto os indivíduos quanto os povos lhes concederam um lugar fixo em sua economia libidinal [a sociedade moderna, civilizada, mais do que qualquer outra]. Sua capacidade de evasão da pressão da realidade, porém, tem um efeito nocivo: “são responsáveis pelo desperdício de grandes quantidades de energia que poderiam ter sido empregadas no melhoramento do destino humano” (FREUD, 2010, p. 67).

Freud acredita que os homens podem fazer mais pela sua felicidade à medida que transformam as suas condições de vida, construindo outro mundo em seu lugar, em que os aspectos mais insuportáveis sejam eliminados e substituídos por outros mais de acordo com os próprios desejos (FREUD, 2010, p.72); mais propícios à realização daquela aspiração original, de realização positiva da felicidade, “àquela orientação da vida que toma o amor como centro, que espera toda a satisfação do fato de amar e ser amado” (FREUD, 2010, p.74).<sup>15</sup> O que é mais natural do que persistirmos em buscar a felicidade precisamente onde ela se manifestou, primeiramente, com toda sua intensidade, ou seja, no amor sexual? E, no entanto, nisso se encerra o aparentemente insuperável dilema humano. Sim, “Freud explica”. De acordo com ele, “Jamais estamos tão desprotegidos contra o sofrimento do que quando amamos, jamais nos tornamos tão desamparadamente infelizes do que quando perdemos o objeto amado ou o seu amor” (FREUD, 2010, p. 74).

Porém, os seres humanos não são movidos apenas pela necessidade de amar e de ser amado. O outro não é apenas um objeto de amor, “mas também uma tentação para se satisfazer nele a agressão, explorar sua força de trabalho sem recompensá-lo, usá-lo sexualmente sem o consentimento, apropriar-se de seus bens, humilhá-lo, causar-lhe dor, torturá-lo e matá-lo” (FREUD, 2010, p. 124). Quem, indaga Freud, a partir de todas as experiências da vida e da história, terá coragem de contestar a máxima de que o “O homem é o lobo do homem”? Devido à existência dessa hostilidade primária dos homens entre si, a sociedade aculturada está constantemente ameaçada pela ruína, de maneira que a cultura

---

<sup>14</sup> A esse respeito, a suposição de Freud se comprovou, como, entre outras substâncias, as *endorfinas*, que liberadas pelo exercício físico e pelo *riso*, por exemplo, causam sensação de prazer, o que para Freud é felicidade.

<sup>15</sup> Destacamos essas reflexões de Freud, por acreditar que elas são caras à Teoria Crítica da Sociedade, mesmo como um princípio ético subjacente no pensamento de Adorno e, sobretudo, no de Marcuse, no que se refere à aspiração de uma sociedade emancipada, justa e feliz, isto é, a vida verdadeira, a vida boa.

precisa fazer tudo para impor limites aos impulsos agressivos dos homens (FREUD, 2010, p. 124-125). “Daí, portanto, o emprego de métodos que têm o propósito de estimular os homens a identificações e relacionamentos amorosos de meta inibida, daí a limitação da vida sexual e daí também o mandamento que ordena amar o próximo como a si mesmo (...)” (FREUD, 2010, p. 125).

No processo de aculturação do indivíduo, sua agressividade é reprimida e mandada de volta à origem, voltando-se contra o próprio eu, sendo assumida por uma parcela do eu que se opõe ao restante na condição de supereu e que, atuando como “consciência moral”, exerce sobre o eu a mesma agressão severa que ele gostaria de satisfazer a custa dos outros. Assim, o supereu, como sede de sua “consciência moral” do indivíduo passa a dominá-lo “através de uma instância em seu interior, do mesmo modo que uma tropa de ocupação na cidade conquistada” (FREUD, 2010, p.144).

Essa tensão entre o supereu severo e o eu submetido a ele se exprime como uma necessidade de punição, como “má consciência”. Como o eu é levado a assumir o mal como reprovável e, portanto, o sentimento de culpa? De acordo com Freud, “É fácil descobri-lo no seu desamparo e na sua dependência em relação aos outros, e a sua melhor designação é a de medo da perda do amor” (FREUD, 2010, p.146). O desamparo, o medo da perda do amor, leva o indivíduo, portanto, a evitar, reprovar e reprimir o seu impulso sexual e sua agressividade, provocando uma grande modificação psíquica, uma vez que “a autoridade [externa] é interiorizada por meio da instauração do supereu” (FREUD, 2010, p.147). Freud explica essa modificação psíquica, de forma clara e enfática.

Agora vemos a relação que existe entre a renúncia aos impulsos e a consciência de culpa. Originalmente, a renúncia aos impulsos é a consequência do medo da autoridade externa; renuncia-se a satisfações para não perder o amor dessa autoridade. Uma vez efetuada essa renúncia, está-se quite com a autoridade, por assim dizer, e não deveria haver nenhum sentimento de culpa. É diferente no caso do supereu [da interiorização da autoridade]. Aí a renúncia aos impulsos não basta, pois o desejo continua existindo e não é possível escondê-lo do supereu. Assim, apesar da renúncia efetuada, surge um sentimento de culpa, e essa é a grande desvantagem econômica da instauração do supereu, ou, como se pode dizer, da formação da consciência moral. A renúncia aos impulsos não possui nenhum efeito libertador, a abstenção virtuosa não é mais recompensada com a garantia do amor, e a infelicidade que ameaça de fora – a perda do amor e a punição por parte da autoridade externa – foi trocada por uma infelicidade interior permanente, a tensão do sentimento de culpa (FREUD, 2010, p.151-152).

Essa “infelicidade interior permanente” decorrente da “tensão do sentimento de culpa” e da persistência do desamparo, sem a recompensa prometida do amor, é o que o pai da psicanálise compreende como o descontentamento ou insatisfação – como o mal-estar na cultura. A civilização moderna se constrói sobre uma renúncia do instinto, impondo grandes sacrifícios à sexualidade e à agressividade do homem, de maneira que os prazeres da vida civilizada vêm num pacote fechado com os sofrimentos. “Dentro da estrutura de uma civilização que escolheu limitar a liberdade em nome da segurança, mais ordem significa mais mal-estar” (BAUMAN, 1998b, p.9). “Freud falou em termo de ‘compulsão’, ‘regulação’, ‘supressão’ ou ‘renúncia forçada’. Esses mal-estares que eram a marca registrada da modernidade resultaram do ‘excesso de ordem’ e sua inseparável companheira – a escassez de liberdade” (BAUMAN, 1998b, 9-10).

Para Freud, o grande desafio da cultura se concentra em torno da tarefa de encontrar um equilíbrio conveniente, capaz de proporcionar felicidade, entre a satisfação dos impulsos individuais e as reivindicações da vida em sociedade, sendo “um dos problemas cruciais da humanidade saber se esse equilíbrio é alcançável através de uma determinada conformação da cultura ou se tal conflito é irreconciliável” (FREUD, 2010, p. 99). “A hostilidade terminaria se desejos individuais e demandas sociais pudessem ser atendidos simultaneamente” (BAUMAN, 2014, p.120).

Em seu livro *Eros e Civilização*, Marcuse (1975) apostou na busca de equilíbrio entre a realização dos impulsos sensíveis e sensuais do homem e a sua vida em sociedade, entre o prazer e o trabalho. De acordo com ele, o mal-estar da sociedade se dava pelo “princípio de desempenho” que o capitalismo tardio impõe aos homens, provocando uma “mais-repressão”, ou seja, uma repressão maior do que a necessária para superar as necessidades materiais da sociedade. No estágio atual da sociedade, com o avanço das forças produtivas e com os processos de automação industrial, o homem poderia libertar-se de boa parte da labuta humana, na luta pela sobrevivência, e dedicar-se mais ao seu prazer. A sociedade não tomou, necessariamente, o rumo proposto por Marcuse, senão de uma maneira um pouco deformada.

A partir de meados do século XX, a sociedade moderna começa a dar uma guinada no que se refere aos seus valores e aspirações sociais, consoante às mudanças estruturais no modo de produção capitalista. A esse respeito, há praticamente um consenso sociológico que um dos vetores dessas transformações de grande vulto está associado a uma

nova fase na história do individualismo ocidental. De acordo com Lipovetsky (2005, p. XV), “Estamos vivendo uma segunda revolução individualista”. Em seu livro *A Era do Vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo*, o autor identifica um conjunto de mudanças que remetem ao mesmo problema geral: “o enfraquecimento da sociedade, dos costumes, do indivíduo contemporâneo da era do consumo de massa, a emergência de um modo de socialização e de individualização inédito”, numa ruptura com o que foi instituído na modernidade; trata-se de uma “mutação histórica” vinculada à emergência de “valores hedonistas, permissivos e psicológicos”. De acordo com ele,

O ideal moderno de subordinação do indivíduo a regras racionais coletivas foi pulverizado, o processo de personalização promoveu e encarnou maciçamente um valor fundamental: o da realização pessoal, do respeito à singularidade subjetiva, da personalidade incomparável, quaisquer que sejam as novas formas de controle e de homogeneização realizadas simultaneamente. O direito de ser absolutamente si mesmo, de aproveitar a vida ao máximo é, certamente inseparável de uma sociedade que instituiu o indivíduo livre como valor principal (LIPOVETSKY, 2005, p. XVII).

O outro valor cardeal dessa sociedade passa a ser ‘felicidade de massa’. A partir de então, a sociedade “é inexoravelmente arrastada a produzir e consumir em grande escala os signos adaptados a esse novo *éthos*, ou seja, mensagens alegres, felizes, aptas a proporcionar a todo o momento, em sua maioria, um prêmio de satisfação direta” (LIPOVETSKY, 2005, p.130).

Sob o impulso dos valores hedonistas e narcisistas, os pontos de referência eminentes esvaziam-se de sua substância, os valores que ainda estruturavam o mundo na primeira metade do século XX (poupança, castidade, consciência profissional, sacrifício, esforço, pontualidade, autoridade) já não inspiram respeito, provocam mais risos do que veneração: espectros de operetas, algo vagamente vetusto ou ridículo se gruda nessas palavras, à nossa revelia (LIPOVETSKY, 2005, p.135).

Nesse sentido, a sociedade moderna disciplinar e rigorista, típica do capitalismo ‘autoritário’, cede lugar a uma sociedade permissiva e hedonista, do capitalismo ‘suave’ – flexível. Instaure-se uma nova modernidade, marcada pela liberação sexual, pelo desmantelamento dos enquadramentos coletivos, pelo consumismo e pelo processo de individualismo puro (entenda-se, atomização). Uma sociedade em que o valor cardeal se torna a felicidade de massa, a satisfação imediata e a autorrealização. Uma sociedade que, como diz Bauman, trocou seu quinhão de segurança por um quinhão de felicidade, ou pelo menos teve essa pretensão. De acordo com ele, à fase moderna da ordem sucedeu-se a fase de desregulamentação, sendo que o princípio de realidade precisa se defender no tribunal onde o princípio de prazer é o juiz e está presidindo (BAUMAN, 1998b, p. 9).

Bauman concorda que hoje a liberdade individual reina soberana: “é o valor pelo qual todos os outros valores vieram a ser avaliados e a referência pela qual a sabedoria acerca de todas as normas e resoluções supraindividuais devem ser medidas” (BAUMAN, 1998b, p.9). A liberdade individual, outrora uma responsabilidade (e mesmo um problema) para os edificadores da ordem, tornou-se uma responsabilização do próprio indivíduo por seu destino, ou seja, na perda da sua segurança. Assim, os ganhos e as perdas mudaram de lugar:

[...] os homens e mulheres pós-modernos trocaram um quinhão de suas possibilidades de segurança por um quinhão de felicidade. Os mal-estares da modernidade provinham de uma espécie de segurança que tolerava uma liberdade pequena demais na busca da felicidade individual. Os mal-estares da pós-modernidade provêm de uma espécie de liberdade de procura do prazer que tolera uma segurança individual pequena demais. [...].

**Sem dúvida: liberdade sem segurança não assegura mais firmemente uma provisão de felicidade do que segurança sem liberdade.** (BAUMAN, 1998b, p.10, negrito nosso).

Bauman retoma esse dilema em sua obra *Cegueira moral: a perda da sensibilidade na modernidade líquida*. Ele destaca que “[...] segurança sem liberdade equivale à escravidão, enquanto a liberdade sem segurança significaria caos, eterna incerteza e, em última instância, incapacidade de agir tendo em vista um propósito” (BAUMAN, 2014, p.120). Ele também sustenta que, se Freud vivesse hoje, seu veredicto provavelmente seria invertido.

Sim, Freud repetiria que a civilização é uma questão de permuta: você ganha alguma coisa, porém cede outra. Mas ele poderia ter situado as raízes dos desconfortos psicológicos e dos descontentamentos que ele engendra no lado oposto do espectro de valor. Poderia ter concluído que, no período atual, a insatisfação dos seres humanos com a situação geral provém sobretudo de ceder muito segurança em troca de uma expansão sem precedentes domínio da liberdade (BAUMAN, 2014, p.121).

Nesse novo contexto social, as causas do mal-estar mudam de lugar. O desamparo assume outra forma, outra característica.

Freud escrevia em alemão Para traduzir o significado do conceito que ele usou, *Sicherheit*, são necessárias três palavras: certeza, segurança e proteção. A *Sicherheit* que em grande parte cedemos contém: a certeza sobre o que o futuro vai trazer e os efeitos (se é que haverá algum) que nossas ações irão produzir; a segurança em nossa posição socialmente atribuída e em nossas tarefas existenciais; e a proteção contra os ataques a nossos corpos e suas extensões, nossas posses. [...] As três partes constituintes contribuem para sofrimentos, medos e ansiedades, e é difícil apontar as verdadeiras causas do desconforto vivenciado.

O medo e a ansiedade estão diretamente associados à perda da incerteza, da segurança e da proteção (*Sicherheit*). Em todas as épocas existiram praticamente três razões para se ter medo. A incerteza referente à ignorância sobre o próprio futuro; a impotência decorrente da incapacidade de se evitar os infortúnios, ou de se lidar com eles; e, derivando dessas duas, a humilhação, quer dizer, “a ameaça apavorante à nossa autoestima e autoconfiança quando se revela que fizemos tudo o que poderia ter sido feito, que nossa própria desatenção aos sinais, nossa indevida procrastinação, preguiça ou falta de vontade são em grande parte responsáveis pela devastação causada pelo infortúnio” (BAUMAN, 2014, p. 118).<sup>16</sup>

O problema – e o grande perigo – de generalização dessa ansiedade, é que ela pode ser manipulada para efeitos de dominação social, sendo imputada à causa errada, como vêm fazendo os políticos, para aliciar seus eleitores de modo a conquistar e se manter no poder.

Claro, eles [políticos] preferem atribuir o sofrimento de seus eleitores a causas que podem [e acrescentaríamos, querem] combater, e ser vistos combatendo (como quando propõe endurecer a política de imigração e de asilo ou a deportação de estrangeiros indesejáveis), a admitir **a verdadeira origem da incerteza**, que nunca tiveram a capacidade ou a disposição de enfrentar nem uma esperança realista de vencer; **a instabilidade do emprego; a flexibilidade dos mercados de trabalho; a ameaça de redundância<sup>17</sup>; a expectativa de redução do orçamento familiar; um nível incontrollável da dívida; uma renovada preocupação com as garantias para velhice; ou a fragilidade geral dos vínculos e parcerias humanas** (BAUMAN, 2014, p.121-122, negrito nosso).

Essas são as causas sociais, objetivas, da ansiedade, do desamparo, enfim, do mal-estar na sociedade hipermoderna, para a qual Bauman cunhou o conceito de “modernidade líquida”. De acordo com ele, viver em condições de incerteza prolongada e, aparentemente permanente, provoca sensações humilhantes, de ignorância e impotência. Ainda sobre esse assunto, que consideramos de máxima relevância, destacamos a seguinte citação.

Em nossa sociedade altamente individualizada, em que se presume que cada indivíduo seja responsável por seu próprio destino na vida, essas condições implicam a inadequação do sofridor para tarefas que outras pessoas, mais exitosas, parecem desempenhar graças à maior capacidade e maior esforço. Inadequação sugere inferioridade, e ser inferior, ser visto como tal, é um

<sup>16</sup> De acordo com Benjamin, a dor é a experiência mais difícil de ser compartilhada. Por isso, peço a concessão de poder compartilhar a dor que senti durante o processo de escrita dessa tese, por intermédio dessas palavras de Bauman.

<sup>1717</sup> Redundância é um conceito usado por Bauman para se referir àqueles que se tornam desnecessários no sistema, por sua “desqualificação” ou pelo seu excesso no âmbito do capitalismo flexível.

golpe doloroso contra a autoestima, a dignidade pessoal e a coragem da autoafirmação. A depressão é agora a doença psicológica mais comum. Ela atormenta um número crescente de pessoas que receberam a designação coletiva de ‘precariado’, expressão cunhada a partir do conceito de precariedade, denotando a incerteza existencial (BAUMAN, 2014, p.123).

Nesses termos, percebemos as mudanças de lugar do mal-estar, na passagem da sociedade moderna para a sociedade hipermoderna. Ainda há muito a dizer sobre as suas causas estruturantes, pois ainda não foi dito tudo sobre a “dialética do mal-estar”. A incerteza ou insegurança existencial, como causas do mal-estar contemporâneo, também está associada a uma reviravolta dos valores, à perda dos referenciais de conduta da vida, enfim, à desorientação cultural e à indiferença social, à indiferença pura. Para a reflexão sobre essa questão, vamos nos reportar aos filósofos franceses Gilles Lipovetsky e Jean Serroy, no esforço de compreender essas problemáticas em decorrente dos processos de racionalização, globalização e mercantilização da vida na sociedade hipermoderna.

## 2.2. A CULTURA-MUNDO E A GRANDE DESORIENTAÇÃO

Em sua obra *A cultura-mundo: resposta a uma sociedade desorientada*, Gilles Lipovetsky e Jean Serroy, autores contemporâneos, analisam o novo mal-estar na sociedade hipermoderna marcada cada vez mais pelos processos de racionalização, de globalização e de mercantilização em todos os domínios da vida, e que definem novas tensões e contradições culturais.<sup>18</sup>

De acordo com os autores, a hipermodernidade dá início a um regime inédito de cultura que, amalgamada à sociedade, torna-se cultura-mundo. Trata-se de uma hipercultura universal, “a do tecnocapitalismo planetário, das indústrias culturais, do consumismo total, das mídias e das redes digitais” (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p. 7). Por meio da reprodução acelerada dos produtos, das imagens e da informação, ela infiltra em todos os setores de atividade, dissolvendo as oposições distintivas e hierárquicas como a que havia, por exemplo, entre cultura erudita e cultura popular, entre economia e cultura, entre produção e

---

<sup>18</sup> Utilizaremos essa obra como um “esqueleto” para estruturar nossa tese; como uma referência de autoridade acadêmica com a qual nos identificamos em um primeiro momento, visando à sua complementação, diferenciação e superação a partir de outras referências de epistemologia mais crítica, como as da Teoria Crítica da Sociedade.

representação. Agora, sendo indissociável da indústria mercantil, segue sua vocação planetária, reconfigurando o mundo em que vivemos e a civilização vindoura.

A era da cultura-mundo que vivemos atualmente “remete à realidade planetária hipermoderna em que, pela primeira vez, a economia mundial se ordena segundo um modelo único de normas, valores e objetivos – o *éthos* e o sistema tecnocapitalista – e em que a cultura se impõe como um mundo econômico de pleno direito” (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p.9).

A cultura-mundo designa a era formidável da ampliação do universo da comunicação, da informação, da mediatização. O desenvolvimento das novas tecnologias e das indústrias culturais e de comunicação tornou possível um consumo abundante de imagens e, ao mesmo tempo a multiplicação dos canais, das informações e das trocas ao infinito. Eis a era do mundo hipermediático, do cibernundo, da comunicação, o estágio supremo, mercantilizado, da cultura (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p.10).

Nesse sentido, a cultura-mundo remete à “sociedade de mercado, ou o hipercapitalismo de consumo que a concretiza, [que] é simultaneamente um capitalismo cultural [...]” (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p. 9). À medida que os artefatos culturais, sob os auspícios das indústrias culturais, alinhavam-se às regras do mundo mercantil e midiático, transformando-se em meras mercadorias, o capitalismo construía sua própria cultura, isto é, um sistema de valores, objetivos e mitos. A partir daí, em um movimento reverso, o cultural passa a se difratar na produção de todas as mercadorias, “que se empenha em criar bens impregnados de sentido, de identidade, de estilo, de moda, de criatividade, através das marcas, de sua comercialização e de sua comunicação” (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p. 10).

Portanto, se podemos falar em capitalismo cultural, como dizem os próprios autores, é porque se trata de “uma mercantilização integral da cultura que é, ao mesmo tempo, uma culturalização das mercadorias” (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p.10). De fato, em toda a parte “o imaginário da competição, a cultura de mercado é que triunfam e se difundem, redefinindo os domínios da vida social e cultural” (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p.10). A cultura-mundo é a cultura ampliada do capitalismo, do individualismo e da tecnociência, uma cultura globalitária “que não reflete o mundo, mas o constitui, o engendra, o modela, o faz evoluir, e isso de maneira planetária” (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p. 11) <sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> Sabemos que essas questões já foram tratadas pela Teoria Crítica da Sociedade. Para esse propósito Adorno e Horkheimer cunharam o conceito de Indústria Cultural. Marcuse usou o termo homem unidimensional para se referir à ideologia da sociedade industrial. Ambos os autores perceberam, antes de quaisquer outros, de maneira

Cultura-mundo significa o fim da heterogeneidade tradicional da esfera cultural e a universalização da cultura mercantil, apoderando-se das esferas da vida social, dos modos de existência, da quase totalidade das atividades humanas. Com a cultura-mundo, dissemina-se em todo o globo a cultura da tecnociência, do mercado, do indivíduo, das mídias, do consumo; e, com ela, uma infinidade de novos problemas que põe em jogo questões não só globais (ecologia, imigração, crise econômica, miséria do Terceiro Mundo, terrorismo...), mas também existenciais (identidade, crenças, crise dos sentidos, distúrbios da personalidade...) (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p. 9).

À medida que os processos de racionalização, globalização e mercantilização se impõem a todos os domínios da vida, surgem as novas tensões e contradições culturais da época, de maneira que aquilo que os autores atribuem à cultura globalitária, o questionamento tão intenso quanto inquieto de si mesmo, pode ser atribuído, antes, ao mal-estar inerente às contradições da cultura-mundo (um mundo que se torna cultura e uma cultura que se torna mundo), a saber, o medo ou a insegurança existencial de viver em um mundo em que “as coisas que deveriam ser determinadas por outros critérios serão decididas em termos de eficiência ou análises de custo-benefício, de que os fins independentes que deveriam guiar nossa vida serão eclipsados pela demanda para maximizar a produção”, como se refere Taylor (2011, p.15) a respeito da primazia da razão instrumental, o *éthos* do sistema tecnocapitalista. Por outro lado, a cultura-mundo não se reduz a uma racionalidade instrumental e calculista.

De um lado, a cultura-mundo se apresenta como uma das figuras do irresistível avanço do mundo tecnológico, submetendo o cultural a seus valores de desempenho eficiente. Mas, por outro lado, é preciso observar que, longe de fazer declinar as questões culturais, o mundo tecnomercantil contribui para relaná-las por meio da problemática das identidades coletivas, das ‘raízes’, do patrimônio, das línguas nacionais, do religioso e dos sentidos (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p.17).

Assim, por toda parte, as questões culturais são reanimadas, ganhando novo relevo e engendrando novas polêmicas em torno da diversidade de valores e das reivindicações particularistas. De acordo com os autores, “se o mercado e as indústrias culturais fabricam uma cultura mundial, marcado por uma forte homogeneização, ao mesmo tempo vemos multiplicar as demandas comunitárias pela diferença”, de maneira que

---

perspicaz e crítica, o momento em que a cultura se amalgama à sociedade, em que a ideologia se insere no próprio modo de produção, solapando o potencial crítico e emancipatório da cultura. O conceito de indústria cultural revelava, já naquele momento, o capitalismo cultural, quando o capitalismo passa ocupar também o tempo livre do indivíduo, condicionando sua subjetividade. Embora os pensadores frankfurtianos tenham escrito há mais de cinco décadas, pela profundidade de suas reflexões, podemos dizer que, sob muitos aspectos, lançam mais luz à compreensão da sociedade contemporânea, mesmo sem terem acompanhado seus desdobramentos, do que aqueles que a analisam hoje. Embora Lipovetsky e Serroy tenham a preocupação de mencionar várias vezes que não estão de acordo com os prognósticos de Adorno e de Marcuse (entre outros marxistas), sua análise acaba por reforçá-los, à sua revelia.

“uniformização globalitária e fragmentação cultural andam juntas” (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p.17-18). Essa contradição é explicada por Manuel Castells a partir de outra ênfase sobre o processo. Em sua obra *O Poder da identidade*, ele compreende as reivindicações identitárias como a *reação* a um sistema tecnocapitalista homogeneizante que promove a despersonalização, que não permite a afirmação do ser; paradoxalmente, se se desencadeiam reivindicações identitárias é devido, precisamente, ao mal-estar inerente à tendência de solapá-las (CASTELLS, 2000).

Lipovetsky e Serroy também destacam, à maneira deles, o novo “mal-estar na civilização” instaurado pelos desdobramentos da cultura-mundo: fica evidente que a cultura-mundo desorganiza as consciências, o modo de vida e a existências dos indivíduos. **“O mundo hipermoderno está desorientado, inseguro, desestabilizado, não ocasionalmente, mas no cotidiano, de maneira estrutural e cômica – e isso é novo”** (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p. 18, negrito nosso).

Os autores reconhecem que o mal-estar na civilização é tudo, menos novo: “as sociedades que nos precederam sempre tiveram seu quinhão de medos e angústias, conheceram pavores, terrores e outras barbáries” (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p. 23). No entanto, podiam enfrentá-los coletivamente, num corpo social constituído em que os homens conheciam o seu lugar e confiavam em uma determinada ordem do mundo. Mesmo as democracias modernas, constantemente abaladas por crises e tragédias políticas e econômicas, mantinham viva a crença no progresso, a promessa de um futuro melhor, estável e seguro. É precisamente esse otimismo e a convicção em um futuro melhor que se dissolveu. “O que fazia contrapeso à miséria dos dias – a fé no futuro – desabou” e o progresso aparece, agora, “como um avanço indecifrável que, arrastando tudo em sua corrida desenfreada, cria um mundo hipertrófico de inseguranças” (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p. 23).

Uma névoa dissipa as perspectivas otimistas quanto a um futuro radioso de liberdade e felicidade; admite-se que o futuro possa ser pior do que o presente. A derrocada dos grandes sistemas ideológicos, com o fim da guerra fria, e a ordem globalizada constitui-se vetores da desorientação social: não há mais um sentido atribuído à história e à vida das pessoas. “É nesse cenário que aumentam o desencanto e a incerteza dos tempos da cultura-mundo” (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p. 19).

[...] **estamos estranhamente perdidos em uma errância generalizada.**  
 Todos os pontos de **referência coletivos evaporaram um após outros** e já

não estamos nem sequer em condições de imaginar um futuro societário baseado em princípios substancialmente diferentes daqueles que organizam nosso presente. Quanto mais os princípios do liberalismo moderno – o indivíduo, o mercado – governa o mundo democrático, mais ficamos **desamparados** diante de seu curso (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p. 18, negrito nosso).

Em um mundo no qual o futuro está encoberto por uma névoa, os homens são tomados de uma insegurança existencial, de uma incredulidade e de um ceticismo antecipado, que os levam à apatia, à indiferença, à frieza. Sem um chão firme sob os pés, sem um farol de neblina que lhes permita avançar, sem quaisquer referências a que se apeguem, os homens vagam à deriva. “Depois da era moderna do engajamento, eis a época hipermoderna da *Grande Desorientação*” (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p.21, grifo dos autores).

De acordo com os autores, Nietzsche foi quem melhor conseguiu teorizar a angústia do homem moderno, o seu desamparo diante do declínio da tradição e dos valores superiores que orientavam sua existência, quando o homem fica sozinho com a vida, o seu sentimento de vazio, sua fuga desesperada “para escapar à noite de um mundo sem valor, ao abismo da falta de objetivo e de sentido” (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p. 31). Porém, acreditam que a radicalização desse processo avança para uma nova fase na hipermodernidade.

Pois a desorientação contemporânea não resulta apenas da depreciação dos valores superiores e da ruína dos fundamentos metafísicos do saber, da lei e do poder, mas da desintegração dos pontos de referência sociais mais comuns, mais “básicos”, provocada pela nova organização do mundo (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p. 31).

Não obstante o peso da nova organização do mundo, decorrente do desenvolvimento da sociedade burguesa, aqui concebido como a passagem da modernidade para a hipermodernidade, admira-nos a atualidade do diagnóstico de Marx e Engels (contemporâneos de Nietzsche) sobre a condição humana na sociedade burguesa. Na obra *Manifesto do Partido Comunista*, publicada no início de 1848, descrevem com uma expressividade impactante a insegurança e a vertigem de se viver em uma sociedade em constante movimento, onde “Tudo que era sólido se desmancha no ar”.

A burguesia não pode existir sem revolucionar constantemente os instrumentos de produção, portanto as relações de produção e, por conseguinte, todas as relações sociais. A conservação inalterada dos antigos modos de produção era a primeira condição de existência de todas as classes industriais anteriores. A transformação contínua da produção, o abalo incessante de todo o sistema social, a insegurança e o movimento permanentes distinguem a época burguesa de todas as demais. As relações

rígidas e enferrujadas, com suas representações e concepções tradicionais, são dissolvidas, e as mais recentes tornam-se antiquadas antes que se consolidem. Tudo o que era sólido se desmancha no ar, tudo o que era sagrado é profanado, e as pessoas são finalmente forçadas a encarar com serenidade sua posição social e suas relações recíprocas (MARX; ENGELS, 2008, p.13).

De acordo com Berman (2001, p. 117), a proclamação de Marx de que tudo o que é sagrado é profanado “é mais complexa e mais interessante do que a afirmação materialista típica do século XIX, de que Deus não existe<sup>20</sup>”, pois ele “se move na dimensão do tempo, trabalha para evocar um drama em trauma histórico em andamento”. O crítico estadunidense também observa que a destruição dos valores sagrados e todos os impulsos anárquicos que a geração posterior a Marx batizaria com o nome de *niilismo*, e que Nietzsche e seus adeptos atribuíram aos dramas metafísicos como a morte de Deus, “são localizados por Marx na atividade cotidiana e aparentemente banal da economia de mercado. Marx revela os burgueses modernos como consumados niilistas numa escala muito mais vasta do que a que os intelectuais modernos conseguem conceber” (BERMAN, 2001, p. 132).

Como Berman ressalta, a questão do niilismo emerge em Marx (e Engels) a partir de outra perspectiva, uma vez que no decurso da dominação burguesa todos os valores são subsumidos pelo valor de troca. Onde a burguesia passou a dominar, ela destruiu as relações feudais, patriarcais e idílicas, dilacerando sem piedade os laços tradicionais que mantinham as pessoas amarradas aos seus “superiores naturais”, reduzindo as relações entre os indivíduos “ao interesse nu e cru do pagamento impessoal e insensível em dinheiro”, afogando-as todas, “na água fria do cálculo egoísta”, dissolvendo “a dignidade pessoal no valor de troca” e substituindo as liberdades pelas quais os homens lutaram, por uma liberdade sem princípios, ou seja, o livre-comércio (MARX; ENGELS, 2008, p. 12; BERMAN, 2001, p. 146).

Percebe-se, nessa passagem, o imenso poder que o mercado exerce sobre a vida íntima dos homens modernos, provocando uma reviravolta dos valores, servindo de critério para definir questões metafísicas, “como o que tem mérito, o que é honrado, e até o que é real” (BERMAN, 2001, p.146). As velhas estruturas de valor são subsumidas pela sociedade burguesa e incorporadas ao mercado, sendo os próprios valores reduzidos a mercadorias. “Assim, toda modalidade de conduta humana imaginável se torna moralmente admissível no momento em que se torna moralmente possível, no momento em que se torna ‘valiosa’;

---

<sup>20</sup> Provavelmente, fazendo alusão à Feuerbach.

qualquer coisa vale se é lucrativa. Essa é a síntese do niilismo moderno” (BERMAN, 2001, p. 147).

No *Manifesto*, portanto, Marx e Engels nos remetem à gênese da frieza burguesa e do niilismo moderno, que culminaria no esvaziamento da individualidade e na desnoiteio existencial do homem (hiper) moderno. É nessa perspectiva, por exemplo, que o crítico inglês Terry Eagleton trata da desorientação social e do vazio espiritual na sociedade contemporânea; da falência da cultura em atribuir sentido, valor e propósito à vida das pessoas.

**À medida que o capitalismo tardio drena todo o significado do mundo, a cultura – nos dois principais sentidos da palavra – se revela menos capaz de impregnar a vida cotidiana de um sentimento de propósito e valor. Pelo contrário, parte da cultura, no sentido mais estrito, participa hoje dessa generalizada hemorragia de significado, ao lado da política pré-fabricada e manipulada** (EAGLETON, 2016, p.182, negrito nosso).

No *Manifesto* percebemos, ainda, a gênese da insegurança e da incerteza que assolam o indivíduo burguês. A esse respeito, Marx e Engels evocam o drama trágico da sociedade burguesa, ao desencadear forças produtivas que fogem ao seu controle, em revolução permanente, em um ritmo frenético, destruindo tudo aquilo que constrói. Ou seja, não apenas “tudo o que era sólido se desmancha no ar”, como todas as relações se tornam antiquadas antes que consigam se consolidar.

As relações de produção e de circulação burguesas, as relações burguesas de propriedade, a sociedade burguesa moderna – que, como por encanto, criou meios de produção e de circulação tão espetaculares – mais parecem o feiticeiro que não consegue controlar os poderes subterrâneos que ele mesmo invocou (MARX; ENGELS, 2008, p.17).

Fazendo referência a essa passagem, Berman compara a imagem do feiticeiro burguês, que desencadeia poderes que escapam ao seu controle, a outras imagens modernistas que aludem à tragédia moderna, como o Fausto de Goethe – tão apreciado por Marx – mas, também, o Frankenstein de Mary Shelley, figura literária que assombrou a sua geração.

Essas figuras míticas, que lutam para expandir os poderes humanos por meio da ciência e da racionalidade, desencadeiam poderes demoníacos que irrompem irracionalmente, fora do controle humano, com resultados aterrorizantes. [...] A burguesia de Marx se move dentro dessa órbita trágica. Marx coloca o mundo subterrâneo da burguesia num contexto mundano e mostra como, em um milhão de fábricas e indústrias, bancos e bolsas de valores, poderes sombrios trabalham em plena luz do dia, forças sociais são arrastadas em terríveis direções por implacáveis imperativos de mercado que nem mesmo os burgueses mais poderosos podem controlar. A visão de Marx traz o abismo para perto de casa (BERMAN, 2001, p.134).

De acordo com Berman, as imagens evocadas por Marx e Engels, não somente aqui, mas em toda a sua obra, projetam um assombro diante do mundo moderno: suas forças vitais são estonteantes, causam vertigem, ultrapassando aquilo que a burguesia tenha imaginado, calculado ou planejado. “Mas as imagens de Marx também expressam um sentimento que tem de acompanhar toda sensação genuína de assombro: o terror, pois esse mundo mágico e milagroso é também demoníaco e aterrador, e se move com selvageria, descontrolado, ameaçando e destruindo cegamente à medida que avança” (BERMAN, 2001, p. 133).

Nessa perspectiva, os termos do léxico existencialista e psicanalítico que explicam a condição do homem (hiper)moderno, aparentemente estranhos à obra de Marx, ganham uma nova compreensão, a partir de sua leitura da gênese e do funcionamento da sociedade burguesa. A sua angústia, diante de um mundo imprevisível, descontrolado, selvagem; sua vertigem, diante do abismo, quando o chão se move sob seus pés; o desamparo, a insegurança decorrente de sua vulnerabilidade social, quando “tudo o que é sólido se desmancha no ar”; o vazio existencial, a desorientação social, quando todos os valores são tragados e reduzidos à lei da troca; a frieza ou a indiferença decorrentes disso, quando toda solidariedade humana é afogada nas águas frias do cálculo egoísta, na primazia do princípio do interesse próprio; o mal-estar decorrente da exigência adaptação constante, frenética, incessante, como condição de sobrevivência física e social. Afinal, que tipo de revolução permanente a sociedade burguesa produz?, pergunta Berman.

Para que as pessoas, qualquer que seja a classe, sobrevivam na sociedade moderna, é preciso que suas personalidades assumam a mesma forma fluida e aberta dessa sociedade. As mulheres e homens modernos têm de aprender a ansiar pela mudança: não só a estar abertos para mudanças em suas vidas pessoais e sociais, mas a exigí-las expressamente, buscá-las ativamente e levá-las a efeito (BERMAN, 2001, p. 125).

Após esse “interlúdio esclarecedor” da condição moderna, a partir da análise de Marx sobre a gênese da sociedade moderna, a partir de seus elementos estruturais, retornamos à Lipovetsky e Serroy, procurando compreender o estágio atual desse processo, a saber, a “revolução constante das forças produtivas” e, “portanto, das relações de produção e, por conseguinte de todas as relações sociais” (MARX; ENGELS, 2008, p.13). Assim, passamos à análise das estruturas objetivas que produzem o mal-estar na contemporaneidade, da insegurança existencial à indiferença social e moral.

### 2.3. O NOVO CICLO DO CAPITALISMO E A DESESTABILIZAÇÃO DOS INDIVÍDUOS NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA

Lipovetsky e Serroy referem-se à angústia do homem moderno quando os valores superiores perderam o direito de dirigir sua existência e o homem fica sozinho, desamparado, desorientado, diante do mundo; quando o sentimento de vazio aumenta e os comportamentos inebriantes multiplicam-se “para escapar à noite de um mundo sem valor, ao abismo da falta de objetivo e de sentido” (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p. 31). Na hipermodernidade, porém, a desorientação e a consequente desestabilização dos indivíduos avançam a um nível mais elementar, com a desintegração dos pontos de referência mais básicos, o desmantelamento dos enquadramentos coletivos e mesmo dos vínculos pessoais, provocados pela nova organização do mundo.

Pode-se atribuir à globalização liberal o fator-chave da desestabilização dos indivíduos. É preciso, porém, considerar outros elementos estruturais. **“Na verdade, o desnorteio hipermoderno aumenta paralelamente com a excrescência do universo técnico-midiático-mercantil e com o estilhaçamento dos enquadramentos coletivos, a individualização da existência, deixando o indivíduo a mercê de si mesmos”** (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p.31, negrito nosso).

O que acentua a dinâmica da sociedade burguesa, já ressaltada por Marx e Engels (2008, p. 13), é a revolução permanente das forças produtivas e, conseqüentemente, de todas as relações de produção e das relações sociais; o abalo incessante do sistema social e a decorrente dissolução das relações sociais, sem que novas relações possam se consolidar; o desmanche das representações sociais e dos enquadramentos coletivos tradicionais, forçando os indivíduos a encarar, com sobriedade, suas reais condições sociais e existenciais.

Naquele momento, Marx e Engels fizeram um diagnóstico do processo de globalização já em curso. “A necessidade de mercados sempre crescentes para seus produtos impele a burguesia a conquistar todo o globo terrestre”, levando-a a imprimir “um caráter cosmopolita à produção e ao consumo em todos os países” (MARX; ENGELS, 2008, p.14). Assim, a burguesia destitui as indústrias de sua base nacional, utilizando matérias-primas provenientes das regiões mais distantes, e levando os seus produtos a todos os lugares da Terra, promovendo uma “circulação universal, uma interdependência geral entre os países”.

Atualmente, porém, esse processo, em seu estágio avançado, radicalizou-se e ao mesmo tempo se tornou mais complexo.

De acordo com Lipovetsky e Serroy, o mundo hipermoderno organiza-se em torno de quatro polos estruturantes que, em constante interação, desenham a fisionomia do nosso tempo: o hipercapitalismo, força motriz da globalização financeira; a hipertecnificação, intensificação da universalidade técnica moderna; o hiperindividualismo, resultante da atomização do indivíduo, desprendido dos enquadramentos coletivos, das coerções comunitárias tradicionais; e o hiperconsumismo, forma hipertrofiada e exponencial do hedonismo mercantil. “É nessas condições que a época vê triunfar uma cultura globalizada ou globalista, uma cultura sem fronteiras cujo objetivo não é outro senão uma sociedade universal de consumidores” (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p. 32).

O novo “mal-estar na civilização” deve ser atribuído, portanto, a uma cultura-mundo sem precedentes na história, resultado da interdependência de três princípios organizadores dominantes: o mercado (capitalismo), a tecnociência (razão instrumental) e o individualismo (atomização). Além de produzir um mundo racional-material, baseado nos fatores de eficácia e rentabilidade, criam “[...] uma cultura, um mundo de símbolos, de significações e de imaginário social que tem como particularidade ter se tornado planetário”, promovendo “uma desregulamentação global em ação em todos os campos da vida social e individual” (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p. 32-33).

De acordo com Lipovetsky e Serroy, a cultura-mundo é compreendida, ao mesmo tempo, como um sistema organizador do mundo e, como conteúdos produzidos, vendidos e consumidos no mundo<sup>21</sup>. Procuraremos, nesse trajeto, complementar e, por vezes, fazer um contraponto, às suas ideias. É a primeira dimensão que nos interessa agora.

### **2.3.1. O hipercapitalismo ou capitalismo globalizado**

---

<sup>21</sup> Nesse sentido, percebemos, por um lado, o quanto a cultura-mundo se assemelha à ideia freudiana, de conceber como inseparáveis a cultura [*Kultur*], como os saberes desenvolvidos para a dominação da natureza e satisfação das necessidades, e a civilização [*Zivilisation*], como conjunto de instituições que regula a vida em sociedade; por outro lado, a sua semelhança com o conceito de indústria cultural, ao mesmo tempo um sistema social e um conjunto de conteúdos culturais (transformados em *mera* mercadoria).

Desde os últimos anos da década de 1970, o capitalismo entrou em um novo ciclo de funcionamento, mediante transformações profundas no sistema econômico e político em nível global no sentido de dismantelar os controles regulamentares que limitavam o mercado concorrencial.

Os entraves protecionistas e os enquadramentos administrativos foram eliminados uns após os outros. A fim de obter empréstimos do FMI e do Banco Mundial, os países do Sul se empenharam em políticas de ajuste estrutural destinadas a promover a livre-troca, a redução de barreiras tarifárias e não tarifárias, a livre transferência de capitais. Vastas zonas de livre-troca foram instauradas na Europa e na América do Norte entre o Canadá, os Estados Unidos e o México (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p. 33).

Marx e Engels haviam previsto o processo irresistível do capitalismo em promover a livre circulação de mercadorias, buscando integrar à burguesia até os povos mais ‘bárbaros’.

Os preços baratos de suas mercadorias são a artilharia pesada com a qual ela [a burguesia] derruba todas as Muralhas da China e faz capitular até os povos bárbaros mais hostis aos estrangeiros. Sob a ameaça da ruína, ela obriga todas as nações a adotarem o modo burguês de produção; força-as a introduzir a assim chamada civilização, quer dizer, se tornarem burguesas. Em suma, ela cria um mundo à sua imagem e semelhança (MARX; ENGELS, 2008, p. 15).

Essa tendência, porém, se confirma somente na modernidade avançada, com o colapso do comunismo. Com o fim do sistema soviético, o liberalismo propagou-se praticamente no mundo todo, inserindo o Leste europeu e a Rússia na órbita do capitalismo. De fato, derrubou “as muralhas da China” que se tornou a “oficina do mundo”, enquanto Brasil, Rússia, Índia e China, os BRIC, sucedem Coreia do Sul, Taiwan, Indonésia, etc., os chamados tigres asiáticos, expandindo os novos horizontes em um nível global. “Por toda parte, afora algumas exceções, reina o sistema integrado do capitalismo globalizado: o hipercapitalismo” (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p. 34).

O hipercapitalismo – o novo ciclo do capitalismo em sua integração globalizada – se faz acompanhar pela hipertrofia do setor financeiro e bolsita.

Daí em diante, a grande empresa deve orientar toda a sua atividade com vistas à criação de valor para o acionista. O objetivo é alcançar um certo nível de ganho por ação, correspondente às expectativas dos fundos de pensão, fundos mútuos e outros investimentos institucionais: o hipercapitalismo é aquele em que se afirma o poder das finanças e dos grandes investidores (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p. 34).

Com o avanço da hipertecnização na esfera econômica, as transferências de capitais são realizadas em tempo real, dando origem a um mercado próprio em que a especulação, praticada na tela do computador em uma sociedade em rede, praticamente se torna autônoma à realidade das próprias empresas, tornando-se uma espécie de jogo virtual, repleto de riscos e consequências imprevisíveis.

A liberalização dos mercados, a velocidade dos movimentos de capitais especulativos e a multiplicação dos produtos de risco tornaram o sistema financeiro mundial extremamente estável, tão obscuro quanto incontrolável. A desregulamentação dos mercados financeiros engendrou um sistema que, de fato, escapa a todo o controle, ao dos banqueiros, das instituições internacionais, bem como dos governos. **A nova era global das finanças inaugurou uma época de desequilíbrios, de imprevisibilidade e de caos crescentes** (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p. 34, negrito nosso).

Nesse cenário, a hipermodernidade é constantemente abalada por uma sucessão de crises financeiras que caracterizam uma instabilidade em nível mundial e revelam a fragilidade e o caráter caótico do hipercapitalismo. “Colapsos bolsistas e movimentos erráticos dos mercados financeiros suscitam uma desorientação ainda maior quando ela vem acompanhada da falta de alternativa e do sentimento de impotência dos cidadãos diante da globalização” (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p. 35). Às crises na Ásia oriental e na América Latina sucedeu-se, em 2008, a crise mais emblemática nesse sentido, a dos empréstimos imobiliários de risco nos Estados Unidos, com repercussões planetárias. A crise teve origem em uma elevação manipulada, ilusória, dos preços dos imóveis, quando a chamada ‘bolha imobiliária’ elevou os preços dos imóveis e, em seguida, derrubou-os, sendo precipitada pela falência do tradicional banco de investimentos estadunidense Lehman Brothers, fundado em 1850. Em efeito dominó, quebraram no processo também conhecido como “crise dos subprimes”<sup>22</sup>

O problema que se evidencia é o da concentração de poder de decisão a um número cada vez mais reduzido de agentes econômicos<sup>23</sup> que operam em todos os quadrantes

---

<sup>22</sup> Essa crise é apresentada com perspicácia e criatividade no filme *A Grande Aposta* (*The Big Short*, 2015), de Adam McKay. O roteiro, premiado com o Oscar, é baseado no livro homônimo escrito por Michael Lewis, especialista em mercado financeiro, que mostra como a economia mundial é frágil e imprevisível, um complexo sistema de apostas de alto risco em que os jogadores não têm qualquer consciência da dimensão das consequências de suas apostas, tampouco qualquer controle sobre elas ou sobre o jogo. De forma semelhante, o inconsequente sistema de aposta do capital financeiro é tratado pelo diretor Costa-Gravas, em sua adaptação para o cinema da novela *O capital*, em 2012.

<sup>23</sup> De acordo com Lipovetsky e Serroy (2011, p. 35), “trezentos milhões de acionistas, 90% dos quais estão na América do Norte, na Europa e no Japão, controlam a quase totalidade da capitalização bolsista mundial”.

planetários, produzindo efeitos que escapam ao controle daqueles que o desencadearam, sendo, em consequência disso, em grande medida indeterminados (COHN, 2004, p. 86).

O aspecto fundamental disso é que essa indeterminação é assimilada sem grandes problemas por esses agentes dotados de capacidade de decisão altamente concentrada. Isso porque eles se encontram em condição de avaliar a propagação dos efeitos de seus atos como irrelevantes para seus objetivos pontuais (COHN, 2004, 86).

No modelo de operação do capitalismo contemporâneo, os agentes não apenas desconhecem o impacto que têm suas ações em um nível global, como não se importam com isso em suas tomadas de decisões. É preciso considerar, a esse respeito, uma alteração no próprio significado do termo *decisão* bem como do termo *controle*.

Claro que os agentes decisivos têm, talvez mais do que nunca, controle sobre seus objetivos imediatos e sobre o formato organizacional mais adequado para atingi-los. O que acontece é que a escala de operações e de complexidade de seus ambientes se tornaram de tal ordem que os efeitos secundários extravasam o controle, não só pela natureza que assumem, mas – e este é o ponto decisivo – porque não mais importa a quem os desencadeou (COHN, 2004, p. 87).

Em suas tomadas de decisão, o que se pretende não é mais uma ação deliberada que em um momento de crise procura controlar a situação e restabelecer a normalidade. À medida que a palavra de ordem passa a ser mobilidade, rapidez, oportunidade, decisão “passa a ser a capacidade de detectar, num átimo a oportunidade da fortuna fugaz” (COHN, 2004, p. 86). Nessa perspectiva, não se trata mais de neutralizar os componentes racionais do ambiente em que se age, mas de lhes ser conscientemente indiferente, por exigência de funcionamento de um sistema hipercomplexo. Agora, a ação eficaz requer clareza quanto à escolha do alvo e rapidez na decisão. A nova “racionalidade” do mercado consiste, precisamente, em aproveitar a oportunidade fugaz em um cenário econômico de extrema instabilidade, que escapa ao controle mesmo dos mais poderosos agentes do capital.

[...] os agentes do capital percebem que seus interesses não repousam na capacidade de explorar produtivamente a força de trabalho, mas nas técnicas organizacionais e de planejamento que lhe permitam, num mundo globalizado e hipercomplexo concentrar a atenção, em cada momento, nas oportunidades de ganho imediato que cintilam aqui e acolá (COHN, 2004, p. 86).

Nessas circunstâncias é que Gabriel Cohn dá o nome de indiferença ao traço estrutural básico da organização social correspondente ao modo contemporâneo de operação do capitalismo (COHN, 2004, 86). A crise financeira de 2008 veio demonstrar isso de forma

cabal. O novo cenário combina a decisão altamente concentrada com caráter aparentemente errático das decisões, em que a possibilidade de organização responsável é substituída pelo exercício da mobilidade oportunista.

É nessa linha de reflexão que se pode sustentar que a atual lógica econômica dominante está centrada naquilo que se poderia denominar *indiferença estrutural*, que envolve a irresponsabilidade das agências decisivas (empresas, mas também, em escala crescente, Estados nacionais), a tudo que exceda a órbita imediata de sua ação (COHN, 2004, p. 88, grifo do autor, negrito nosso).

Nesse cenário percebe-se a contínua criação do que Cohn denomina por “áreas de indiferença”, aludindo à circunstância de que na nova forma de organização das sociedades capitalistas as decisões vão sendo, cada vez mais, subtraídas dos agentes identificáveis e atribuídas a operações seletivas inerentes aos sistemas complexos que definem de um ponto de vista instrumental o que é relevante e o que cai na área de indiferença.

Essa é a contrapartida social da relação entre o poder dos grandes agentes econômicos de decisão e o desinteresse destes pelos desdobramentos das consequências de seus atos. Em ambos os casos, áreas inteiras do terreno em que se operam se tornam irrelevantes, insignificantes, se convertem em áreas de indiferença. Por outro lado, a contrapartida política disso é a redução da democracia à sua dimensão mínima, de método de escolha de governantes no interior do mercado político (COHN, 2004, p. 88).

Esses processos de desregulamentação dos mercados, de globalização financeira e de desmantelamento do Estado de Bem-Estar Social são repletos de consequências para a sociedade hipermoderna, intensificando a desigualdade social e a insegurança existencial.

A vitória da livre-troca planetária devia [ou prometia?] trazer o crescimento, a estabilidade, a redução da pobreza. O resultado foi, em muitos casos no mundo, o agravamento da miséria, a precariedade, a incerteza do amanhã ou mesmo o risco, que se acreditava desaparecido, das grandes fomes. No que se refere à Europa, ela vive um persistente desemprego em massa, pela crise do Estado-Providência, pela fragilização do nível de vida, pela degradação da condição salarial, pela acentuação das desigualdades. Por toda parte, a riqueza do mundo progride ao mesmo tempo que as disparidades se acentuam, tanto no plano dos países quanto no das camadas sociais; os mais ricos são cada vez mais ricos, os mais pobres cada vez mais pobres; no ringue planetário, os *winners* deixam os *losers* no chão (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p. 35).

As disparidades aumentarem em consequência do progresso do capital é uma lei elementar do capitalismo que o *jovem Marx*, em seus *Manuscritos*, formulou com clareza. Para começar, “o salário é determinado pela luta árdua entre o capitalista e o trabalhador” (MARX, 2006, p. 65). Evidentemente, o capitalista leva uma ampla vantagem nessa luta, na

medida em que a existência do trabalhador é reduzida à existência de qualquer outra mercadoria e, assim, inserida na lei da oferta e da procura. “O trabalhador transformou-se em uma mercadoria e terá muita sorte se puder encontrar um comprador; e a procura, à qual está sujeita a vida do trabalhador, é determinada pelo capricho dos ricos e dos capitalistas” (MARX, 2006, p. 65). “*O trabalhador não ganha necessariamente quando o capitalista ganha, mas perde forçosamente com ele*” (MARX, 2006, p. 66, grifo do autor). De fato, quando diminui a riqueza da sociedade, “*ninguém sofre tão cruelmente com seu declínio do que a classe trabalhadora*” (MARX, 2006, p. 67, grifo do autor).

Quando a riqueza aumenta, a situação fica razoavelmente favorável ao trabalhador, por algum tempo. “Neste caso, há concorrência entre os capitalistas e a procura de trabalhadores supera a oferta”, provocando uma elevação nos salários (MARX, 2006, p. 67). Não obstante, gera um excedente de trabalho entre os trabalhadores que abrem mão de seu tempo livre para trabalhar mais, como um escravo, até pelo seu próprio desejo de ganhar mais, situação em que “sua liberdade se encontra totalmente alienada e a serviço da mesquinhez” (MARX, 2006, p. 67).

Por outro lado, enquanto intensifica-se a concorrência entre os capitalistas, aumenta a acumulação de capital, com os grandes capitalistas arruinando os menores e os empurrando para a classe média ou mesmo para classe operária. Com isso, ocorre novo aumento na oferta: “sofre mais uma baixa nos salários e torna-se ainda muito mais dependente dos poucos grandes capitalistas” (MARX, 2006, p. 69) – eis a dialética do capital. Assim, Marx explica que mesmo com progresso do capital, as disparidades aumentam.

Ainda que fosse tão verdade como na verdade é falso que os rendimentos médios de todas as classes da sociedade tivessem aumentado, a disparidade de rendimentos teria mais crescido e, conseqüentemente, o contraste entre a riqueza e a pobreza surgiria com maior evidência. Pela razão que de que a produção total aumenta é que as necessidades, os anseios e as carências também se elevam, tornado assim viável que a pobreza *relativa* se desenvolva enquanto a pobreza *absoluta* decresce (MARX, 2006, p.73, grifo do autor).

Não obstante, na fase atual da dialética do capital, revela-se a sua verdade ocultada com muito esforço ideológico, durante seus altos e baixos, prosperidade e crises modernas. A pobreza relativa causa o ressentimento do capitalista que aspira à pobreza absoluta da classe trabalhadora. Atualmente no Brasil, no cenário político e econômico,

acontece uma tendência crescente em todo o mundo capitalista contemporâneo, a saber, a “revolta dos ricos contra os pobres”.

A redução dos impostos pagos pelos ricos e a eliminação de todos os limites do enriquecimento das pessoas mais abastadas foram promovidas sob o lema ‘Quando o rico paga menos, o pobre vive melhor’. A fraudulência do prometido efeito do ‘fomento indireto’ da opulência no topo da pirâmide foi agora desnudada – para todo mundo observar de modo impotente e lastimoso –, mas as baixas colaterais da grande decepção estão aqui para ficar ainda por um longo tempo. Os alicerces da solidariedade social e da responsabilidade comunal foram sabotados, a ideia de justiça social comprometida, a vergonha e a condenação social conectada à cobiça, à rapacidade e ao consumo ostensivo foram removidas e recicladas em objetos da admiração pública e de culto à celebridade. Esse é o impacto *cultural* da ‘revolta dos ricos’. Mas a sublevação agora adquiriu alicerces *sociais* próprios, nos moldes de uma nova formação social: o precariado (BAUMAN; DONSKIS, 2014, p.79, grifos do autor).

“Um pouco em toda parte, aumenta o sentimento de que nosso mundo dá as costas ao ideal democrático de justiça social” (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p. 36). O termo precariado, ao que tudo indica, foi cunhado pelo professor e economista Guy Standing para fundir e substituir, a um só tempo, os conceitos de proletariado e de classe média, ambos obsoletos.

O que ‘une’ o precariado, integrando esse agregado muito variado numa categoria coesa, é desintegração, a pulverização e a atomização extremas. Qualquer que seja a proveniência ou denominação, todos os precários sofrem – e cada qual sofre sozinho, o sofrimento de cada indivíduo é uma punição individual merecida pelos pecados individualmente cometidos de sagacidade insuficiente ou déficit de dedicação. Os sofrimentos nascidos no plano individual são semelhantes. Induzidos por uma pilha crescente de contas de luz, água, gás e mensalidades da faculdade; pela mesquinharia dos salários, superada pela fragilidade dos empregos disponíveis e pela inacessibilidade dos que são sólidos e confiáveis; pela nebulosidade da maior expectativa de vida; pelo espectro inquietante da redundância e/ou degradação – **tudo isso se traduz numa incerteza existencial, aquela apavorante mistura de ignorância e impotência, fonte inexaurível de humilhação** (BAUMAN; DONSKIS, 2014, p.79, grifo do autor, negrito nosso).

Não bastasse, essa condição produz a frieza, a indiferença moral entre os próprios precários. “Sofrimentos como esse não agregam, eles dividem e separam os sofredores” (BAUMAN; DONSKIS, 2014, p. 79). Os precários poderiam até invejar, sentir pena ou até gostar uns dos outros; mas dificilmente chegariam a ‘respeitar’ alguém como eles próprios – ‘fracassados’. “Os precários têm bons motivos para recusar respeito a outros precários e, por sua vez, não esperam ser respeitados por eles. Sua condição dolorosa e

miserável é marca indelével e nítida evidência de inferioridade e indignidade” (BAUMAN; DONSKIS, 2014, p. 80).

O precariado, e a incerteza existencial que dele decorre, abarca pessoas de todas as classes. Mesmo os executivos não têm mais qualquer estabilidade de emprego e temem a próxima rodada de cortes, a próxima ‘reestruturação’.

[...] os portadores de diplomas universitários procuram em vão empregos adequados às habilidades e ambições; os empregados permanentes tremem diante da ideia de perder seus lares e as economias de suas vidas no próximo colapso da bolsa de valores; e muitíssimos outros, que têm sólidas razões para não confiar na segurança de sua posição na sociedade (BAUMAN; DONSKIS, 2014, p.79).

Essa condição do precariado é tratada de maneira perspicaz e acurada no filme estadunidense *Up in the air*, dirigido por David Reitman, baseado no romance homônimo de Walter Kirn<sup>24</sup>. O filme traz como protagonista e fio condutor do enredo o personagem Ryan Bingham (representado pelo ator George Clooney), um executivo que exerce a peculiar função de “conselheiro de transição de carreira” – um título “higienizado” para se referir à sua função de demitir funcionários de empresas em processo de reestruturação. Seu trabalho, portanto, consiste em demonstrar aos dispensados o lado bom desse processo, tão premente de “novas possibilidades de realização pessoal”, tornando-o a um só tempo menos doloroso para os dispensados e menos oneroso para as empresas, pois evita eventuais processos trabalhistas. O filme, contextualizado na crise que afetou a economia mundial em 2008, aborda a crise de desemprego em seu país de origem, bem como as novas carreiras profissionais e ramos empresariais que “surfam” sobre a crise, retirando dela o seu sustento.

A situação peculiar, nesse sentido, é resumida por Craig, chefe de Ryan, em uma reunião com sua equipe de ‘dispensadores’ profissionais. “Os varejistas enfrentam um prejuízo de 20%. A indústria automobilística está no buraco. O mercado imobiliário está apático. Estamos passando por um dos piores momentos já registrados na economia americana. Esse é o nosso momento!”. Nessa mesma reunião, Craig anuncia mudanças operacionais em sua empresa, capazes de reduzir em até 85% os custos. Se antes os ‘conselheiros’ precisavam se deslocar por todo o país para atender às empresas contratantes para suas demissões em massa, com os avanços tecnológicos, esse trabalho pode ser feito por um processo informatizado, a distância, por meio de um monitor de computador, de maneira

---

<sup>24</sup> O filme foi lançado no Brasil em 2009, com o título *Amor sem escadas*.

que, na dinâmica esfera do trabalho, todos estão vulneráveis: mesmo os ‘dispensadores’ se tornam ‘dispensáveis’.

Assim, o conselheiro de transição de carreira Ryan se vê em uma condição de desestabilização profissional e pessoal, à eminência de uma dolorosa ‘transição’ em que o chão foge sob seus pés. Para piorar, a única maneira de ter uma sobrevida no trabalho consiste em ensinar os segredos de sua profissão à Natalie, a pessoa responsável por “revolucionar” a sua empresa. Ambos empreendem, então, uma “turnê” pelo dramático cenário das dispensas, evidenciando não somente o drama dessas pessoas, mas, principalmente, a fragilidade de seus próprios vínculos pessoais, a impossibilidade de poder se apegar a algo estável em uma situação de extrema vulnerabilidade que os leva a refletir sobre essa mesma condição social que vivenciam, repensando seus valores e escolhas.

Vários fatores concorrem para essa condição de insegurança existencial que afeta as pessoas naquilo que lhes é primordial para sua vida social e existencial, o trabalho. Um deles está associado à hipertecnificação, com a informatização dos processos operacionais da empresa que, na lógica da racionalidade instrumental, busca a eficiência, o melhor custo-benefício e, nesse sentido, tendo por pretensão a redução do número de trabalhadores e, ao mesmo tempo, exigindo dos remanescentes um constante esforço de adaptação, deixando-os sempre inseguros e ansiosos. Associado a esse processo, está o próprio caráter da produção flexível. “A possibilidade de transferir suas riquezas para outros locais – lugares cheios de pessoas prontas a sofrer sem queixas qualquer regime fabril, ainda que cruel, em troca de qualquer salário de subsistência, ainda que miserável”, ainda não estava à disposição do modelo de produção fordista (BAUMAN; DONSKIS, 2014, p. 81). Lipovetsky e Serroy reafirmam a condição, quase com as mesmas palavras.

As grandes empresas se internacionalizam, transferindo a produção para as regiões em que o trabalho é remunerado com o menor custo. Cada vez mais, afim de reduzir os custos e tirar a máxima rentabilidade de seu fundos próprios, elas realizam vastas operações de fusão e de aquisição, redução maciça de efetivos, *reengineering* da empresa, flexibilização dos empregos, redução dos salários. Transformações que provocaram, mesmo nos executivos, efeitos desmoralizantes, como queda de confiança e forte erosão do sentimento de inclusão na empresa (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p. 36).

De acordo com Lipovetsky e Serroy (2011, p. 36), a empresa pós-fordista desenvolveu novas formas de organização, centradas “na autonomia e responsabilidade individuais, no envolvimento subjetivo, na polivalência, na reatividade e na iniciativa”. Essas

transformações, ao mobilizar a subjetividade individual, provocam uma forte ansiedade “naqueles que não dispõem de capacidade de auto-organização e de adaptação permanente” (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p. 36). “Reforçando a ideia de que o sucesso ou o fracasso em matéria de competência depende completamente do próprio indivíduo, a empresa pós-tayloriana provoca angústia, baixa autoestima, autodesvalorização” (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p. 36-37). Os assalariados experimentam, nessas circunstâncias, “um sentimento de humilhação e de culpa pessoal, quando antes essas situações eram vividas como um destino de classe” (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p. 37). Como dissera Bauman e Donskis, o precário sofre sozinho.

Em um universo livre de referências coletivas fixas, o hipercapitalismo faz crescer a insegurança tanto social quanto individual: ele não acarreta apenas uma instabilidade macrofinanceira, mas também desestabiliza as identidades, desequilibra a vida mental e moral dos indivíduos tornados inseguros e que já não dispõem do apoio dos antigos quadros da vida coletiva. No sistema econômico de curto prazo, em que os trabalhadores são ‘descartáveis’, um grande número de pessoas, vive uma experiência cruel de fracasso pessoal no isolamento e na vergonha de si mesmo, que dão origem à amargura, ao desencorajamento, à depressão. É dessa forma que diminui o sentimento de fazer a diferença enquanto pessoa e de ser necessário aos outros e à sociedade (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p. 37).

Eis a significância dos indivíduos em meio ao hipercapitalismo contemporâneo. Não deixa de ser sintomático que pensadores tão díspares como Bauman e Lipovetsky, bem como Donskis e Serroy, concordem plenamente a respeito dessa condição humana, marcada pela incerteza existencial, pelo completo desamparo (angústia) e humilhação (indigência). A situação parece tornar-se ainda mais desesperadora (assim acreditamos), tendo em vista o prognóstico dos filósofos franceses de que não há luz no horizonte, embora o capitalismo globalizado esteja fadado a permanecer por um longo período. Não é pelo muito falar, portanto, que seremos ouvidos. A voz ‘humana’ ecoa cada vez mais no vazio, “com a impotência do [poder] político diante do poder da globalização liberal” (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p. 40) – ou, o que é pior, com a sua total subserviência ou afinidade eletiva de interesses.

Para esses autores, atualmente, não há contramodelos coerentes, que tenham alguma credibilidade ou adesão maciça: é inútil querer relançar as promessas da “grande recusa”. “A contestação radical ao capitalismo de consumo, perfeitamente recuperável e recuperada pelo marketing à espreita da criatividade permanente, não faz contrapeso à cultura-mundo do hipercapitalismo: ela o alimenta” (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p. 40).

Sobretudo, a ideologia do (hiper) capitalismo continua, com sua força renovada, sustentando o sistema.

### 2.3.2. O hipertecnicismo e a cultura na era digital

Para Lipovetsky e Serroy (2011), nada ilustra melhor a ideia de cultura-mundo que o universo tecnocientífico. “Agora, a técnica invadiu todo o planeta e estende-se a todos os domínios da vida, atinge tanto o infinitamente grande como o infinitamente pequeno, não produz apenas máquinas; apodera-se do ser vivo [...]” (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p. 42-43). Trata-se, portanto, de um verdadeiro “universalismo técnico”. Trata-se de “uma técnica que se encontra em toda parte, que **requer os mesmos símbolos e o mesmo sistema de valores (a eficácia máxima, a racionalidade operacional, a calculabilidade de toda coisa)**” (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p. 43, negrito nosso). Os autores apontam que a técnica

[...] tornou-se o elemento estruturante que se infiltra em todas as dimensões da vida social, cultural e individual: nada mais escapa à Técnica, à qual devemos nos adaptar permanentemente e que se impõe como estilo de vida, modo de pensamento, conjunto de símbolos (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p. 43, negrito nosso).

Diríamos que se trata da verdadeira ‘ideologia da sociedade hipermoderna’. Os próprios autores não receiam o emprego do termo. De acordo com eles, a modernidade é inseparável desse otimismo tecnológico, desse humanismo prometeico que, ao contrário do que se pensou, não está ultrapassado.

[...] pois, as inovações nas técnicas da vida e da informação trouxeram novo ânimo à **ideologia tecnológica**. A esperança de um futuro radioso é relançada pela revolução das biotecnologias, da bioquímica, das nanotecnologias, da microeletrônica. A *high-tech* se apresenta, assim, como promessa de saúde perfeita, juventude eterna, saber para todos, robôs domésticos à nossa inteira disposição (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p. 43-44, negrito nosso).

Podemos dizer que a *Dialética do Esclarecimento*, tal como formulada por Horkheimer e Adorno, persiste atual. “Ao mesmo tempo que ilustra a dominação da razão, a espiral da *high-tech* não cessa de destilar uma multidão de mitos e de novas utopias” (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p. 44). A esse respeito, os autores citam a corrente

“transumanista”, segundo a qual a união entre a genética, a robótica e as nanotecnologias pode produzir uma mutação nas capacidades fisiológicas e intelectuais, mudando a própria definição do ser humano: um dia nascerá o *cyborg*, e o *Techno sapiens* terá substituído o *Homo sapiens*.

Não obstante, a técnica não deixa de suscitar desconfiança ante um cenário de ameaças de catástrofes planetárias que caracterizam a chamada “sociedade de risco”, conforme o termo cunhado por Ulrich Beck. A desconfiança se acentua, sobretudo, quando a técnica aparece associada ao liberalismo, acarretando uma produtividade desenfreada, um desperdício frenético e uma mercantilização ilimitada, de maneira que, abandonada às forças do mercado, coloca em risco a própria sobrevivência do planeta (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p. 45). Além da desconfiança que ela suscita em relação aos seus efeitos destruidores sobre o ecossistema, põe em cheque o próprio homem em suas relações com o corpo, com a experiência sensível e com os outros (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p. 45).

Outro aspecto a ser ressaltado sobre a hipertecnicização está associado ao distanciamento social entre os indivíduos, uma vez que, no ciberespaço, eles se comunicam permanentemente, mas se encontram cada vez menos.

Na era digital, os indivíduos levam uma vida abstrata e digitalizada em vez de partilhar experiências juntos. Enclausurados pelas novas tecnologias, permanecem em casa, em um enclausuramento insular. Ao mesmo tempo, enquanto o corpo deixaria de ser o ancoradouro real da vida, organiza-se um universo descorporificado, dessensualizado, desrealizado: o das telas e dos contatos digitalizados. O universo *high-tech* aparece, assim, como uma máquina de dessocialização e de desencarnação dos prazeres que destrói o mundo sensível bem como as relações humanas táteis (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p. 45-46).

Na verdade, na sociedade tecnológica, os indivíduos só existem na medida em que estão na rede: se não estiver na rede não estará em lugar nenhum. “O mundo da tecnologia não lhe perdoará essa traição” (BAUMAN; DONSKIS, 2014, p.12). Se você se recusa a estar conectado perde amigos, perde relações, perde negócios. “Mas isso não é só somente uma questão de perder relacionamentos, é uma separação social por excelência” e, no entanto, tal modelo de comunicação não deixa de aumentar o distanciamento social entre as pessoas – eis o dilema (BAUMAN; DONSKIS, 2014, p.12).

Há o desejo de nos comunicar, não com aqueles que estão próximos e que sofrem em silêncio, mas com alguém imaginado e construído, nossa própria projeção ideológica – e esse desejo caminha a par com uma inflação de palavras e conceitos inconvenientes. Novas formas de censura existem – de maneira mais estranha – com a linguagem sádica e canibalesca encontrada

na internet e que corre solta nas orgias verbais do ódio sem face [...] Essa é cegueira moral [...] (BAUMAN; DONSKIS, 2014, p.12).

Contudo, a confiança na tecnociência ainda está longe de ser enterrada. A crença no progresso e nos “milagres” da ciência persiste. “Simplesmente, a relação com o progresso tornou-se ambivalente, oscilando entre mitificação e desencanto, terror e esperança: não foi a ideia de progresso que faliu, mas sua afirmação ‘religiosa’ dogmática” (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p. 46).

### **2.3.3. O hiperconsumismo e a “má consciência”**

De acordo com Lipovetsky e Serroy, à hipermodernidade corresponde uma nova era do consumo, concomitantemente aos processos de individualização e de desregulamentação. Os autores afirmam que até a década de 1970, os bens de consumo eram prioritariamente familiares, como o carro, os aparelhos domésticos, os aparelhos eletroeletrônicos (televisores, aparelhos de som, telefones, etc.). A partir desse momento, porém, acontece uma revolução consumista concernente ao consumo de bens individuais, tais como o computador pessoal, o videogame, o telefone celular, o *iPod* e outros aparelhos de bolso. Tudo isso corresponde ao processo de individualização, na busca do conforto próprio, do próprio estilo de vida (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p. 56).

Viver numa cultura do hiperconsumo equivale a dizer que a esfera mercantil tornou-se onipresente em nossa vida. Consume-se em toda parte, em todo lugar e a todo momento. “E as festas, antes religiosas, tornaram-se convites à fruição, uma espécie de orgias do consumo. Daí em diante, o essencial de nossas trocas tende a tornar-se relações mercantis, é a quase totalidade de nossa existência que se encontra colonizada pelas marcas e pelo mercado” (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p. 58). Assim, penetram todos os interstícios da vida e toda a experiência vivida fica imersa em uma mercantilização integral. “Por isso, se os indivíduos são mais livres em sua vida privada, são também mais dependentes do mercado para a satisfação de seus desejos” (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p. 58).

Nesse sentido, dois tipos de consumidores opostos ganham proeminência ao mesmo tempo. O consumidor consciente, ou responsável, que busca por qualidade de vida, armado para resistir tanto às solicitações quanto aos impulsos internos; e o consumidor

anônimo, cada vez menos senhor de si, propenso ao excesso e autodescontrole, caracterizado por comportamentos desestruturados, de consumos patológicos e compulsivos. Dessa maneira, “Na sociedade do hiperconsumo, afirmam-se ao mesmo tempo o princípio do pleno poder sobre a condução de si próprio e as manifestações de dependência e de impotência subjetivas” (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p. 59).

O desnível, porém, no poder aquisitivo, acarreta alguns efeitos desestabilizadores nos indivíduos, sobretudo porque suas identidades dependem do consumo. “Cada um, ao menos em espírito, é um hiperconsumidor” (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p. 60). Mas aqueles que não consegue concretizar suas aspirações de consumo “[...] vivem seu estado com um sentimento de frustração, de autodesqualificação, de fracasso pessoal. [...] em uma era de consumo crescente, o subconsumo é portador de exclusão, de vergonha de si mesmo, de autoestigmatização” (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p. 60-61). Dessa maneira, ainda que o capitalismo de hiperconsumo reduza a miséria ‘absoluta’, aumenta a miséria ‘relativa’ que é introjetada com miséria interior, gerando, inclusive, o ‘ressentimento’.

Não deixa de ser curioso que, com a permissividade hedonista contemporânea, e a submissão de todos os valores à autorrealização, à felicidade individual, varrendo do horizonte moral praticamente toda a má consciência de que falava Nietzsche, o ressentimento que saíra pelas portas da frente e tornara a entrar pelas portas do fundo bem como o sentimento de culpa voltam a atormentar os indivíduos que, não tendo (ou não sabendo) a quem atribuir a culpa por sua situação, sente o gosto amargo do fracasso pessoal e da vergonha de si mesmo a atormentar-lhe a consciência. Ocorre que, na sociedade hipermoderna, o (hiper) consumo se tornou a própria instância moral que determina a boa ou a má consciência. Na verdade, a própria atitude consumista encarrega-se de reparar o sentimento de culpa que ela mesma produz.

De acordo com Bauman e Donskis (2014, p. 23), “a variedade líquida moderna da *adiaforização* [a exclusão das relações do domínio da avaliação moral] tem como modelo o padrão da relação consumidor-mercadoria, e sua eficácia baseia-se no transplante dessas relações para as relações inter-humanas”, o que acaba jogando areia nos rolamentos da moral. Não obstante, ao mesmo tempo que induz à indiferença em relação ao outro, traz a promessa de ‘redenção’ desse ‘pecado’.

Como um cálculo de ganhos não pode jamais reprimir e sufocar as pressões tácitas, mas refratárias e teimosamente insubordinadas, do impulso moral, a

desatenção para com os deveres morais e o desrespeito às responsabilidades evocadas, nos termos de Levinas, pela Face do Outro deixam atrás de si um sabor residual amargo, conhecido pelo nome de ‘dor de consciência’ ou ‘escrúpulo moral’. Mais uma vez, aqui, as ofertas consumistas vêm prestar socorro. O pecado da negligência moral pode ser objeto de arrependimento ou absolvição por meio de presentes fornecidos pelas lojas, pois o ato de comprar, apesar dos verdadeiros motivos e das tentações egoístas e autorreferenciais que lhe deram origem, é representado como um feito moral. Manipulando os impulsos de redenção moral instigados pela transgressão que ela mesmo gerou, encorajou e intensificou, a cultura consumista transforma toda loja e agência de serviços numa farmácia que fornece tranquilizantes e anestésicos, nesse caso, remédios que servem para aliviar ou amenizar dores *morais*, não físicas (BAUMAN; DONSKIS, 2014, p.181).

Assim, “as dores morais são despidas de seu papel salutar de prevenir, alertar e mobilizar. [...] aliviadas antes de se tornarem verdadeiramente perturbadoras e preocupantes, a teia de vínculos humanos tecidas com os fios da moral torna-se cada vez mais débil e frágil, vindo a descosturar-se” (BAUMAN; DONSKIS, 2014, p. 181). Esse processo tende a aumentar, cada vez mais, a negligência moral, conseqüentemente, a demanda pelos analgésicos e tranquilizantes torna-se um vício. “Por conseguinte, uma insensibilidade moral induzida e manipulada se torna uma compulsão ou uma ‘segunda natureza’” (BAUMAN; DONSKIS, 2014, p. 181).

O hiperconsumismo se torna um remédio para a solidão. “É esse estado de solidão e de miséria subjetiva que fundamenta, em parte, a escalada consumista, que permite à pessoa oferecer a si mesma pequenas felicidades como compensação pela falta de amor, de laços ou de reconhecimento” (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p. 56). Portanto, esse processo de hiperconsumo, associado ao hiperindividualismo tende a reproduzir um ciclo de insensibilidade moral, de indiferença – de indiferença pura, como diz Lipovetsky.

#### **2.3.4. O hiperindividualismo e a indiferença pura**

Para o desenvolvimento desse tópico, tomamos como referência a obra *A Era do Vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo*, de Lipovetsky, na qual ele trata da indiferença como característica preponderante da sociedade hipermoderna, como um fenômeno generalizado que toca todos os setores e instâncias sociais, expressando, inclusive, a própria subjetividade contemporânea. Nesse sentido, a indiferença vai além da esfera

econômica e política, embora determinante em seu modo de operação. “Instrumento de nenhuma instância em particular, a indiferença é metapolítica, metaeconômica, permitindo que o capitalismo entre em sua fase de funcionamento operacional” (LIPOVETSKY, 2005, p. 25). A apatia, decorrente da indiferença, em vez de constituir um defeito de socialização, evidencia um novo processo de socialização, “uma descontração necessária ao funcionamento do capitalismo moderno enquanto sistema *experimental* acelerado e sistemático” (LIPOVETSKY, 2005, p. 25, grifo do autor).

Baseado no agenciamento constante de combinações inéditas, o capitalismo encontra na indiferença uma condição ideal para sua experimentação, que pode se realizar com um mínimo de resistência. [...] o sistema do ‘por que não?’ se torna puro, do mesmo modo que a indiferença, a essa altura, sistemática e operacional. Assim, a apatia torna possível a *aceleração* das experimentações, de todas as experimentações e não apenas da exploração. Trata-se da indiferença a serviço do lucro? (LIPOVETSKY, 2005, p. 25, grifo do autor).

De acordo com o filósofo francês, essa conclusão tende a reduzir a dimensão e a relevância da questão. A indiferença se refere, antes, a uma tendência generalizada da sociedade hipermoderna, produzida e reproduzida em todas suas dimensões e por todas as suas instituições. Paradoxalmente, aquelas organizações que procuram combatê-la, incentivando a participação, a educação e o interesse, são as que mais produzem a apatia de massa. E o fazem pela sua própria forma de funcionamento, sem qualquer mediação, a despeito de quaisquer planos conspiratórios. Quanto mais os partidos políticos, os sindicatos, as escolas, as igrejas e os meios de comunicação parecem combater a apatia, mais a intensificam, por intermédio de seus agentes diretos. “Quanto mais os políticos se explicam e se exibem na televisão, mais todo mundo se aborrece; quanto mais os sindicatos distribuem panfletos, menos eles são lidos; quanto mais os professores querem fazer ler, menos os alunos leem. Indiferença por saturação, informação, isolamento” (LIPOVETSKY, 2005, p. 26).

Essa indiferença está associada a um processo de deserção em massa, um deserto social de tipo inédito que ocupa em silêncio a vida cotidiana no coração das metrópoles contemporâneas.

Um deserto paradoxal, sem catástrofe, sem tragédia ou vertigem, que cessou de se identificar com o nada e com a morte [...]. Consideremos essa imensa onda de ausência de investimento por meio da qual todas as instituições, todas as finalidades e todos os grandes valores que organizaram as épocas anteriores são aos poucos esvaziados de sua substância – o que é isso senão uma deserção em massa que transforma todo o corpo social em um corpo exangue, em um organismo *desativado*? Inútil querer reduzir a questão às

dimensões dos ‘jovens’ [...] Aqui, como em todo o lugar, o deserto cresce: o saber, o poder, o trabalho, o exército, a família, a Igreja, [a escola?] etc. já pararam de funcionar globalmente como princípios absolutos e intangíveis; em graus diferentes, ninguém mais acredita neles, ninguém mais investe neles o que quer que seja (LIPOVETSKY, 2005, p.18).

Quem continua acreditando no trabalho, em uma determinada carreira, quando a produção flexível produz uma realidade de insegurança existencial, tornando os postos instáveis e as profissões obsoletas?

Quem continua acreditando na família quando os índices de divórcio não param de subir, quando os velhos são exilados para casas de repouso, quando os pais querem permanecer ‘jovens’ e procuram o apoio psicanalítico, quando os casais se tornam ‘livres’, quando o aborto, a contracepção, a esterilização se tornam legais? [...] Quem continua acreditando nas virtudes do esforço, da economia, da consciência profissional, na autoridade, nas sanções? (LIPOVETSKY, 2005, p. 18).

A onda de desafeição se propaga por todos os lados, despindo as instituições de sua grandiosidade e, portanto, de seu poder mobilizador. Cada vez mais, a vida social se torna um corpo exangue, um deserto apático, caracterizado pelos espaços desativados, destituídos de relevância – diríamos espaços de pura vivência. Dessa maneira, o sistema social no qual vivemos se assemelha às cápsulas dos astronautas, em que reinam o “vazio emocional, o peso indiferente no qual se desdobram as operações sociais” (LIPOVETSKY, 2005, p.19).

Para o filósofo francês, porém, isto não deve fazer parte do registro das eternas lamentações sobre a decadência ocidental. Porque, de acordo com ele, a depreciação dos valores superiores e o deserto dos sentidos não são mais, como outrora, acompanhados por desespero e sensação do absurdo. Trata-se de indiferença, não de angústia; de apatia, não de desespero. “O deserto não mais se traduz pela revolta, o grito ou o desafio da comunicação; nada além da indiferença pelos sentidos, uma ausência inelutável, uma estética fria da exterioridade e da distância, mas não de distanciamento” (LIPOVETSKY, 2005, p. 20). Ainda em suas palavras, “a necessidade do sentido em si mesma foi varrida e a existência indiferente ao sentido pode se desdobrar sem tragédia ou abismo” na expressão de uma “apatia *new-look*” (LIPOVETSKY, 2005, p. 21) <sup>25</sup>. Trata-se da apatia como estilo de vida. Para Lipovetsky (2005, p. 24), “a indiferença pura designa a apoteose do temporário e do sincretismo individualista”.

---

<sup>25</sup> Não obstante, em sua obra *Cultura-mundo: resposta a uma sociedade desorientada*, em coautoria com Jean Serroy, Lipovetsky trata da questão da “Grande Desorientação” como o *mal-estar* da sociedade hipermoderna.

O momento moderno é muito mais do que uma moda: revela o processo da indiferença pura no qual todos os gostos e todos os comportamentos podem coabitar sem se excluírem, tudo pode ser escolhido à vontade, tanto o mais operacional quanto o mais esotérico, tanto o novo quanto o velho, [...] em um tempo desvitalizado sem referência estável e sem maior coordenação (LIPOVETSKY, 2005, p. 23, **negrito nosso**).

O narcisismo abole o trágico e aparece como uma forma inédita de apatia feita da sensibilização epidérmica ao mundo e, ao mesmo tempo, de indiferença profunda em relação a ele: paradoxo que explica parcialmente a plethora de informações pela qual somos assaltados e a rapidez com que os acontecimentos vinculados pela mídia de massa se substituem, impedindo qualquer emoção duradoura (LIPOVETSKY, 2005, p. 34).

“Depois da deserção social dos valores e das instituições, [porém,] é a relação com o Outro que, segundo essa mesma lógica, sucumbe ao processo de desafeição” (LIPOVETSKY, 2005, p. 29).

Quanto mais a cidade desenvolve as possibilidades de encontros, mais os indivíduos se sentem sós; quanto mais as relações se tornam livres, emancipadas das antigas restrições, mais rara se torna a possibilidade de conhecer uma relação intensa. Por todo lado há solidão, vazio, dificuldade de sentir, de ser transportado para *fora de si mesmo*; daí uma fuga para as ‘experiências’, que apenas traduz a busca de uma ‘experiência’ emocional forte. Por que eu não posso amar e vibrar? Desolação de Narciso, muito bem programado em sua absorção em si mesmo para poder ser afetado pelo Outro, para sair de si mesmo e, no entanto, insuficientemente programado, uma vez que ainda deseja um relacionamento afetivo (LIPOVETSKY, 2005, p. 57-58, **grifo do autor**).

Quando a onda de deserção invade a esfera privada, até então poupada, delineia-se no horizonte do deserto uma “patologia de massa” da qual “ninguém pode se vangloriar de escapar; **a deserção social ocasionou uma democratização sem precedente da depressão, o tédio de viver, flagelo hoje em dia difundido e endêmico**” (LIPOVETSKY, 2005, p. 28, **negrito nosso**). Os problemas pessoais assumem dimensões desmesuradas, e as atividades cotidianas elementares se tornaram sujeitas ao estresse e às neuroses: “envelhecer, engordar, enfear, dormir, educar os filhos, sair de férias... tudo se transforma em problema” (LIPOVETSKY, 2005, p. 29).

Atravessando sozinho o deserto, levando a si mesmo sem qualquer apoio transcendental, o homem de hoje se caracteriza pela *vulnerabilidade*. A generalização da depressão deve ser levada em conta não das vicissitudes psicológicas de cada um ou das ‘dificuldades’ da vida atual, mas, sim, da deserção da *res publica* que foi limpando o terreno até o advento do indivíduo puro, do Narciso em busca de si mesmo, obcecado por si mesmo e, assim sendo, suscetível de enfraquecer ou de desmoronar a qualquer momento diante da adversidade que enfrenta desarmado, sem força exterior.

O homem descontraído está desarmado (LIPOVETSKY, 2005, p. 28-29, grifo do autor).

A ‘indiferença pura’ caracteriza, portanto, a deserção social em massa, o esvaziamento da vida social mediante a lógica da ausência de investimento, que invade a vida privada, na relação com o Outro, culminando, conseqüentemente, no esvaziamento do próprio indivíduo, desestabilizado, vulnerável, que contempla a si mesmo em um espelho vazio, com a apatia *new-look* ou com angústia.

### 2.3.5 A Indiferença pura e a escola

A indiferença cresce. **Em lugar nenhum o fenômeno é tão visível quanto no ensino**, no qual, em alguns anos e com uma velocidade relâmpago, **o prestígio e a autoridade dos professores desapareceram quase completamente**. Hoje em dia, a palavra do Mestre deixou de ser sagrada, tornou-se banal e situa-se em pé de igualdade com a palavra da mídia e **o ensino se transformou em máquina neutralizada pela apatia escolar feita de atenção dispersa e de ceticismo desenvolvido em relação ao saber**. Grande confusão dos Mestres. Este **desafeto pelo saber** é bem mais significativo do que o **tédio** dos estudantes, que é variável. **Por isso a escola se parece menos com uma caserna do que com um deserto [...], onde os jovens vegetam sem grande motivação e interesse** (LIPOVETSKY, 2005, p. 21-22, negrito nosso).

Do nosso ponto de vista, nessa passagem o autor faz uma leitura do atual cenário educacional, expondo de maneira contundente e (contra o seu estilo) dramática, a crise que envolve a educação e os seus atores. Acreditamos que qualquer professor do ensino fundamental ao superior que se perturba no exercício de sua profissão, ao ler esse trecho, diria: “É isso!”. Particularmente, encontramos nele alguns dos principais elementos sobre os quais construímos nossa tese: o desaparecimento da autoridade, em especial a do professor, a atenção dispersa ou desatenção que envolve os alunos, além do ceticismo e mesmo aversão em relação ao saber, em um cenário marcado pela indiferença profunda, fazendo da escola um corpo exangue, sem vida – um deserto árido.

De acordo com o autor, a necessidade vital de inovação ‘a qualquer preço’ – “cada vez mais liberalismo, participação, pesquisa pedagógica” – acaba por conduzir ao

“escândalo”, pois, quanto mais a escola se volta para o aluno, “mais eles abandonam, sem barulho e sem alvoroço, esse local vazio”, de maneira que a escola torna-se um “corpo mumificado e os professores compõem um corpo fatigado e incapaz de lhe insuflar vida” (LIPOVETSKY, 2005, p. 22).

Esse cenário se evidencia, a olhos vistos, em toda sociedade, tornando-se mesmo um lugar-comum, para não dizer um clichê (o que acaba mais por obscurecer do que por esclarecer a questão). O cinema não tem deixado de explorá-lo. *Ao mestre com carinho* parece ter sido o primeiro grande sucesso a abordar o assunto, expondo uma escola pública precária, em que os alunos, indiferentes, desorientados e debochados, contracenam com professores igualmente desorientados, desalentados ou céticos, em um cenário de “indiferença pura”. Em *Meu mestre, minha vida*, um professor excêntrico é convidado a conduzir uma escola tomada pela violência, pela marginalidade, pelo caos. Desempenhando um papel de autoridade pessoal, do tipo carismática, o diretor “coloca ordem na casa”, protegendo e estimulando alunos, encarnando, para eles, a autoridade da figura paterna, da qual são quase todos desprovidos.

Um exemplo mais recente e realista é exposto no filme francês *Entre os Muros da Escola (Entre les Murs)* <sup>26</sup>. O roteiro do filme baseia-se no livro homônimo escrito por François Bégaudeau escritor e professor, que aceitou o convite e o desafio de estrelar o filme juntamente com um elenco formado por não atores. No filme, o escritor-professor-ator representa um professor de literatura que tenta se aproximar dos alunos e incluí-los na vida escolar e social, mas se depara constantemente com o despeito e a indiferença, o desprezo e a afronta característicos da geração contemporânea.

Outro exemplo, a nosso ver o mais atual, complexo e contundente, é o filme *O Substituto*<sup>27</sup> que evidencia os dramas existenciais dos professores, diante de sua impotência e incapacidade de lidar com alunos ensimesmados, mimados ou negligenciados, mas todos ‘perdidos’, sem quaisquer referências de autoridade – produtos (e reprodutores) de uma sociedade desorientada. *Detachment*, título original do filme, é comumente traduzido para o português como deslocamento, distanciamento e indiferença. Acreditamos que ele se refere, sobretudo, ao processo de estranhamento, também designado por alienação. A própria

---

<sup>26</sup> O filme é dirigido pelo cineasta Laurent Cantet, vencedor da Palma de Ouro do Festival de Cannes, em 2008, além de muitos outros prêmios.

<sup>27</sup> O filme, de 2011, é dirigido pelo cineasta estadunidense Tony Kaye, com roteiro de Carl Lund.

epígrafe do filme indica isso, por intermédio de uma citação de Albert Camus: “E eu nunca me senti tão imerso e ao mesmo tempo tão desapegado de mim e tão presente no mundo”. Esse é o sentimento que expressa a situação do protagonista, mas talvez também a de todos os outros, inconscientemente. Nesse filme, mais do que nos outros a que fizemos referência, fica evidente que a crise na educação é antes, como já advertira Adorno, a crise da falência da cultura [que, por sua vez, está intrinsecamente à formação social contemporânea].

Essa constatação é evidente em *A Era do Vazio* que não é outra senão a Era da Indiferença Pura que se constitui como um dispositivo operacional primordial para viabilizar a sociedade de produção e consumo acelerados – mas que, como o próprio autor parece admitir, não é compatível com os processos de ensino e de aprendizado, com a instituição escolar. Para além do autor, acreditamos que a indiferença pura é incompatível com quaisquer “experiências formativas” genuínas na medida em que impede a relação necessária de contato/confronto com o conhecimento, com o outro, com o mundo, imergindo-os em uma névoa empobrecedora que a tudo nivela e afasta como que envolto por um véu transparente. A indiferença pura, como o próprio autor admite, é como um estado de tédio permanente. Ao que acrescentamos: um estado permanente de desânimo e torpor que conduz à paralisa e, mais tempo menos tempo, à aversão e à evasão escolar.

### 3. EM BUSCA DE UMA CULTURA DE HISTÓRIA E DO SENTIDO

Diante do mundo do desordenado e do desnordeado, o que se deve promover é uma cultura do sentido e da história (LIPOVETSKY; SERROY).

#### 3.1. GILLES LIPOVETSKY E JEAN SERROY: RESPOSTA A UMA SOCIEDADE DESORIENTADA

Nessa seção, pretendemos refletir sobre a formação cultural e a educação, apresentando as propostas de Lipovetsky e Serroy na obra *Cultura-mundo: respostas para uma sociedade desorientada*. Embora o nosso texto possa, na forma, apresentar um caráter prescritivo, nossa pretensão não é, *a priori*, fazer nossa as propostas desses autores, tomar as palavras deles como nossas, tampouco prescrever, de antemão, nossas próprias propostas para a educação valendo-nos dos autores. Ao apresentar as propostas Lipovetsky e Serroy, pretendemos tomá-las como uma referência, um ponto de partida, bem como nos apropriar de algumas ideias que consideramos fundamentais para sustentar a nossa tese. Tal como os autores, defendemos a necessidade de se pensar em uma ‘cultura de história e do sentido’, como uma cultura geral compartilhada, capaz de atuar como um contraponto à sociedade desorientada, desordenada e indiferente. Avançando a partir desse ponto, pretendemos desenvolver essa questão à luz da concepção de história de outros autores, buscando aprofundá-la, insuflar-lhe um “espírito” mais afim de nossas próprias aspirações e reflexões.

Lipovetsky e Serroy (2011) apresentam uma proposta envolvendo a educação para “civilizar a cultura-mundo”, em resposta a uma sociedade desorientada. Trata-se, sobretudo, de empreender algumas transformações no sentido de enfrentar, ou ao menos atenuar, o “sentimento de desorientação e de impotência coletiva para controlar o curso do futuro” (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p. 148). Os autores partem de alguns pressupostos, afirmando que algumas medidas transformadoras são possíveis e necessárias. Mas advertem: é preciso “ser realista”. De acordo com eles, é preciso admitir que as grandes soluções da Era Moderna perderam a credibilidade e que “as alternativas radicais à ordem de mercado, então globalizada, tornaram-se marginais, para não dizer caducas” (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p.149). Não se trata, portanto, de empreender uma política alternativa, uma nova

política de civilização, mas “[...] uma política que busque, de maneira mais realista, *civilizar a cultura-mundo* que agora é a nossa” (2011, p.149, grifo do autor).

Apesar de seus males, dizem os autores, a cultura-mundo apresenta consideráveis potenciais que podem ser levados em consideração e aproveitados. Em sua perspectiva, portanto, “[...] Não se trata de cultivar um sonho grandioso, mas de simplesmente alimentar o debate, fixar prioridades, traçar linhas” (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p.149, negrito nosso). Esse processo, que não é outro senão o de instruir-se sobre o mundo, passa, prioritariamente, pela educação. Refletir sobre esse propósito torna-se, portanto, o ponto de partida para se enfrentar as profundas dificuldades que a escola passa hoje, motivo pelo qual pode ser chamada, mais do que nunca, de ‘escola deteriorada’. Uma escola que sofre com o declínio do processo de alfabetização e a crescente evasão escolar, tornando-se um corpo exangue em que os professores, destituídos de autoridade, não conseguem insuflar vida.

Na avaliação de Lipovetsky e Serroy (2011, p. 153), “[...] nossa escola não vai bem. Ela pede uma sacudida, sem dúvida uma reforma intelectual profunda que a reoriente e a deixe em condições de honrar suas promessas de formação e de mobilidade social”. Nesse sentido, os autores defendem que a escola poderia avançar se caminhasse na direção de evitar os desvios de certo pedagogismo que, embora muito simpáticos, mostram-se prejudiciais à formação, e reforçar os dispositivos capazes de acabar com a desorientação e desorganização educativa fundamentadas na sociedade do hiperconsumo. “A escola deve certamente, elevar o aluno, pô-lo acima do que ele vive e conhece no cotidiano, mas não vai conseguir isso sem levar em consideração o estado cultural presente” (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p. 153). A sugestão dos autores, portanto, é a de procurar um meio-termo, evitando tanto os excessos rigoristas à antiga quanto os excessos das pedagogias centradas no aluno, ou seja, é a busca de uma síntese, um meio-termo aristotélico entre aquilo que o sistema antigo e o novo oferecem de melhor.

Segundo os autores (2011) a educação tradicional centralizava-se na autoridade do mestre e na legitimidade do aluno como aquele que aprende (não aquele que sabe). Assim, ambos evoluíam em um sistema em que cada um tinha um lugar reconhecido. O aluno não precisava ser original, mas começava por adquirir um saber como condição necessária para o desenvolvimento de sua criatividade e de sua autonomia. Não se trata, porém, de impor de maneira autoritária a necessidade do respeito pelo estudo e pelo professor; o que só poderá ser

feito “sensibilizando o aluno para o valor do ensino que ele recebe e favorecendo sua própria participação” (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p.155).

O restabelecimento da autoridade do mestre poderia ser acompanhado de uma autonomia concedida tanto aos estabelecimentos quanto aos próprios docentes, em um quadro programático comum definido por lei.

Autonomia dos mestres não significa fazer tábula rasa do passado. O contato com as grandes obras continua sendo um imperativo importante na formação do espírito, desde que ele se liberte das abordagens puramente formalistas e estruturalistas, que fazem perder de vista a própria constituição da literatura e seu valor formador. O insuspeito Tzvetan Todorov, um dos representantes mais talentosos de oposição primária ao estruturalismo, diz bem: ‘Uma concepção acanhada de literatura, que a retira do mundo, impôs-se no ensino [...] Mas o leitor procura nas obras algo que dê sentido à sua existência. Ele é que tem razão’ (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p.156).

Por intermédio das grandes obras, o mestre recupera, portanto, para o âmbito da educação, o sentido da existência, as dimensões éticas e estéticas, inalienáveis à formação do espírito. Além do mais, um *corpus* comum de grandes obras, que contribuíram para constituir o alicerce civilizacional da modernidade como conhecimento compartilhado, “seria mais que necessário para estabelecer e consolidar sua estabilidade futura” (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p.157). Nesse sentido, nosso entendimento é que os autores estão propondo um resgate dos conceitos de cultura ‘cultivada’ e de formação, para o âmbito da educação, em contraponto à cultura-mundo, mercantilizada.

Em outro sentido, porém, os autores aderem a algumas práticas do novo sistema de ensino. O caminho da autoridade, até para se precaver de um deslize no autoritarismo, que o tornaria desacreditado em um mundo em que as referências se confundem, passaria pela disposição de dialogar e escutar, pelo reconhecimento recíproco entre professor e aluno. Outro caminho seria estimular o mestre a dedicar maior atenção ao universo dos alunos, abrindo-se às novas tecnologias, incorporando-as no processo de ensino, fazendo delas um uso experimental e reflexivo. O universo virtual poderia ser adaptado para o âmbito educacional, como um eficaz recurso lúdico de aprendizado sobre o mundo. Ao mesmo tempo, outro desafio a ser superado pela escola é o fosso entre a aquisição do saber teórico e da prática social, levando o aluno ao aprendizado do mundo e à sua inserção na vida ativa, considerando que cada vez mais crianças não sabem nada, além da realidade do que veem na televisão ou na tela do computador.

De acordo com os autores, o ciber mundo mundo hipertélico tem formado uma nova espécie humana, a saber, o *Homo ecranis*, um ser audiovisual cuja percepção do mundo é mediada pelo écran – as telas de televisores, computadores, *tablets*, celulares. A nova geração passa a viver, cada vez mais, em uma *Ecranópolis*, ou seja, em um mundo virtual, sem contato com a realidade social. Restabelecer esse contato é um desafio inescapável à escola contemporânea. “O papel social da escola, hoje, poderia ser fazer os adolescentes conhecerem a multiforme vida profissional, da qual não sabem nada, e despertar neles, de maneira mais profunda, a curiosidade e o desejo” (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p.160). Nesse sentido, a escola poderia abrir suas portas para receber os próprios atores do mundo do trabalho, para apresentar seu ofício e sua experiência profissional aos alunos. “O que está em jogo aqui é realmente fazer com que o mundo, e o desejo de se inserir nele, entrem na escola” (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p.160).<sup>28</sup>

Sem analisarmos, por hora, as limitações e implicações envolvidas nessas propostas, que reforçam de maneira unilateral o momento da adaptação social do aluno, queremos avançar nos caminhos propostos pelos filósofos franceses que, acreditamos, são razoavelmente úteis para a formulação de nossa tese, trazendo questões importantes a serem consideradas, sobretudo no que se refere à necessidade de uma nova cultura geral, de caráter histórico.

### 3.3.1. A escola ante a excrecência do conhecimento fragmentado

Lipovetsky e Serroy inserem a atual deterioração da escola no contexto da produção cultural contemporânea, considerando a própria maneira de produção e aquisição do conhecimento na modernidade avançada, a hipermodernidade. De acordo com os autores, **“A hipermodernidade criou uma situação nova, que não atinge simplesmente a escola, mas o próprio saber. Já não há cânones do conhecimento, já não há passagens obrigatórias para constituir para si uma cultura compartilhada: hoje estamos no duplo caos da**

---

<sup>28</sup> O que nos chama a atenção é a pretensão de que a escola resolva ou encubra as contradições que a sociedade tecnocapitalista cria em seu próprio modo de reprodução. Bem como a primazia dada ao momento de adaptação em detrimento do próprio desenvolvimento da autonomia. Ao promover uma inserção suave ao mercado de trabalho, a educação poderia equacionar o “problema” do mal-estar inerente à adaptação em uma sociedade desorientada, pacificando, assim, a única inquietação que poderia conduzir à produção de uma “consciência verdadeira”, como diz Adorno (1995).

**abundância e do imediatismo**” (LIPOVETSKY SERROY, 2011, p160, negrito nosso). Comparando-se a épocas anteriores, a disponibilidade de conhecimentos e o acesso a informações se democratizaram, já que diariamente a internet recebe conhecimentos, sem qualquer hierarquia de relevância, inclusive, muitas vezes, de procedência duvidosa. “Não há distanciamento crítico nem hierarquia de informações, e sim o acesso imediato a um saber fragmentado, que deslegitima os mestres e instaura a credulidade e a facilidade do menor esforço” (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p.161).

Em tais condições, confiando na Rede para encobrir suas ignorâncias e ocupados demais em viver no presente para pensar em constituir para si uma cultura além da instantânea, os homens da hipermodernidade tendem a perder não apenas o senso de perspectiva, mas também o alicerce comum de conhecimentos comuns que constitui propriamente uma cultura. **Daí a necessidade de dar aos novos tempos uma nova cultura geral, transformando o que não é mais que um amontoado desordenado de informações em um conjunto de conhecimentos e de valores partilhados** (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p.161, negrito nosso).

Com isso, os autores não estão propondo restabelecer um novo saber enciclopédico à moda iluminista. Mas algumas “referências culturais estruturantes” que, de alguma forma, possam conferir uma verdadeira inteligibilidade a essa superabundância de conhecimentos fragmentados, a esse conjunto de informações disponíveis na rede mundial de computadores. Trata-se de restabelecer algumas grades ou quadros organizadores do conhecimento facilmente acessível.

[...] o que falta é um método de orientação nessa superfatura indiferenciada, para que se alcance uma distância analítica e crítica, que será a única a lhe dar sentido. Uma das grandes apostas da cultura-mundo está aí: como educar os indivíduos e formar espíritos livres em um universo com informações em excesso? (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p.81).

Acreditamos, como os autores, que esse é o grande desafio que se apresenta à educação escolar contemporânea, que deve ser assumido como sua finalidade. Nesse sentido, caberia, sobretudo, à universidade e à própria escola assumirem a responsabilidade de desenvolver uma espécie de “método de orientação” que possa ser tomado como referência para a apropriação de um conhecimento que, pela sua relevância, deva ser compartilhado por todos nós, como condição de formação humana em meio à desorientação social produzida pela excrescência de informações disponíveis. Enfatizamos: um método de orientação voltado para o restabelecimento de uma cultura cultivada comum e, por extensão, de uma cultura escolar, voltada para a formação cultural e para a educação escolar.

Os autores franceses propõem que esse método de orientação seja alicerçado naquilo que denominam ‘cultura de história’, a única capaz de atribuir sentido a uma cultura geral. Mais do que uma história dos fatos, uma cultura de história é aquela capaz de “encarar diferentes temáticas, a vida dos povos e das civilizações nas profundezas do tempo, **a única capaz de nos situar, de nos permitir escapar à confusa dispersão do saber e compreender melhor nosso mundo**” (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p.162, negrito nosso).

Não uma cronologia detalhada dos fatos ou uma história das doutrinas, mas **uma história das grandes questões** e das grandes periodizações, tornando sensíveis a marcha do mundo, as evoluções lentas das mentalidades, das artes, das religiões, do direito, das ciências e das técnicas, dos sentimentos e dos costumes, da vida e da morte (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p.162, negrito nosso).

Tal cultura de história precisaria ser abrangente para abarcar a disciplina de história, mas avançando além. Transcendendo os recortes disciplinares, ela remeteria aos modelos de inteligibilidade do mundo, às grandes matrizes da experiência humana vivida. Sem essa exigência, não há a possibilidade de estabelecer um alicerce comum dos conhecimentos. Essa cultura de história deveria exercer o importante papel de “reestruturar a aquisição dos conhecimentos, bem como a maneira de formar os professores” (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p.162). Tal perspectiva histórica se coloca no sentido de ajudar em seu trabalho, alargando sua visão e compreensão sobre o mundo. **“Diante do mundo do desordenado e do desnorteado, o que se deve promover é uma cultura do sentido e da história”** (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p.163, negrito nosso).

Ressaltamos a relevância dessa proposta por sua potencialidade em atuar como antídoto à “indiferença histórica” que caracteriza as sociedades contemporâneas. Em sua obra *A era do vazio*, escrita três décadas antes, Lipovetsky havia tratado da questão decorrente do acirramento do neonarcisismo, em que o indivíduo, rompendo com o lastro do passado e sem perspectivas previsíveis quanto ao futuro, passa a viver cada vez mais à deriva, em um presente sem amarras, encapsulado em si mesmo, tornando-se esvaziado, desestabilizado, desorientado. Na medida em que as pessoas passaram a viver voltadas apenas para si mesmas, “sem se preocupar com as tradições e com a posteridade, o sentido histórico foi abandonado, da mesma maneira que os valores e as instituições” também o foram (LIPOVETSKY, 2005, p. 33). Quando o passado passa a ser desvalorizado, em decorrência da avidez em soltar-se das tradições e das limitações arcaicas e instituir uma sociedade sem amarras, e o futuro se torna cada vez mais opaco, imprevisível e incerto, resta debruçar-se sobre o presente. Assim,

“[...] com essa indiferença pelo tempo histórico instala-se o ‘narcisismo coletivo’, sintoma social da crise generalizada das sociedades burguesas, incapazes de enfrentar o futuro de outro modo, a não ser com desespero” (LIPOVETSKY, 2005, p. 33).

A indiferença histórica, porém, é a própria perda do horizonte de sentido, que prende o homem ao “solo” e à própria humanidade, de maneira que restabelecer uma cultura de história é remeter o homem à própria humanidade, à descoberta de um sentido para sua vida que pode, inclusive, orientar o seu futuro. O horizonte histórico pode atribuir “peso” ou “gravidade” à existência do indivíduo, hoje esvaziado, desmotivado, apático, desnortado. Trata-se de reinseri-lo em seu mundo, do qual se encontra deslocado. Como dissera Alexis de Tocqueville, “Desde que o passado deixou de lançar luz sobre o futuro, a mente do homem vagueia nas trevas” (ARENDT, 2014, p. 32).

Arendt aproxima a sentença de Tocqueville ao aforismo de René Char sobre a experiência da *Résistance*, quando disse: “Nossa herança nos foi deixada sem nenhum testamento”. Essa herança, a experiência única da “felicidade pública” e da “liberdade pública” vivida por aqueles que aderiram à resistência francesa, escapou à memória dos homens modernos, como um “tesouro perdido”, por falta de um ‘testamento’, isto é, uma tradição histórica por intermédio da qual pudesse ser sedimentada e conservada.

O testamento, dizendo ao herdeiro o que será seu por direito, lega posses do passado para um futuro. Sem testamento ou, resolvendo a metáfora, sem tradição – que selecione, nomeie, que transmita e preserve, que indique onde se encontram os tesouros e qual o seu valor – parece não haver nenhuma continuidade, consciente no tempo, e portanto, humanamente falando, nem passado nem futuro, mas tão somente a sempiterna mudança do mundo e o ciclo biológico das criaturas que nele vive (ARENDT, 2014, p. 31).

A indiferença histórica e a ausência de um ‘testamento’ que ilumine o futuro e que dê continuidade à vida dos homens acabam encerrando suas vidas em um sempiterno ciclo biológico, à semelhança dos outros animais. “Isso porque a memória, que é apenas um dos modos de pensamento, é impotente fora de um quadro de referência preestabelecido, e somente em raríssimas ocasiões a mente humana é capaz de reter algo inteiramente desconexo” (ARENDT, 2014, p.31).

De acordo com Arendt, o sentido que os antepassados atribuíam às suas ações pode tornar-se valor somente para as gerações seguintes, nas mentes de quem o herda e o questiona, reflete-o e o transmite. Mas, somente se houver um ‘testamento’. Nesse sentido, justifica-se a relevância de se desenvolver uma cultura de história que possa cumprir, na

modernidade avançada, uma função de “testamento” semelhante à exercida outrora pela tradição, como condição da própria aquisição do conhecimento e da continuidade e sentido da existência humana.<sup>29</sup>

Nessa perspectiva, a universidade e a escola poderiam ser repensadas, tendo em vista o papel eminente que têm a desempenhar na cultura-mundo. Atualmente, porém, não apenas a escola, mas a própria universidade parece se encontrar desorientada no que se refere ao seu papel social. Podemos dizer que ela sofre de uma ‘indiferença histórica’ às suas raízes e à sua promessa de conduzir o futuro, após ser esvaziada pela razão instrumental, enterrando sua vocação filosófica e política, sua reflexão sobre os caminhos e descaminhos da humanidade. Desvencilhando, quase que completamente, de seu passado humanista, que aspirava à formação do homem, emprenha-se sem grande êxito na formação de profissionais qualificados conforme as demandas de reprodução do capitalismo flexível em caótico e imprevisível movimento.

De acordo com Lipovetsky e Serroy (2011, p.164), o desnorteio da universidade contemporânea (sobretudo a francesa) oscila entre oferecer uma ciência pura ou ciência aplicada. Ambas, porém, estão fadadas e não ter utilidade. Em um momento em que a abertura do mercado, a produção flexível e as transformações no trabalho tornam o futuro instável e imprevisível, a ciência pura não encontra aplicação e a ciência aplicada pode se tornar obsoleta em pouco tempo. Para evitar esse grande desperdício de recursos humanos e financeiros, os autores propõem uma formação baseada na complementaridade entre ambas.

De fato, trata-se nada menos que de uma remodelação da universidade tendo em vista precisamente o que é a hipermodernidade, devolvendo-a, assim, ao que constitui sua missão primeira e insubstituível: formar o homem. Ora, formar o homem em um mundo globalizado é justamente permitir-lhe acesso a essa cultura-mundo que está em vias de se tornar a sua, dando-lhes as chaves para que viva de maneira plena, como um protagonista responsável e realizado (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p.165)<sup>30</sup>.

É nesse sentido que a cultura de história poderia dar sua importante contribuição, possibilitando, no primeiro ciclo dos estudos universitários, que os estudantes tenham acesso a um ensino de tipo generalista, para onde convergem todas as disciplinas afins ao domínio escolhido. Ao passo que, no segundo ciclo, optariam pela profissionalização ou pela ciência pura, tendo, porém, uma base cultural comum. “Aberta a todos, correspondendo, assim, à

<sup>29</sup> Mais adiante, avançaremos na concepção de história de Hannah Arendt, em busca de fundamentar um princípio para a formação e educação escolar.

<sup>30</sup> Certamente, esse “novo” conceito de formação precisa ser problematizado.

necessária elevação cultural da coletividade, e adaptada às escolhas individuais enquanto se inscreve em uma organização ordenada das carências da nação, a universidade reencontraria não apenas seu lustro como um sua necessidade” (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p.167).

Os autores defendem que esta cultura encontraria o seu valor em ser concebida como uma cultura da inteligência, no pleno sentido do termo, ou seja, que fosse também uma cultura da criatividade. Que tivesse por escopo favorecer aqueles aspectos que constituem a especificidade do homem. De maneira que o homem pudesse adquirir uma desenvoltura para atuar no mercado, mas sem permanecer submisso a ele. Antes, tendo “a possibilidade de expressar o seu melhor e contribuir à sua maneira para a humanização coletiva da cultura” (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p.169).<sup>31</sup>

A formação (e a educação escolar) deve estar voltada, sobretudo, para a busca da vida bela e boa. Os autores franceses ressaltam que, com o desenvolvimento da sociedade de consumo de massa, a busca do conforto material se impôs como uma preocupação primordial em toda a sociedade, tornado-se o paradigma da felicidade individualista. Esse modelo de conforto era do tipo tecnicista, funcional e quantitativo, centrado no consumo e acumulação de bens. No decorrer da década de 1970, porém, começou a se desenvolver um novo ideal de vida, valorizando os aspectos qualitativos, estéticos, culturais e emocionais. Passou-se a desenvolver uma nova sensibilidade diante dos impactos negativos do progresso, impondo-se, assim, um novo imperativo de qualidade de vida.

Nesse sentido, Lipovetsky e Serroy propõem avançar em uma política de bem-estar urbano, cujos vetores já estão em curso em diversas metrópoles do mundo (embora, quase sempre, restritos às regiões centrais).

Para opor-se à característica inóspita e rígida dos cenários das cidades, uma verdadeira política urbana deve, por exemplo, devolver à praça pública toda a sua força de convívio. Figura a um só tempo da ágora em que se debatem os assuntos da cidade e do cantinho de felicidade coletiva de uso privado que é o jardim público ou a pracinha de bairro, a praça é um lugar de encontros,

---

<sup>31</sup> Os autores entendem por especificidades humanas a criatividade, a inovação e o empreendedorismo que seriam, antes, a nosso ver, competências voltadas para o mercado. Marx (2006) acreditava que a especificidade humana consistia no trabalho, na condição de atividade livre e consciente, ou seja, voltada para satisfação das necessidades genuinamente humanas, e não para as necessidades do mercado, a saber, a eficiência, a persuasão e a criação de necessidades artificiais. Um aspecto do pensamento dos autores, explícito em seu conceito de cultura-mundo, é precisamente o amalgamento entre cultura e mercado, o que lança uma névoa na necessidade de pensar a formação como um conceito associado ao desenvolvimento da autonomia do indivíduo ante a sociedade. De acordo com os pensadores frankfurtianos a formação se dá precisamente na tensão entre cultura e a sociedade, de maneira que esse amalgamento conduziria à semiformação (Adorno) ou à reificação (Marcuse).

da cidade com dimensão humana, do verde em um mundo de concreto e vidro (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p.177).

Acreditamos, em relativa consonância com os autores, que o próprio ambiente escolar poderia ser pensado de maneira a proporcionar aos alunos espaços (e tempos) destinado ao encontro, ao convívio, ao prazer da vida pública e da felicidade coletiva. Desenvolver nos alunos essa sensibilidade, o prazer do contato com o outro, com a arte e com a natureza, possibilitaria à escola promover experiências formativas dentro do espaço escolar, para além da aquisição de conteúdos em sala de aula. Em nossa concepção, não se trataria de relegar a um segundo plano a aquisição dos conteúdos teóricos formativos – que acreditamos deva ser sempre a preocupação escolar precípua, a vocação principal que distingue a escola das outras instituições. Mas, por outro lado, a vida pública e a felicidade coletiva são, de acordo com Arendt (2014), a experiência humana mais genuína, como a própria essência da liberdade. Constituem o oposto da vida danificada. Por certo, tal propósito extrapola os limites da escola, mas não lhe é, de maneira alguma estranho, pois diz respeito à formação humana e social. Em meio ao declínio da vida pública, a escola estaria cumprindo um importante papel em serviço da democracia ameaçada. A escola não pode produzir a vida verdadeira na sociedade falsa, mas pode ousar criar na escola, vislumbres de uma sociedade verdadeira.

Acreditamos que tal perspectiva não destoaria ao pensamento de Marcuse sobre a educação. Em *Eros e Civilização*, o mesmo defende uma formação sensível, resgatando imagens de felicidade que remetem a uma natureza humana reconciliada consigo mesma e com a natureza externa. Defende ainda uma educação da sensibilidade que somente pode se dar na fruição da natureza libertada da razão dominadora. Tal apreciação sensível não pode se dar apenas com a aquisição de um saber teórico, mas no encontro do homem sensível com uma realidade sensível. O mesmo vale para a experiência da vida pública e da felicidade coletiva.

Por outro lado, a própria cultura cultivada, caminho necessário à formação, pode ser favorecida pela “ágora”. Afinal, não se tratava do local de encontro dos filósofos para discutir a vida pública, a “boa vida”? Portanto, acreditamos que a criação no âmbito escolar de uma espécie de ágora, de um espaço público que promovesse a discussão (no bom sentido do termo), o debate e o diálogo entre os alunos, e entre esses e os professores, sobre a sociedade em que vivem, seria de um valor formativo inestimável e um grande favor à democracia. Mas, sobretudo, a escola poderia se abrir mais para o mundo da cultura cultivada,

à semelhança do que ocorre em qualquer instituição universitária, no sentido forte do termo. A escola poderia ser um espaço frequentado por escritores, filósofos, cientistas sociais, artistas de teatro, pintores, poetas, músicos, etc. Tendo momentos reservados para encenações teatrais, apresentação de obras artísticas e mesmo exibições cinematográficas de considerável valor estético, ético, formativo. Por que não? Provavelmente, a maior parte dos alunos jamais frequentará uma universidade e jamais terá acesso a esses bens culturais. A escola seria, provavelmente, sua única oportunidade. Então, por que não?

Por fim, retornando aos autores franceses, mencionamos que eles defendem uma política de solidarização do mundo. Conforme sua proposta norteadora desde o início: é preciso civilizar a cultura-mundo. “Civilizar: essa é sem dúvida a palavra-chave a ser associada com a parte inédita de caos que um sistema desenfreado de consumo introduziu no mundo e que atinge as relações do homem com a própria Terra, como se ali onde ele passa – esse novo Átila –, nada devesse voltar a crescer” (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p.185). Civilizar, portanto, é o único caminho para resistir a uma recaída na barbárie, que ameaça a própria vida *na* Terra – para não dizer *da* Terra. É preciso desenvolver uma cultura de solidarização com o mundo, com a natureza, com a vida, com o outro.

De acordo com autores, já é possível perceber o advento de uma nova sensibilidade nas novas gerações, tendência que deve ser encorajada pela política e pela educação, dando um novo relevo ao serviço civil.

Por intermédio do Estado, que se encarrega de encontrar e gerir os estágios, a ideia é oferecer contratos nas associações, nas ONGS, nas administrações onde o jovem possa realizar seu desejo de contribuir com a solidariedade nacional e internacional e, ao mesmo tempo, formar-se, aprender sobre o mundo e sobre os outros. E para a coletividade não é menor o interesse de oferecer aos mais jovens como que um cadinho em que se aprendem e se exercem o senso de responsabilidade, o respeito, o devotamento solidário (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p.186).<sup>32</sup>

---

<sup>32</sup> Tais propostas dificilmente seriam endossadas por Adorno em seu tempo. Em um tempo histórico que trazia como marca o assombro do totalitarismo, como prenunciados nos famosos romances distópicos da modernidade – *O Admirável Mundo Novo* e *1984* – a resistência, a não-participação constituía o único caminho para a salvaguarda do indivíduo, para sua autonomia. Também é possível que Adorno mantivesse seu pensamento no momento atual. Porém, o momento atual é caracterizado pela atomização, pelo isolamento, pelo individualismo exacerbado que conduz ao esvaziamento da individualidade e do sentido. Embora essa tendência já fosse predominante no tempo de Adorno, ela tem se intensificado muito nos dias de hoje. Bauman (2008) acredita que hoje uma possível teoria crítica “revisitada” se voltaria mais contra atomismo do que contra o totalitarismo e que apoiaria, portanto, a participação como sendo a única maneira de dar uma sobrevida à vida social deteriorada. *Estou* propenso a concordar com Bauman. Mas também por outro motivo. Os homens, principalmente os jovens, parecem padecer atualmente, como diria Weber (1998) por falta de paixão, de uma causa que os transcendam e dê sentido às suas vidas. Padecem na apatia por falta de algo que lhes insuffle vida. Ao mesmo tempo, ocorre a carência de uma participação social que confira alguma gravidade à sua existência, e a eleve acima da

A promoção do voluntariado e da solidariedade com as causas humanitárias parece-nos um caminho válido para se educar contra a indiferença. Mas pode ser meramente ideológico, se restringir-se a isso. Como os próprios autores admitem, é preciso avançar em uma educação política para fazer frente às questões altamente sensíveis, como as discriminações sociais e raciais, a desigualdade de oportunidades, bem como as diversas formas de exclusão social. “Seja na empresa, seja nas mídias, seja nas grandes escolas, o ideal republicano de justiça é desrespeitado a todo tempo, dada a persistência das desigualdades e das discriminações” (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p.186).

No que se refere às correntes migratórias e à discriminação das minorias étnicas, os autores advertem que “O sucesso da integração social e da sociedade multicultural pede uma política de justiça social que combata as desigualdades socioeconômicas e as discriminações sofridas pelas populações de origem estrangeira” (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p.187). Eis uma urgência histórica para se combater a crise humanitária e civilizacional contemporânea. É nesse sentido que queremos avançar em busca de um princípio ético para orientar a educação escolar e a formação humana na contemporaneidade: “Contra a indiferença, a intolerância e a injustiça social”.<sup>33</sup>

“Diante do mundo do desordenado e do desnordeado, o que se deve promover é uma cultura do sentido e da história” (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p.163). Repetimos a citação dos autores franceses, tomando-a como um ponto de partida, para avançar na construção de nossa tese. O esforço para restabelecer uma cultura da história e do sentido, em meio à cultura-mundo de uma sociedade desorientada, é primordial para se repensar a cultura, tendo em vista recuperar sua preocupação com a formação humana – que outrora fora sua especificidade, sua função mais nobre. Repensar uma cultura geral cultivada é, precisamente, recuperar uma “cultura do espírito” em meio à cultura-mundo, restabelecendo uma hierarquia do conhecimento, uma ordem de relevância, em meio à excrescência anárquica de informações que nos soterram. Torna-se, portanto, imprescindível se pensar um “método de orientação” que permita encontrar, selecionar e priorizar os conteúdos formativos em meio à superabundante disponibilidade de conhecimentos fragmentados, indiferenciados que, por isso, tornam difícil a sua apropriação.

---

insignificância, da banalidade, da superfluidade. Por isso, particularmente, *eu* não rejeito tais propostas, por acreditar que, de alguma maneira, elas podem possibilitar aos jovens alguma maneira de autoafirmação pessoal, de construção de uma identidade e de uma individualidade que transcenda o seu encapsulamento ou uma identidade falsa, constituída basicamente pelo mercado.

<sup>33</sup> Lema da Fundação Elie Wiesel.

Jamais tivemos acesso a tantas informações, jamais o conhecimento detalhado do mundo foi tão grande e jamais o sentimento de compreensão do conjunto dele pareceu tão frágil e confuso. Eis-nos destinados a uma desorientação inédita, excepcional e ao mesmo tempo planetária: esse é um dos grandes traços experimentados pela cultura-mundo (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p.18).

Como ressalta Lipovetsky e Serroy, estamos perdidos na abundância da informação: ainda que a difusão veloz e ilimitada de informações possa ser considerada um excepcional salto para frente, “o mesmo não acontece com a compreensão do mundo e com a incompreensão entre os homens” (2011, p.22). Nessa perspectiva, questionamos, inclusive, se essa excrescência de informações pode ser considerada, apropriadamente, alguma forma de conhecimento<sup>34</sup>. O excesso de informações desordenadas característico da cultura-mundo não encerra por si só uma possibilidade formativa. Absorver mais informações não é saber mais, tampouco saber melhor. Pelo contrário, essa saturação pode aumentar o vazio, a incerteza e a desorientação, fazendo solapar, ainda mais, as referências socioculturais, os valores e o sentido da vida: os fundamentos ontológicos da modernidade. Assim, multiplicam-se “os comportamentos inebriantes para escapar à noite de um mundo sem valor, ao abismo da falta de objetivo e de sentido” (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p. 31).

Nessa perspectiva, concebemos a necessidade histórica de uma cultura de história e do sentido como lastro para o desenvolvimento de uma nova cultura cultivada, voltada para uma *nova* formação, humanização ou civilidade (que, como diz Adorno, em seu aforismo sobre a dialética da civilidade, pode ser concebido como um mesmo processo). Tal cultura, por sua vez, seria o fundamento para se restabelecer cânones e referências que sirvam de alicerce para o desenvolvimento de uma nova cultura escolar, preche de sentido(s) para a vida humana. Impregnar a vida humana de sentido é o *élan* da educação, e que pode insuflar vida à escola<sup>35</sup>. Os conteúdos transmitidos são desejados na medida em que possam atribuir um sentido último (e não apenas útil) para a vida.

O sentido pode ser encontrado na (reelaboração da) história humana, tanto em seus momentos mais dramáticos como na reflexão sobre a lenta marcha trilhada pela humanidade. Uma cultura de história e do sentido pode ser pensada, assim, tomando a reflexão de Hannah Arendt (2014, p.31) como um “testamento” através do qual possamos herdar questionar e reelaborar os valores dos nossos antepassados. Um “testamento” que,

<sup>34</sup> De Sócrates à Marx, diversos pensadores conceberam o conhecimento como a própria compreensão do mundo, dos fenômenos naturais à realidade social.

<sup>35</sup> “Educar é impregnar de sentido o que fazemos a cada instante” (Paulo Freire). E, por que não, impregnar a vida de sentido? Afinal, “para o homem enquanto homem, nada vale a pena se ele não puder fazer com paixão” (Max Weber).

cumprindo uma função semelhante à da tradição, nos permita recuperar os (no sentido de se apropriar dos) “tesouros perdidos” do passado. Assim como, por outro lado, ouvir o grito dos oprimidos que clamam desde o seio da terra, considerando as promessas não cumpridas pelos quais morreram nossos antepassados, como nos conclama Walter Benjamin.

Como um ser histórico, o homem é um devedor, tanto ao passado quanto ao futuro, na longa marcha humana. Assumir essa responsabilidade é o que dá sentido e valor à sua existência, o que confere dignidade à sua vida: como um homem que se forma em uma associação intrínseca, dialética, com a humanidade. Desse processo de consciência histórica depende a reversão da alienação humana, com seu sentimento de vazio e deslocamento. O homem forma-se no entrechoque das forças antagônicas do passado e do futuro: entre aquilo que “devemos” e aquilo que “queremos” dá-se o exercício da dignidade humana, na práxis de uma liberdade responsável. Nesse sentido, adentramos na concepção de história da filósofa Hannah Arendt.

### 3.2. HANNAH ARENDT: O HOMEM ENTRE O PASSADO E O FUTURO

Na concepção de história de Arendt, o homem forma-se, necessariamente, em um horizonte histórico, na tensão entre o passado e o futuro. Mas, ao contrário do que se costuma pensar, é o passado que pressiona o homem a avançar, enquanto o futuro quer empurrá-lo de volta para trás. Ela toma por metáfora uma parábola de Franz Kafka, para desvendar a estrutura íntima de sua concepção. Em suas palavras, a parábola de Kafka é contada assim:

Ele tem dois adversários: o primeiro acossa-o por trás, da origem. O segundo bloqueia-lhe o caminho à frente. Ele luta com ambos. Na verdade, o primeiro ajuda-lhe contra o segundo, pois quer empurrá-lo para frente e, do mesmo modo, o segundo o auxilia na luta contra o primeiro, uma vez que o empurra para trás. Mas isso é assim apenas teoricamente. Pois não há ali apenas os dois adversários, mas também ele mesmo, e quem sabe realmente suas intenções? Seu sonho, porém, é em alguma ocasião, num momento imprevisto – e isso exigiria uma noite mais escura do que jamais foi uma noite –, saltar fora da linha de combate e ser alçado, por conta de sua experiência de luta, à posição de juiz sobre os adversários que lutam entre si (ARENDDT, 2014, p. 33).

É a inserção do homem no tempo histórico que abre nele uma fenda entre o passado e o futuro. Esses dois adversários se encontram em uma lacuna, em um espaço aberto, que é o próprio homem em sua existência histórica, ou seja, em sua luta contra ambos,

de modo que não é o futuro que está em aberto, como promessa de liberdade, mas precisamente a presença humana no horizonte histórico. A inserção humana parte o fluxo indiferente do tempo, em vez de ser tragado por ele.

Apenas porque o homem se insere no tempo, e apenas na medida em que defende o seu território, o fluxo indiferente do tempo parte-se em passado, presente e futuro; é essa inserção – o princípio de um princípio, para colocá-lo em termos agostinianos – que cinde o contínuo temporal em forças que, então, por se localizarem sobre a partícula ou corpo que lhe dá direção, começam a lutar entre si e a agir sobre o homem da maneira que Kafka descreve (ARENDDT, 2014, p. 37).

As duas forças antagônicas – o passado e o futuro – são infinitas em sua origem, e não terminam quando se entrecrocaram na inserção humana (no próprio homem concreto), mas constituem uma nova força (diagonal), também infinita em seu término, ao qual podemos conceber como o homem em seu tempo presente – mas não o presente no sentido usual do termo, como que inserido em um tempo cronológico, uniforme, retilíneo. O presente não é um tempo vazio, mas constituído por tensões e possibilidades, prenhe de sentido e valores para a constituição do homem.<sup>36</sup> Nesse cenário se dá o exercício da liberdade humana. O que vai à contramão da concepção de liberdade na contemporaneidade, encerrado em uma indiferença histórica, em um presente vazio de sentido, que leva à apatia e ao esvaziamento da individualidade. A indiferença histórica é a própria indiferença ao destino do homem, portanto, ao homem como tal.

A lacuna em que se dá a liberdade humana, sua experiência no entrecroque entre o passado e o futuro é, precisamente, o exercício do pensamento, no questionamento e na reelaboração da herança do passado – na apropriação do legado histórico. Como ressalta a Arendt (2014, p. 40), Kafka menciona a experiência adquirida na luta, em defender seu território entre as forças do passado e do futuro: essa é, sobretudo, a experiência do pensamento. A parábola refere-se a um fenômeno mental, mas que, tal como experiência de fazer algo, só pode ser adquirida pela prática do exercício.

Ela bem pode ser a região do espírito, ou antes, a trilha plainada pelo pensar, essa pequena picada do não-tempo aberta pela atividade do pensamento através do espaço-tempo de homens mortais e na qual o curso do pensamento, da recordação e da antecipação salvam o que quer toquem da ruína do tempo histórico e biográfico (ARENDDT, 2014, p. 40).

---

<sup>36</sup> Nesse sentido, não destoa da proposta de Lipovetsky e Serroy sobre uma cultura de história, que não seja necessariamente cronológica, estritamente factual, mas que remete aos modelos de inteligibilidade do mundo, “às grandes questões” e “às grandes matrizes de experiência humana vivida” (2011, p.162).

A experiência, no sentido preciso do conceito, só é adquirida com o pensamento, com a reflexão e a apropriação do vivenciado. O problema, porém, como ressalta a filósofa, é que, ao que parece, não estamos equipados para a atividade do pensar, que nos permite instalarmo-nos nessa lacuna entre o passado e o futuro, e adquirir a experiência. Por um longo período de nossa história essa lacuna foi transposta pela tradição. De acordo com Arendt, a tradição teve uma influência permanente sobre a civilização europeia, remontando à fundação do império romano.

Antes dos romanos, desconhecia-se algo que fosse comparável à tradição <sup>37</sup>; com ele ela veio, e após eles permaneceu fio condutor através do passado e a cadeia à qual cada nova geração, intencionalmente ou não, ligava-se em sua compreensão do mundo e em sua própria experiência (ARENDR, 2014, p. 53).

Quando, porém, se rompeu o fio da tradição, com o progresso da sociedade moderna, essa lacuna deixa de ser o lugar peculiar da atividade do pensamento. “Com a perda da tradição, perdemos o fio que nos guiou com segurança através dos vastos domínios do passado [...]” (ARENDR, 2014, 130). Apesar disso, a perda irreversível da tradição no mundo moderno não acarreta absolutamente uma perda do passado, pois a tradição e o passado não são a mesma coisa. Em certo sentido representa mesmo uma abertura do passado, como se esse, libertado do agulhão da tradição, somente agora “se abrisse a nós com inesperada novidade e nos dissesse coisas que ninguém teve ainda ouvidos para ouvir” (ARENDR, 2014, 130). No entanto, também é inegável que sem uma tradição firmemente ancorada todo o passado está ameaçado de ser soterrado pelo esquecimento, o que pode acarretar sérias consequências para a existência humana. Além dos conteúdos que poderiam se perder, isso significaria que estaríamos privados da dimensão da profundidade da existência humana. “Pois memória e profundidade são o mesmo, ou antes, a profundidade não pode ser alcançada pelo homem a não ser através da recordação” (ARENDR, 2014, p.131).

De acordo com a filósofa, processo semelhante ocorreu no que diz respeito à perda da autoridade na sociedade moderna. Historicamente, a perda moderna de autoridade “é meramente a fase final, embora decisiva de um processo que durante séculos solapou basicamente a religião e a tradição” (ARENDR, 2014, p.130). Sua perda é repleta de consequência para a formação humana.

---

<sup>37</sup> A esse respeito, temos dúvida se a tradição judaica, sendo tradição no pleno sentido do termo, não é anterior a dos próprios romanos. O que nos desperta a curiosidade, dada a origem judaica da filósofa.

A autoridade, assentando-se sobre um alicerce no passado como sua inabalada pedra angular, deu ao mundo a permanência e a durabilidade de que os seres humanos necessitam precisamente por serem mortais – os mais instáveis e fúteis seres de que temos conhecimento. Sua perda é equivalente à perda do fundamento do mundo, que, com efeito, começou desde então a mudar, a se modificar e transformar com rapidez sempre crescente de uma forma para outra, como se estivéssemos vivendo e lutando com um universo proteico, onde todas as coisas, podem se tornar praticamente qualquer outra coisa. Mas a perda da permanência e da segurança do mundo – que politicamente é idêntica à perda da autoridade – não acarreta, pelo menos não necessariamente, a perda da capacidade humana de construir, preservar e cuidar de um mundo que nos pode sobreviver e permanecer um lugar adequado à vida para os que vêm após (ARENDDT, 2014, p.130).

Por isso, a preocupação de Arendt volta-se à questão de saber como movimentar-se nessa lacuna entre o passado e o futuro – “talvez a única região aonde algum dia a verdade venha a aparecer” – a despeito da perda moderna da tradição e da autoridade (ARENDDT, 2014, p.41). Com esse propósito, a filósofa volta sua reflexão para uma “interpretação crítica do passado”,

[...] cujo alvo principal é descobrir as verdadeiras origens de conceitos tradicionais, a fim de destilar sua primitiva essência, [...] tais como liberdade e justiça, autoridade e razão, responsabilidade e virtude, poder e glória –, deixando atrás de si formas ocultas com as quais se dão quase todas as explicações, à revelia da subjacente realidade fenomênica (ARENDDT, 2014, p. 41).

Ao remontar às origens de importantes conceitos tradicionais, a filósofa não tem a pretensão de reatar o fio rompido da tradição, mas, ao “destilar deles sua primitiva essência” provavelmente aspira reintroduzi-la, em outros termos, na modernidade. Não estaríamos incorrendo em erro ao dizer que em seu esforço de empreender “uma interpretação crítica do passado”, ela pretende debruçar-se em um processo reflexivo de “reelaboração do passado” procurando extrair dele uma substância primordial para se repensar e construir o tempo presente. Acreditamos que esse esforço é fundamental para se pensar em uma cultura da história e do sentido, destilando da história aquilo que é imprescindível para a formação humana tanto quanto para a educação escolar na modernidade avançada. A recuperação dos conceitos de tradição, de autoridade e de responsabilidade, por exemplo, são muito caros à nossa tese, como os vetores mais relevantes para elaborar um “método de orientação”, visando a reelaboração do passado, tendo em mente às necessidades contemporâneas.

Em um de seus ensaios, Hannah Arendt se propõe, precisamente, a refletir sobre *O que é autoridade?* Não se debruça sobre a natureza ou essência da autoridade em geral, mas em sua forma específica, tal como predominou no mundo ocidental por um longo período. Em

suas palavras, propõe-se “a reconsiderar o que a autoridade foi historicamente e as fontes de sua força e significação” (ARENDDT, 2014, p.129). De acordo com ela, a autoridade, como um fator decisivo nas comunidades humanas, não existiu desde sempre, embora tenha uma longa história. “A palavra e o conceito são de origem romana” (ARENDDT, 2014, p.142). Ainda que a sua formulação e a busca de seu fundamento tenham sido empreendidas por Platão, em sua *República*, foram os romanos que, herdando a experiência dos gregos, transformam-na, literalmente, em um valor fundamental. “A fundação de um novo organismo político – quase um lugar comum na experiência dos gregos – tornou-se, para os romanos, o central, o decisivo e irrepetível princípio de toda a sua história, um acontecimento único” (ARENDDT, 2014, p.162).

Como diz a filósofa, são os romanos, e não os gregos, quem de fato se enraízam no solo e, assim, dão sentido à palavra pátria. Que adotam, como suas principais divindades, Jano, o deus do princípio, e Minerva, a deusa da recordação. Para os romanos, a religião, a tradição e a autoridade convergem, portanto, na fundação de Roma. Como está relatada na *Eneida* de Virgílio, a fundação da cidade encerra todo o esforço e o sacrifício para fundar o povo romano: todo o sofrimento e o vagar errante atingem o seu final nessa conquista.

Foi nesse contexto que a palavra e o conceito de autoridade apareceram originalmente. A palavra *auctoritas* é derivada do verbo *augere*, “aumentar”, e aquilo que a autoridade ou os de posse dela constantemente aumentam é a *fundação*. Aqueles que eram dotados de autoridade eram os anciãos, o Senado ou os *patres*, os quais obtinham por descendência e transmissão (tradição) daqueles que haviam lançado as fundações de todas as coisas futuras, os antepassados chamados pelos romanos *maiores*. A autoridade dos vivos era sempre derivativa, dependendo, como coloca Plínio, da autoridade dos fundadores que não mais contavam no número dos vivos. A autoridade, em contraposição ao poder (*postestas*), tinha suas raízes no passado, mas esse passado não era menos presente na vida real da cidade que o poder e a força dos vivos (ARENDDT, 2014, p.163-164).

A autoridade, dessa maneira, não somente tem suas raízes no passado, como se legitima por mantê-lo vivo e vivificante no presente, como a orientar a construção do futuro. A fonte da autoridade é o próprio “ato da fundação”, que é uma ação humana, política, coletiva. Nesse sentido, ela emana dos fundadores, dos *autores* – a palavra autor quer dizer a mesma coisa que o nosso “autor”.

O autor aqui não é o construtor, mas aquele que inspirou toda a empresa e cujo espírito, portanto, muito mais do que o efetivo construtor, se acha representado na própria construção. Distintamente do *artifex*, que tão somente o fez, é ele o verdadeiro ‘autor’ do edifício, vale dizer seu fundador; com ele tornou-se um ‘aumentador’ da cidade (ARENDDT, 2014, p. 164).

Nessa perspectiva, “os exemplos e os feitos dos antepassados e os costumes desenvolvidos a partir deles eram sempre coercivos” (ARENDR, 2014, p.166), mesmo prescindindo da persuasão ou da força. Suas ações, quaisquer que fossem se tornava um exemplo, um modelo para o comportamento efetivo, estabelecendo padrões políticos e morais. Dessa maneira, embora a autoridade precisasse, posteriormente, permanecer ancorada na tradição, derivava desse ato de fundação, que remetia cada ato ao sagrado início da história romana, “somando, por assim dizer, a cada momento singular todo o peso do passado” (ARENDR, 2014, p.165).

Nesse sentido, ainda que a tradição tenha se rompido, levando ao problema da perda moderna da autoridade, a filósofa “destila sua essência” associando-a a concepção de *gravitas*. “*Gravitas*, a capacidade de arcar com esse peso [do passado] torna-se o traço proeminente do caráter romano, assim como o Senado, a representação da autoridade da República” que funcionava, nas palavras de Plutarco, “como um peso central que, a maneira de um lastro em uma embarcação, mantém as coisas sempre no justo equilíbrio” (ARENDR, 2014, p.166).

*Gravitas*, portanto, como essa capacidade de arcar com o peso do passado que, por sua vez, confere peso ou “gravidade” ao presente, pode ser considerada como a essência da autoridade, que pode ser reatualizada na modernidade como a capacidade de assumir responsabilidade pelo mundo. O escritor francês Antoine Saint-Exupéry, em seu romance autobiográfico *A Terra dos Homens*, também usa o termo “gravidade” associando à responsabilidade, para expressar o que seria a qualidade distintiva de um homem genuíno. Trata-se de uma espécie de *amor fatti*, daquele que assume a responsabilidade pelo seu destino, encarando, com seriedade, os desafios que este lhe apresenta. Gravidade, portanto, tem a ver com seriedade. Uma seriedade humana que, em si, traz o bom humor e a alegria, mas que não se confunde com a pilhéria diante dos desafios, do perigo e da morte. Uma seriedade que leva a enfrentar com respeito o seu “adversário”. Porque não tem a ver com o desprezo pela vida ou com o instinto de conservação, mas com probidade e superação. Seriedade que é, sobretudo, lucidez.

Saint-Exupéry encarna a *gravitas* em seu amigo Guillaumet, pioneiro do correio aéreo francês, a partir de um relato verídico sobre um acidente que esse sofreu nos Andes, durante uma tempestade, lutando pela vida, marchando por sete dias entre as montanhas de

neve e gélidas correntes de vento, antes de conseguir chegar um vilarejo onde foi acolhido. Para sobreviver, ele precisou ir além da autoconservação.

Na neve – dizia-me você – a gente perde todo o instinto de conservação. Depois de dois, três, quatro dias de marcha tudo o que deseja é o sono. Eu o desejava. Mas ao mesmo tempo pensava: Minha mulher... se ela crê que estou vivo, ela crê que estou andando. Os companheiros creem que estou andando. Serei um covarde se não continuar andando (SAINT-EXUPÈRY, 1988, p. 40).

“O que eu fiz”, dissera ele, “palavra que nenhum bicho, só um homem, era capaz de fazer” (GUILLAUMET apud SAINT-EXUPÈRY, 1988, p. 36). De acordo com Saint-Exupéry, essa fora a frase mais nobre que ele conhecera: a frase que situa o homem na cadeia do ser, que o honra, restaurando as hierarquias verdadeiras. E conclui:

Só o desconhecido espanta os homens. Mas para quem o enfrenta ele cessa de ser desconhecido. Sobretudo se é olhado com essa gravidade lúcida. A coragem de Guillaumet é, antes de tudo, um efeito de sua probidade. Sua verdadeira qualidade não é essa. **Sua grandeza é a de sentir-se responsável.** Responsável por si, pelo seu avião, pelos companheiros que o esperam. Ele tem nas mãos a tristeza ou a alegria desses companheiros. Responsável pelo que se constrói de novo, lá entre os vivos, construção de que ele deve participar. Responsável um pouco pelo destino dos homens, na medida de seu trabalho. [...] **Ser homem é precisamente ser responsável. É experimentar vergonha em face de uma miséria que não parece depender de si. É ter orgulho de uma vitória dos companheiros. É sentir, colocando sua pedra, que contribuir para construir o mundo** (SAINT-EXUPÈRY, 1988, p.43-44, negrito nosso).

O que nos importa aqui é, antes de tudo, recuperar um conceito complexo que permita repensar a concepção de homem e que, portanto, possa servir de critério norteador para se reelaborar uma cultura cultivada voltada para a questão da formação humana. Acreditamos, sobretudo, que a concepção de *gravitas* apresentada por Saint-Exupéry expressa em profundidade o conceito recuperado por Hannah Arendt. Embora, no escritor francês estejam ausentes a dimensão histórica e política, acreditamos poder atribuir à filósofa, sem incorrer em erro, a sentença: “Ser homem é ser responsável”.

A responsabilidade, portanto, é o que confere “gravidade” à vida e, ao mesmo tempo, remete à fonte que confere força e significação ao conceito de autoridade. A esse respeito, porém, precisamos ressaltar que, para a filósofa, a autoridade é, sobretudo, um conceito político. O que confere autoridade é arcar com peso do passado, com o acordo firmado pelos antepassados, com o ato da fundação (um pacto humano, coletivo, político). De maneira que a autoridade não repousa sobre o indivíduo, senão quando ele se submete,

assumindo a responsabilidade por esse ato político que é a fonte de legitimidade da autoridade. Por outro lado, essa autoridade política é extensível à vida “pré-política”, como a família e a escola, que não podem prescindir dela.

De acordo com Hannah Arendt, a perda moderna de autoridade “[...] simplesmente significa, em essência, que as pessoas não querem mais exigir ou confiar a ninguém o ato de assumir a responsabilidade por tudo o mais, pois **sempre que a autoridade legítima existiu ela esteve associada com a responsabilidade pelo curso das coisas no mundo**” (2014, p.240, negrito nosso). De forma consciente ou inconsciente, toda e qualquer responsabilidade pelo mundo pode estar sendo rejeitada, repercutindo em um repúdio à responsabilidade de dar e receber ordens. Evidentemente, prossegue a filósofa, “há uma conexão entre a perda de autoridade na vida pública e política e nos âmbitos privados e pré-políticos da família e da escola” (idem). De fato, a perda geral da autoridade não poderia encontrar expressão mais radical do que essa intrusão na área pré-política, “em que a autoridade parecia ser ditada pela própria natureza e independer de todas as mudanças históricas e condições políticas” (idem, p.241). Mas, o que parecia ser natureza era, na verdade, cultura. Era tradição, e a tradição sucumbiu à escalada da modernidade. E o homem moderno “não poderia encontrar nenhuma expressão mais clara para a sua insatisfação com o mundo, para seu desgosto com o estado de coisas, que sua recusa a assumir, em relação às crianças, a responsabilidade por tudo isso” (ARENDDT, 2014, p.241).

Quando a filósofa se refere à “autoridade recusada *pelos* adultos”, porém, demonstra a própria autoridade que é recusada *aos* adultos.

É como se os pais dissessem todos os dias: Nesse mundo, mesmo nós não estamos muito a salvo em casa; como se movimentar nele, o que saber, quais habilidades dominar, tudo isso também são mistérios para nós; vocês devem entender isso do jeito que puderem; em todo o caso, vocês não terão o direito de exigir satisfações: somos inocentes, **lavamos as nossas mãos** por vocês (ARENDDT, 2014, p.241, negrito nosso).

Em nossa concepção, a “recusa” da responsabilidade e, portanto, da autoridade, constitui a própria regressão na “indiferença, a nova forma de barbárie” (COHN, 2004) que não é outra coisa senão, em essência, o próprio processo de desumanização. Essa situação, no entanto, nada tem a ver com o desejo revolucionário de uma nova ordem no mundo. Mas é seu desdobramento por tortuosos caminhos que converteram o *Iluminismo* de um relâmpago,

que raiou nos céus da humanidade, em um novo obscurantismo<sup>38</sup>. A promessa de um mundo moderno, previsível, porque construído racionalmente pelo homem, e ao qual ele poderia contemplar a si mesmo, tornou-se a ele um mundo obscuro, estranho, incompreensível, pelo qual ele não “quer” assumir a responsabilidade. A recusa da autoridade é a expressão de sua impotência em guiar-se a si mesmo e às suas crianças nesse mundo estranho, em que “todas as regras do juízo humano normal foram postas de parte” (ARENDDT, 2014, p. 227). De fato, diz a filósofa, a falência do senso comum “aponta, como uma vara mágica, o lugar em que ocorreu esse desmoronamento” (ARENDDT, 2014, p. 227). Não deixa de ser “um sintoma daquele moderno estranhamento do mundo visível em toda parte, mas que se apresenta em forma particularmente radical e desesperada sob as condições de uma sociedade de massa” (ARENDDT, 2014, p.243).

Não obstante, a educação não pode prescindir da autoridade.

**O problema da educação no mundo moderno está no fato de, por sua natureza, não poder abrir mão nem da autoridade, nem da tradição, e ser obrigada, apesar disso, a caminhar em um mundo que não é estruturado pela autoridade nem tampouco mantido coeso pela tradição** (ARENDDT, 2014, p.245, negrito nosso).

A autoridade no âmbito da educação se torna ainda mais difícil de ser legitimada pela sua estreita conexão com a crise da tradição, ou seja, com nossa atitude face ao âmbito do passado. “É sobremodo difícil para o educador arcar com esse aspecto da crise moderna, pois é de seu ofício servir como mediador entre o velho e o novo, de tal modo que sua própria profissão lhe exige respeito extraordinário pelo passado” (ARENDDT, 2014, p.244). A autoridade do professor, assim, implica uma elaboração do passado, a despeito do “veículo” que o conduzia a ele, isto é, a despeito da tradição. Depende, portanto, da refundação de seu ofício na história, na lacuna entre o passado e o futuro, onde ocorre a diluição da tradição. Sua autoridade consiste precisamente em se apropriar da “herança que nos foi deixada sem nenhum testamento”. Do passado, sem a tradição, que se oferece como a abertura da história para o novo.

Como isso pode ser feito? Por meio de um ato de (re)fundação da educação, envolvendo tanto a comunidade escolar, em torno de um novo projeto de educação, como a universidade, em torno de um projeto de formação que lhe seja correspondente (ou vice-versa). Nesse ato de fundação emanaria a força e a significação da autoridade docente. Porém,

---

<sup>38</sup> É Hegel quem se refere ao *Iluminismo* nesses termos, mas não temos a referência bibliográfica.

na contramão do processo que vem ocorrendo atualmente, tanto na rede básica de ensino quanto na universidade pública, é preciso avançar no sentido da autonomia dos professores, educadores e demais profissionais do ensino: autonomia administrativa, pedagógica e curricular. Nesse sentido, as propostas de Lipovetsky e Serroy são bastante pertinentes, embora não contenham nada de novo : valorização salarial e autonomia pedagógica.

A preocupação em restabelecer a autoridade do professor, a partir de um ato de refundação, ao que parece, acompanha a universidade moderna desde o início de sua formação. Seu primeiro passo consistia em construir uma concepção de homem e, portanto, de formação. Em definir um sentido para a educação. Mas, que sentido seria esse? De acordo com o filósofo Immanuel Kant, em seu escrito *Sobre a pedagogia* (1996), consiste em formar o homem. O que equivale a desenvolver nele suas máximas qualidades, efetivar suas máximas potencialidades. O que não pode ser realizado em relação ao homem enquanto indivíduo, mas em sua conexão com a própria (história da) humanidade. A educação, para o filósofo alemão, é um projeto coletivo e histórico, acumulado, transmitido e aperfeiçoado de geração em geração, visando extrair da humanidade suas plenas qualidades naturais. É um processo infundável rumo à plenitude humana. O homem formado pela educação só pode alcançar sua plenitude ao contemplar-se na totalidade do desenvolvimento da humanidade. Dessa maneira, a educação tem a finalidade de *esclarecer* ao homem o seu vínculo com a história e com a totalidade da humanidade. Na época, à recém liberta razão humana que se propunha a isso, dava-se o nome de ciência. A ciência era sinônima da razão humana. A ciência era, portanto, humanizadora, emancipadora, moral. O instrumento por excelência da educação, da formação humana. Era o “Século das Luzes”. E o educador deveria assumir uma responsabilidade moral pela humanidade.

Essa concepção de ciência mantinha-se viva, e mesmo vivificante, no tempo de Wilhelm Von Humboldt<sup>39</sup>. Sobre essa ciência ele estabeleceu os fundamentos para a Universidade moderna, para promover a formação subjetiva e moral da nação. Se a ciência moderna impulsionou a ruína da tradição, e com ela perda moderna de autoridade, um dos primeiros problemas a ser enfrentado na instituição da universidade moderna foi justamente em relação à autoridade do professor, educador, cientista e pesquisador. Humboldt sabia que a

---

<sup>39</sup> Sobre a concepção de Humboldt sobre a universidade, consultamos o artigo: HUMBOLDT, Wilhelm von. **Sobre reformas no sistema de ensino**. Introdução, tradução e notas por Fábio Lemos. Revista Brasileira de História e Educação. Campinas-SP, v.11, n.1, p.207-241, jan./abr.2011.

autoridade do educador dependia da autonomia da universidade e da ciência, em estabelecer o seu próprio “campo” ou escopo de atuação, sem estar vinculado diretamente aos interesses políticos e econômicos. A autoridade do professor deveria estar vinculada à ciência e não às demandas sociais imediatas. A autoridade do professor seria outorgada pela sua própria atuação universitária, em sua formação alicerçada na pesquisa e no ensino da ciência (autônoma, mas moral, não instrumental). A autoridade do educador deveria estar duplamente alicerçada: na institucionalização (burocratização) de sua área de atuação e, sobretudo, em sua própria formação intelectual alicerçada na ciência. Ao que parece, Humboldt sabia, antes mesmo que Hannah Arendt, que a autoridade dependia de uma nova fundação.

Ao institucionalizar a atuação do pesquisador-educador, Humboldt pretendia dar uma nova fundação para sua autoridade. Que, porém, deveria ser edificada através da sua formação intelectual, por intermédio da pesquisa científica. O educador como *auctor*. A autoridade do educador deveria ser herdada dos próprios fundadores da universidade, através de sua formação nessa mesma instituição, e legitimada pela sua própria condição de autor (pesquisador) da ciência. Quando a ciência não era concebida de forma instrumental. Mas o próprio desenvolvimento posterior da ciência conduziu-a a uma constante e extremada especialização, fragmentação e, por fim, instrumentalização. A ciência humanizadora, moral, tornou-se reificadora, instrumental. A razão humana degenerou-se em racionalidade técnica, irracionalidade humana.

A institucionalização e o conseqüentemente processo de burocratização da universidade, que deveria assegurar a autonomia do pesquisador-educador, tornou-se sua própria camisa de força e mecanismo de controle estatal, diga-se, político (por sua vez, com estreitos vínculos aos interesses econômicos). A universidade, que deveria formar o pesquisador-educador, através de uma formação universalizante, pautada pela pesquisa e pelo ensino tem, cada vez mais, colocado a ciência a favor da formação profissional (não intelectual, mas técnica).

Por fim, a universidade tem relegado, cada vez mais, para outras instituições “inferiores”, a sua vocação mais nobre e excelente: a formação de educadores da humanidade. E com isso, tem negado aos professores-educadores a sua fonte legítima de autoridade possível na modernidade: a formação universitária, intelectual, científica, alicerçada no ensino e na pesquisa. Em vez disso, vemos o triste divórcio entre o *auctor* e *artífex* na pessoa do educador. De um lado, o *auctor* (bacharel) que se degenera em produtor de ciência

instrumental. De outro, o professor como *artifex* (licenciado) privado de autoridade. Produto e operador dessa ciência desumanizada. Sem autonomia, sem autoridade, sem status, enfim, impotente. E uma educação castrada, pelo qual ele não “quer” assumir a responsabilidade.

Mas os educadores não podem deixar de assumir essa responsabilidade, como formadores de homens. Não podem se eximir de assumir a responsabilidade pelo curso do mundo, por mais estranho e imperscrutável que esse possa se apresentar a ele. É preciso se livrar do peso de uma institucionalização castradora e de uma ciência instrumental e valer-se de um instrumento de alto poder humanizador: a história. Não a história daqueles que não cessam de vencer, como diz Benjamin, mas aquela que resgata a tradição dos oprimidos.<sup>40</sup>

Refundar a educação, como qualquer ato de fundação, trata-se de um projeto político e coletivo, capaz de atribuir legitimidade à autoridade, como sua fonte de força e significado. Tal ato requer, como condição necessária, a reivindicação da autonomia (administrativa, pedagógica e curricular), que só pode ser feita na luta coletiva - este seria o primeiro passo no sentido de recuperar a autoridade do professor e avançar na superação da crise na educação. A autoridade, portanto, somente poderá ser construído na luta coletiva pela educação, o que requer a atuação, para usar um termo de Hannah Arendt, de “homens em tempos sombrios”. Atualmente, o grande desafio da educação consiste em formar “homens” em tempos sombrios: em tempos de indiferença generalizada, ser homem é assumir responsabilidade perante o destino da humanidade. Conforme defendemos em nossa tese, toda formação e educação escolar devem partir desse princípio, como um princípio ético fundamental que, por sua vez, só pode ser fundamentado em uma elaboração da história, para a refundação do presente.

Educar contra a indiferença é educar para a responsabilidade, o que só pode ser feito a partir de uma práxis da responsabilidade, da qual os educadores não podem se eximir. Ao professor/educador compete assumir a responsabilidade de ser mediador entre o aluno e a realidade social. Porém, sua preocupação deveria estar voltada menos em introduzir o jovem aluno no mercado de trabalho, como sugerem Lipovetsky e Serroy, e mais em inseri-lo na construção de uma vida pública, como requer Hannah Arendt.

---

<sup>40</sup> Peço desculpas ao leitor acadêmico, se essa passagem (assim como outras) possa soar como um “sermão”. Em minha defesa, porém, me reporto a Max Weber, para quem o cientista é, antes de tudo, movido pela paixão, pela convicção (ainda que essa não deva interferir em seu julgamento científico e nem cabe ao cientista dizer o que os outros devam fazer – por isso me desculpo. Pois, tomando uma frase corrente no tempo de Weber, e por usada: “Não posso agir de outra maneira”).

[...] o educador está aqui em relação ao jovem como representante de um mundo pelo qual deve assumir a responsabilidade, embora não o tenha feito e ainda que secreta ou abertamente possa querer que ele fosse diferente do que é. Essa responsabilidade não é imposta arbitrariamente aos educadores; ela está implícita no fato de que são introduzidos por adultos em um mundo em contínua mudança. **Qualquer pessoa que se recuse a assumir a responsabilidade coletiva pelo mundo não deveria ter crianças, e é preciso proibi-la de tomar parte em sua educação. Na educação, essa responsabilidade pelo mundo assume a forma de autoridade. [...] sua autoridade [do professor] se assenta na responsabilidade que ele assume por esse mundo** (ARENDDT, 2014, p. 239, negrito nosso).

A nosso ver, uma “cultura de história e do sentido” que pretendesse, não apenas restabelecer uma cultura geral comum como fazer frente à desorientação, à indiferença e à desumanização hipermoderna, precisa estabelecer um princípio que aja no sentido de reverter esse processo e atribuir “gravidade” – seriedade e sentido – à existência. Como não cessamos de enfatizar, conforme nossa tese, esse princípio pode ser o da responsabilidade.

Responsabilizar-se pelo mundo, arcar com o peso do passado, do presente, do futuro. Que é o mesmo que se responsabilizar pelo outro, pela natureza, pelos próprios atos em sua inserção no mundo. A esse respeito, porém, não queremos dar margem à outra interpretação: não estamos falando em responsabilizar-se no sentido hoje corrente do termo: de arcar, sozinho, com sua própria existência no mundo, o que só reforça a indiferença, a lógica do interesse próprio e da autopreservação. Pelo contrário, falamos de uma responsabilidade voltada para uma política de solidarização do mundo. Ou como diz Arendt, de *amor mundi*.

Em certo sentido, responsabilidade tem a ver com civilidade, com o respeito e o cuidado do outro. Para compreender, porém, o papel da responsabilidade entre a civilização e a barbárie, sem incorrer no erro, é preciso, como diz Hannah Arendt (2014), de uma “interpretação crítica do passado” ou, nos termos de Adorno (1995), “elaborar o passado”. Ou, nas palavras de Walter Benjamin (1994), em suas *teses* sobre a história, é preciso “escovar a história a contrapelo”.

### 3.3. WALTER BENJAMIN: ESCOVAR A HISTÓRIA A CONTRAPELO

As reflexões de Walter Benjamin sobre a concepção da História, a nosso ver, são bastante relevantes no sentido de uma interpretação crítica do passado, para se elaborar uma

cultura da história e do sentido, conforme vimos defendendo até aqui. Partimos de sua afirmação: “Nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie. E, assim como a cultura não é isenta de barbárie, não o é, tampouco, o processo de transmissão da cultura” (BENJAMIN, 1994, p. 225).

Nessa perspectiva, faz-se necessário, antes de tudo, de um distanciamento, um questionamento sobre os bens culturais herdados do passado, cuja origem não pode ser refletida sem horror: é preciso considerar que eles “devem sua existência não somente ao esforço dos grandes gênios que os criaram como [também] à corveia anônima dos seus contemporâneos” (BENJAMIN, 1994, p.225).

Não obstante, as concepções sobre a história predominantes na modernidade (mas não somente), tendem a legitimar a perspectiva dos vencedores, aqueles que, em cada época, herdaram os despojos dos vencidos.

Ora, os que num momento dado dominam são os herdeiros de todos os que venceram antes. A empatia com o vencedor beneficia sempre, portanto, esses dominadores. Isto diz tudo para o materialista histórico. Todos os que até aqui venceram participam do cortejo triunfal, em que os dominadores de hoje espezinham os corpos dos que estão prostrados no chão (BENJAMIN, 1994, p. 225).

De acordo com Benjamin, o materialista histórico se desvia dessa concepção. Procura articular historicamente o passado: “Considera sua tarefa escovar a história a contrapelo” (BENJAMIN, 1994, p.225). A recusa de toda cumplicidade com essa concepção de história, porém, cobra um alto preço de nossos hábitos mentais, desviando-os “do mundo e de suas pompas”, partindo da recusa da obtusa fé no progresso, do consenso das massas e da insubordinação servil a um aparato tecnocrático incontrolável (BENJAMIN, 1994, p.227).

A crítica do pensador judeu se dirige, principalmente, contra essa tempestade a que chamamos progresso que, ao soprar com tanta força, impele o anjo da história “irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto um amontoado de ruínas cresce até os céus” (BENJAMIN, 1994, p.226). É precisamente essa fé em um progresso inevitável, inexorável e previsível que, contrariamente ao que promete, sustenta a “moral dos vencedores” e conduz à reprodução da dominação.

De acordo Benjamin (1994, p.227) “Nada foi tão corruptor para a classe operária alemã que a opinião de que ela nadava com a corrente. [...] Daí só havia um passo para crer que o trabalho industrial, que aparecia sob os traços do progresso técnico, representava uma

grande conquista”. Mas este processo apenas se dirige aos progressos de dominação da natureza (e, por extensão, da dominação do trabalhador) e não da organização da sociedade, cujos retrocessos não são de seu interesse. De maneira que, nessa concepção, já era possível perceber os traços tecnocráticos que mais tarde vão aflorar no fascismo (BENJAMIN, 1994, p.228).

Benjamin identificara alguns traços característicos do conceito dogmático de progresso. Primeiro a ideia de um progresso da humanidade em si, independente do progresso das capacidades e conhecimentos; a ideia de um processo sem limites desenvolvendo-se a par da perfectibilidade infinita do gênero humano; por fim, seu avanço irreversível e autônomo, como seguindo uma lei inexorável. Por trás desses atributos, o pensador judeu identifica um fundamento comum, do qual extrai sua conclusão. “A ideia de um progresso da humanidade na história é inseparável da ideia de sua marcha no interior de um tempo vazio e homogêneo. A crítica dessa ideia do progresso tem como pressuposto a crítica da ideia dessa marcha” (BENJAMIN, 1994, p.229).

Benjamin elabora sua crítica ao mesmo tempo em que introduz sua concepção de história: “A história é objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas um tempo saturado de ‘agoras’” (BENJAMIN, 1994, p.229). Ele parte de um aforismo de Karl Kraus: “A Origem é o Alvo”. Que o aproxima, na estrutura íntima de sua concepção, à Hannah Arendt que, por sua vez, tomara por referência a sentença de Alexis de Tocqueville, no qual o passado é concebido como uma luz que ilumina o futuro (ou antes, o próprio presente) e sem o qual os homens vagueiam em trevas.

Para Benjamin, o passado está carregado de “agoras” que têm a força de fazer explodir o *continuum* da história. Como exemplo, ele menciona os “agoras” da Roma antiga que, tomando (ou sendo tomado) pelos revolucionários franceses, como em “um salto de tigre ao passado”, fendeu o curso da história com A Revolução Francesa. Como um novo ato de fundação (para usar o termo de Hannah Arendt), a Revolução introduziu, inclusive, um novo calendário que, por intermédio de suas datas comemorativas, procura rememorar e arcar, no presente, com o peso do passado, remetendo sempre ao ato fundador. Assim, o calendário marca um tempo que não é o tempo do relógio, homogêneo e vazio, mas um tempo que carrega monumentos de uma consciência histórica.

Assim, na concepção de história de Benjamin, o presente não é um tempo vazio. Tampouco um mero momento de transição. Mas precisamente o momento em que a história, aberta, é (re) escrita. O passado tem um papel fundamental para desempenhar nesse processo. Em vez de ser esquecido ou enterrado sob uma lápide, ele permanece aberto, como a possibilidade de ser lembrado e recriado em uma experiência única, tornando o homem “senhor de suas forças, suficientemente viril para fazer saltar pelos ares o *continuum* da história” (BENJAMIN, 1994, p.231). O passado, assim, não se constitui como uma massa de fatos a preencher um tempo vazio e homogêneo, mas é confrontado como uma mônada, na busca de extrair de uma época uma vida determinada e, da obra composta durante essa vida, uma obra determinada. “Seu método resulta em que na obra o conjunto da obra, no conjunto da obra a época e na época a totalidade do processo histórico são preservados e transcendidos” (BENJAMIN, 1994, p.231).

O “agora” é o momento que condensa a história de toda a humanidade, que contém em si, tanto a necessidade de redenção do passado (dos oprimidos) como a promessa da “vinda do Messias”. O historiador consciente disso, diz Benjamin, renuncia a desfiar os fatos passados entre os dedos, como as contas de um rosário, mas busca captar “a configuração em que sua própria época entrou em contato com uma época anterior” e, com isso, “ele funda um conceito do presente como um ‘agora’ no qual se infiltram estilhaços do messiânico” (BENJAMIN, 1994, p.232). Essa ideia adquire bastante clareza nas palavras de Jeanne Marie Gagnebin.

Trata-se, para o historiador ‘materialista’ – ou seja, de acordo Benjamin, para o historiador capaz de identificar no passado os germes de uma *outra* história, capaz de levar em consideração os sofrimentos acumulados e de dar uma nova face às esperanças frustradas – de fundar um outro conceito de tempo, ‘tempo de agora’ (‘Jetztzeit’), caracterizado por sua brevidade, cujo modelo foi explicitamente calcado na tradição messiânica e mística judaica (GAGNEBIN, 1994, p. 8).

O que Benjamin propõe, portanto, é uma concepção de história que venha a suplantar a ideia de um tempo cronológico e linear, homogêneo e vazio, que não encerra qualquer sentido senão a crença no progresso inexorável. Ao mesmo tempo em que procura se afastar, diametralmente, do método historicista, de um passado inerte (como uma massa de fatos), que tem sua origem na “inércia do coração”, na indiferença e na apatia que desespera de **“apropriar-se da verdadeira imagem histórica, em seu relampejo fugaz”**, diz Benjamin (1994, p.225, negrito nosso). De acordo com o pensador judeu,

O passado traz consigo um índice misterioso, que o impele à redenção. Pois não somos tocados por um sopro de ar que foi respirado antes? Não existem, nas vozes que escutamos, ecos de vozes que emudeceram? [...] Se é assim, existe um encontro secreto, marcado entre as gerações precedentes e a nossa. Alguém está na terra à nossa espera. [...] Esse apelo não pode ser rejeitado impunemente (BENJAMIN, 1994, p. 223).

Desvendar aos homens esse encontro secreto é trazer à consciência o vínculo que o prende a toda humanidade, é devolver-lhes o próprio fundamento do mundo, onde estão fincadas suas raízes. A redenção do passado, nesse sentido, é a redenção do próprio homem. Se assim é, essa tarefa não compete somente ao historiador “materialista”, mas a todo professor, educador, que se propõe a formar homens. Tal propósito, sendo assumido como um fundamento da educação/formação, e permeado todo o seu processo, lhe confere fundamental relevância, no desempenho de uma função ética primordial, atribuindo peso à existência humana, sentido à vida, a promoção da justiça social e solidariedade humana, na luta contra todas as formas de opressão e contra toda indiferença desumanizadora.

A formação de uma consciência histórica, nesses termos, é uma etapa imprescindível na produção de uma consciência verdadeira, como condição do exercício de uma responsabilidade, no sentido forte do termo.

A contribuição mais relevante de Benjamin para a nossa tese, no sentido de elaborar uma cultura da história e do sentido, que possa dar sustentação ao processo de formação tanto quanto da educação escolar é precisamente a sua proposta de uma “experiência (no pleno sentido do termo) com o passado” como um caminho de ressignificação do presente, promovendo uma explosão no *continuum* da história (dos vencedores), deixando-a novamente aberta, e restituindo aos homens o poder de assumir seu destino.

Essa experiência do passado, que é a sua apropriação *humana*, é um processo formativo por excelência, que pode ser empreendido no âmbito da escola, norteando toda a cultura escolar, bem como ser incorporado e desenvolvido, antes de tudo, no seio da própria universidade, no processo de formação docente. Compete, sobretudo, à universidade o papel de articular historicamente o passado, produzindo os *novos* conteúdos para o currículo escolar.

Como antes havia sido proposta por Lipovetsky e Serroy, a cultura de história e do sentido não deveria se limitar a uma história factual, como é característico da disciplina escolar de história. Mas uma história das “grandes questões”, das grandes experiências

vividas pela humanidade, que se sedimentaram na memória coletiva, moldando as mentalidades. Uma história aberta que, como defende Hannah Arendt, parte de uma interpretação crítica do passado, destilando nele a “essência” humana. Uma apropriação humana do passado que desvende o encontro secreto do homem com seus antepassados, “redimindo” a ambos. Articular historicamente o passado, escovando-o a contrapelo, destilando as grandes questões, recuperando a “tradição dos oprimidos”.

Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo ‘como ele foi de fato foi’. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo. Cabe ao materialismo histórico fixar uma imagem do passado, como ela se apresenta, no momento do perigo, ao sujeito histórico, sem que ele tenha consciência disso. O perigo ameaça tanto a existência da tradição como os que a recebem. Para ambos o perigo é o mesmo: entregar-se às classes dominantes como seu instrumento. Em cada época, é preciso arrancar a tradição ao conformismo, que quer apoderar-se dela. Pois o Messias não vem apenas como salvador; ele vem também como o vencedor do Anticristo. O dom despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer (BENJAMIN, 1994, p. 224).

Nessa articulação histórica do passado, o educador/professor ressignifica sua antiga função de formador da humanidade, readquirindo sua autoridade por intermédio de uma apropriação crítica do passado, na contramão do processo em curso atualmente. Nada pode destituir tanto o professor de autoridade, e a educação de sentido, do que a ideia de uma “escola sem partido”. Seria o mesmo que perpetuar a história dos vencidos, enterrando o passado com todo o seu potencial emancipatório humano.

Pelo contrário, cabe ao educador arcar com o peso do passado, fonte e significação da autoridade. Sua autoridade pode residir, precisamente, em sua capacidade de se apropriar do passado, e narrá-lo. Estamos pensando na hipótese do professor como um “narrador”. Aquele que toma a história como sua matéria-prima por excelência, transformando-a em uma relação profunda com a atividade narradora. Se for possível uma experiência com o passado, essa experiência poderia ser empreendida pelo professor, podendo tornar-se um narrador, dotado de autoridade.

Evidentemente, esse processo não é simples, encerra algumas problemáticas no que se refere à questão da experiência na sociedade moderna. Gagnebin examina essa questão nos textos fundamentais produzidos por Benjamin na década de 1930. De acordo com ela, esses textos demonstram, de um lado, o enfraquecimento da experiência (“Erfahrung”) no mundo capitalista moderno em detrimento de outro conceito, o de vivência (“Erlebnis”),

característica do indivíduo solitário. Por outro lado, esboçam “uma reflexão sobre a necessidade de sua reconstrução para garantir uma memória e uma palavra comuns, malgrado a desagregação e o esfacelamento social” (GAGNEBIN, 1994, p.9).

O que chama a atenção da autora, em primeiro lugar, é a relação que Benjamin estabelece entre o fracasso da experiência e a arte de contar, deixando implícita “a ideia de que a reconstrução da ‘Erfahrung’ deveria ser acompanhada de uma nova forma de narratividade” (GAGNEBIN, 1994, p.9).

A arte de contar torna-se cada vez mais escassa, porque ela dependia de uma transmissão da experiência, cujas condições de realização já não existem na sociedade capitalista moderna. O rápido desenvolvimento do capitalismo e da técnica destruiu a atividade artesanal que, com seus ritmos lentos e orgânicos permitia uma sedimentação progressiva das diversas experiências, bem como sua transmissão. Essa atividade “[...] que respeita a matéria-prima que transforma, têm uma relação profunda com a atividade narradora” (GAGNEBIN, 1994, p.11). Destruiu também aquela comunidade de vida e de discurso, que permitia a transmissão da experiência através de um relato comum entre o narrador e o ouvinte, provocando um abismo entre as gerações.

O ancião, que antes era o depositário privilegiado de uma experiência, passa a ser desprezado como um velho portador de um saber inútil. “O pauperamento da arte de contar parte, portanto, do declínio de uma tradição e de uma memória comuns, que garantiam a existência de uma experiência coletiva, ligada a um trabalho e um tempo partilhados, em um mesmo universo de prática e de linguagem” (GAGNEBIN, 1994, p.11).

A narrativa se fundava, sobretudo, na “comunidade de experiência”, onde aquele que contava transmitia uma sabedoria de vida, que trazia proveito aos seus ouvintes. “Sapiência prática, que muitas vezes toma a forma de uma moral, uma advertência, de um conselho, coisas com que, hoje, não sabemos o que fazer, de tão isolados que estamos, cada um no seu mundo particular e privados” (GAGNEBIN, 1994, p.11).

De acordo com Benjamin, a verdadeira narrativa sempre é portadora de uma dimensão utilitária, mesmo que de forma latente.

Essa utilidade pode consistir seja num ensinamento moral, seja numa sugestão prática, seja num provérbio ou norma de vida – de qualquer maneira, o narrador é o homem que sabe dar conselhos. Mas se ‘dar conselhos’ parece hoje antiquado, é porque as experiências estão deixando

de ser comunicáveis. **Em consequência, não podemos dar conselhos nem a nós mesmos nem aos outros. Aconselhar é menos responder a uma pergunta que fazer uma sugestão sobre a continuação de uma história que está sendo narrada** (BENJAMIN, 1994, p. 200, negrito nosso).

A dificuldade no sentido de “dar conselhos” na modernidade consiste na incompreensão da história que está sendo narrada. Na narrativa, o narrador e o ouvinte estavam inseridos dentro de um fluxo narrativo comum e vivo. “Quando esse fluxo se esgota porque a memória e a tradição comum já não existem”, vemos “o indivíduo isolado, desorientado e desaconselhado” (GAGNEBIN, 1994, p.11).

Aqui ecoa, novamente, em nossos “ouvidos” as palavras de Hannah Arendt sobre o mal-estar (a insatisfação) do homem moderno nesse mundo: sua desorientação que é expressa na “recusa” em assumir, em relação às suas crianças, a responsabilidade por esse estado de coisas. Sua incapacidade em compreender esse mundo, de se movimentar nele; sua incapacidade de aconselhar a si mesmos e aos seus filhos. Sua resignação em “lavar as mãos”, renunciando a essa responsabilidade, bem como à autoridade a ela condicionada, é algo que os pais e educadores não podem se permitir. No entanto, o que fazer? Como recuperar a arte de contar, a atividade narrativa, a despeito do declínio da tradição?

De acordo com Benjamin, no momento em que a tradição comum deixa de constituir uma base segura, outras formas de narrativas se tornam predominantes, como o romance (além da informação jornalística). “O romance parte da procura do sentido – da vida, da morte, da história” (GAGNEBIN, 1994, p.15).

O romance coloca em cena um herói desorientado (‘ratlos’), e toda a ação se constitui como uma busca, seu sucesso ou seu fracasso. O leitor do romance persegue o mesmo objetivo; busca assiduamente na leitura o que já não encontra na sociedade moderna: um sentido explícito e reconhecido (GAGNEBIN, 1994, p.15).

Dessa maneira, o romance moderno (clássico) assume a necessidade de resolver a questão do significado da existência. O leitor busca reencontrar o seu duplo no “herói desorientado” a quem persegue em busca de um sentido, a certificar-se de que esse não tenha vivido ou morrido em vão; tenha tido uma vida destituída de sentido.

Para Benjamin, porém, há um empobrecimento de sentido no romance clássico em relação à narrativa antiga: esta se caracterizava pela abertura do sentido, aquele, pelo seu fechamento. Não obstante, o pensador judeu percebe uma problematização dessa questão no

romance contemporâneo, cujo não acabamento pode ser exemplificado na obra de Kafka e de Proust.

“Proust realiza, com efeito, a proeza de reintroduzir o infinito nas limitações da existência individual burguesa”, percorrendo “os caminhos convergentes da memória e da semelhança” (GAGNEBIN, 1994, p.15). A “experiência vivida” (“Erlebnis”) de Proust, ou seja, sua vivência particular e privada, nada tem a ver com a experiência coletiva (“Erfahrung”) que fundava a narrativa antiga. Apesar disso, seu caráter singular transforma-se, dialeticamente, em uma busca universal. “Pois o acontecimento vivido é finito, ou pelo menos encerrado na esfera do vivido, ao passo que **o conhecimento lembrado é sem limites, porque é apenas uma chave para tudo que vem antes e depois**” (BENJAMIN, 1994, p.37, negrito nosso). Como analisa Gagnebin,

O golpe de gênio de Proust está em não ter escrito ‘memórias’, mas, justamente, uma ‘busca’, uma busca das analogias e das semelhanças entre o passado e o presente. Proust não reencontra o passado em si – que talvez fosse bastante inosso – mas a presença do passado no presente e o presente que já está lá, prefigurado no passado, ou seja, uma semelhança profunda, mais forte do que o tempo que passa e que se esvai sem que possamos segurá-lo. A tarefa do escritor não é, portanto, simplesmente relembrar os acontecimentos, mas, ‘subtraí-los às contingências do tempo em uma metáfora’ (GAGNEBIN, 1994, p.15-16).

Nesse sentido, a obra de Proust “personifica a força salvadora da memória” (GAGNEBIN, 1994, p.16). Ao salvar o passado no presente, transforma os dois: ambos passam a assumir uma forma nova, que poderiam ter desaparecido no esquecimento. “[...] transforma o presente porque este se revela como sendo a realização possível dessa promessa anterior, que poderia ter se perdido para sempre, que ainda pode se perder se não a descobriremos, inscrita nas linhas do atual” (GAGNEBIN, 1994, p.16).

Podemos perceber, portanto, a influência da estética proustiana na concepção de história de Benjamin, onde o historiador se debruça sobre a história para encontrar, em um relampejo, uma “imagem verdadeira do passado”, que ilumina e revela a verdade no presente. É como se buscasse, nos termos usados por Hannah Arendt, recuperar os “tesouros perdidos” do passado.

No caso da filósofa, trata-se da autêntica experiência da liberdade e da felicidade públicas, que tornam a vida plena de sentido e valor. Ela tomava por referência a experiência da Revolução, bem como da *Resistência* francesa durante a Segunda Guerra. Benjamin, de

maneira semelhante, em suas teses sobre o conceito de História, procura recuperar a tradição dos oprimidos, e a sua redenção na luta pela justiça social. Ambos buscam, por intermédio de uma “experiência com a história”, restituir a experiência humana no presente, nos termos possíveis. Essa é a tarefa do historiador. É a tarefa do escritor. Por que não a tarefa mais genuína do educador, do professor? Qual seja, na experiência com a história, torná-la uma experiência humana, por intermédio da educação e da formação?

Sentido no qual, o educador/professor poderia reassumir a sua autoridade, bem como avançar no sentido de recuperar, em novos termos, sua antiga função de formação moral, sendo portador de uma “sapiência histórica” que lhe *autorize* a enfrentar a desorientação social, ou seja, a “dar conselhos”. Dar conselhos, não no sentido de um moralismo vulgar, mesmo antiético, de pretender orientar a vida do outro a partir de determinados valores, no fechamento do sentido da vida (tal como o herói desorientado do romance clássico). Mas partindo daquilo que Benjamin concebe como “dar conselho”.

**Aconselhar é menos responder a uma pergunta que fazer uma sugestão sobre a continuação de uma história que está sendo narrada. Para obter essa sugestão, é necessário, primeiro, saber narrar a história (sem contar que um só é receptivo a um conselho na medida em que verbaliza a sua situação). O conselho tecido na substância viva da existência tem um nome: sabedoria (BENJAMIN, 1994, p. 200, negrito nosso).**

O pressuposto para o conselho é a sapiência, e esta é concebida como traduzir (ou esclarecer) o presente à luz do passado, revelando a continuidade da história, como um fundamento para a própria continuidade biográfica, que é o mesmo que a construção de uma identidade.

Um dos problemas mais repletos de consequência para a vida moderna, que Hannah Arendt via na cultura de massa, é a transitoriedade dos bens culturais feitos para serem consumidos de imediato – devorados pelos homens “como pão e carne” em seu ciclo metabólico vital – deixando-os sem referenciais culturais duradouros, que pudessem durar pelo tempo mínimo de suas existências biográficas e, portanto, servir-lhes de substância para construção de sua identidade (ou individualidade). Antes, os objetos culturais por excelência eram aqueles capazes de suportar o processo vital e de se tornarem permanentes no mundo, atualmente, tornaram-se mera diversão para preencher o tempo vago, produtos da indústria do entretenimento voltados para a satisfação de “apetites pantagruélicos” (ARENDR, 2014, p.258-259).

Somente uma cultura de história e do sentido, capaz de narrar a continuidade da história, poderá fornecer bens culturais que tornem permanentes no mundo, necessários para uma individualidade consistente. A formação de todo docente poderia passar pelo processo de sua “aquisição”. Nesse sentido é que nos valem da proposta de Lipovetsky e Serroy sobre a necessidade de uma base cultural comum, pela qual deveriam passar todos os discentes (sobretudo, os futuros docentes): uma cultura de história e do sentido. Tal processo formativo é fundamental para restituir o educador/professor de autoridade, como portador privilegiado de uma “sapiência histórica”, pela qual passaria a formação humana e a educação escolar.

Essa “sapiência histórica” implica, porém, além de uma “experiência com a história”, a sua “tradução”. Esse processo de “tradução” constituiria a qualidade por excelência do docente, sua capacidade pedagógica específica. Adquirir (ou desenvolver) essa qualidade de tradução é um processo imprescindível, além de extremamente árduo. Como já dissemos, a arte de contar declinou, precisamente, pela falta de uma tradição histórica comum, que tornava possível que a história contada pelo narrador (e sua sapiência implícita) fosse recebida pelo ouvinte. Apesar disso, encontramos o caminho nas concepções de história de Arendt e de Benjamin. A própria experiência histórica, tal como eles propõem, constitui-se como uma espécie de exercício de tradução: encontrar a verdade do passado no presente, e a verdade do presente no passado. E, com essa “tradução”, transformando a ambos, de maneira a produzir uma “abertura da história”, explodindo continuum histórico, permitindo mudar a marcha da humanidade, a assumir a responsabilidade sobre o seu destino.

Portanto, a “tradução” é uma maneira de *abertura* da história à responsabilidade humana. Experiência histórica, tradução histórica e abertura histórica devem ser concebidas como um mesmo processo de constituição e apropriação de uma sapiência histórica, capaz de renovar a atividade narrativa, bem como a arte de “dar conselhos”, imprescindível em uma sociedade desorientada. Acreditamos que a autoridade pode ser restituída *nesse* processo. Nesse sentido é que pensamos a hipótese de um educador/professor como “narrador”. Acreditando, sobretudo, que a sapiência histórica é o fundamento possível para a formulação de um princípio ético para formação cultural e para a educação escolar. O princípio de responsabilidade, que permite educar contra a indiferença – a face predominante da barbárie contemporânea.

No próximo capítulo, queremos avançar (ou prosseguir) nesse sentido, assumindo as reflexões de Theodor Adorno, sobre a necessidade de “elaborar o passado” para que

“Auschwitz não se repita!”. Em tempos sombrios, a vida deteriorada, envolta pela névoa, é empurrada a passos largos para o precipício. Um espectro ronda o mundo todo: a volta do fascismo. Por todo lado, percebe-se a nova ascensão da extrema direita, e a eminência da recaída na barbárie extrema. Diante da crise civilizacional que vivenciamos, em meio a maior crise humanitária desde a Segunda Guerra, somente uma reelaboração do passado pode evitar uma recaída na extrema barbárie. Como Adorno, assumimos a posição de que o esforço da educação escolar e da formação humana deve se voltar para esse propósito. Educar contra a barbárie é educar, sobretudo, contra a frieza (a indiferença) – o princípio fundamental da subjetividade burguesa – sem a qual Auschwitz não teria sido possível (ADORNO, 1995; ADORNO, 2014).

## 4. EDUCAÇÃO CONTRA A INDIFERENÇA

Que Auschwitz não se repita!” Dificilmente haverá articulação mais contundente entre educação e ética. O sentido da história aparece com o vigor de um imperativo categórico (MAAR, 1995, p. 22).

### 4.1. THEODOR ADORNO: REELABORAR O PASSADO PARA QUE “AUSCHWITZ NÃO SE REPITA!”.

O pressuposto e o fundamento de nossa tese repousam nessa sentença de Wolfgang Leo Maar a respeito do pensamento de Adorno e, sobretudo, na própria reflexão de Adorno em seu texto *Educação após Auschwitz*. Em nosso ponto de vista, esse é o texto mais importante escrito sobre a educação na modernidade, onde se manifesta, de maneira mais contundente, a intervenção do autor no debate educacional, remetendo-o ao seu pensamento filosófico e social. De acordo com Maar, esse texto, assim como o outro a ele relacionado, *O que significa elaborar o passado*, “são verdadeiras aulas de dialética”.

A íntima vinculação entre a questão educacional e formativa e a reflexão teórica social, política e filosófica constitui a manifestação mais direta do núcleo temático essencial ao conjunto da chamada Escola de Frankfurt: a relação entre a teoria e a prática. Em Adorno a teoria social é na realidade uma abordagem formativa, e a reflexão educacional constitui uma focalização político-social. Uma educação política (MAAR, 1995, p.14-15).

No Brasil, alguns grupos de pesquisa acadêmica na área da educação têm dado considerável ênfase a esses textos, visando uma educação política, o que se explica pela atualidade e urgência de suas reflexões nos dias atuais, onde “a crise da formação é a expressão mais desenvolvida da sociedade moderna” (MAAR, 1995, p.16). Não obstante, ao que parecem, esses textos ainda são pouco estudados em sua profundidade na formação docente <sup>41</sup>. O que pode ser atribuído, não sem certo alarde, ao próprio desconhecimento do Holocausto, em um nível de debate acadêmico <sup>42</sup>.

---

<sup>41</sup> Em quase duas dezenas de professores com quem trabalho e indaguei informalmente, que lecionam diferentes disciplinas na educação básica e no ensino superior, apenas um deles havia estudado o texto em algum momento, e o fizera por interesse próprio no assunto. Recentemente, o coordenador do colegiado de História da universidade em que trabalho, um professor doutor em História, questionou-me sobre o uso recorrente do termo “desumanização” para se referir ao Holocausto, que ele acredita impreciso ou inapropriado. De acordo com ele, se as pessoas descobrissem que, em nossas pesquisas, fazemos meras reflexões sobre os fatos históricos, em vez

Quando escreveu seu texto *O que significa elaborar o passado*, Adorno admitia não entender quão pouca atenção fora dada ao tema, até então. Ao que parece, o problema persiste até os dias atuais. O relativo desconhecimento do tema, atualmente, não justifica, no entanto, a pouca atenção dada aos referidos textos de Adorno na formação acadêmica, antes impõe a sua necessidade. Não se pode esquecer o passado de Auschwitz, precisamente “porque o passado de que se quer escapar ainda permanece muito vivo” (ADORNO, 1995, p.29). As tendências totalitárias não apenas sobrevivem *contra* as democracias, mas *nas* democracias, o que torna o seu caráter ambíguo, e ainda mais perigoso. Sobretudo, porque conta a seu favor a vigorosa tendência histórica de uma mentalidade obstinada a tudo esquecer, o desaparecimento da consciência da continuidade histórica, sintoma da fraqueza social do eu.

“Auschwitz” é a consumação da barbárie em face do inominável, a desumanidade em face do extremo. Porém, como diz Bauman (1998, p.15), a mensagem nela contida dificilmente chega a alguma parte, e permanece um mistério para todos os de fora. “Ainda não penetrou, (pelo menos de forma séria) a consciência contemporânea. Pior ainda, sequer afetou a prática contemporânea” (1998, p.15). Como no tempo de Adorno, a elaboração do passado ainda não fora levada a sério.

De acordo com Adorno, Auschwitz foi à própria recaída à barbárie, que permanece latente, enquanto persistem no que têm de fundamental as condições que a geraram. Ele ressalta, sobretudo, a persistência da pressão social para a adaptação, e o mal-estar a ele inerente. Essa pressão social “impele as pessoas em direção ao que é indescritível e que, nos termos da história mundial, culminaria em Auschwitz” (ADORNO, 1995, p.119). Escrevendo vinte e cinco anos após o ocorrido, Adorno percebe que, tanto a estrutura básica da sociedade como os seus membros, responsáveis por a tornarem possível, ainda permanecia quase intacta. O que era apavorante.

O que é apavorante, pois, na atualidade a situação se agravou. Em sua obra *Modernidade e Holocausto*, escrita quase três décadas após as reflexões de Adorno, o

---

de nos preocuparmos com os próprios fatos em si, as ciências sociais estariam “perdidas” no que se refere à sua credibilidade. Para esse professor, as reflexões sobre história de Arendt, Benjamin e Adorno devem causar muita estranheza, no sentido de uma interpretação crítica do passado para intervir no curso do mundo.

<sup>42</sup> De acordo com Bauman, existe no âmbito acadêmico internacional uma vasta produção sobre o assunto, além de constantes palestras, cursos especiais, e mesmo disciplinas acadêmicas específicas. Porém, o tema tem se tornado cada vez mais especializado, sem ser incorporado à vida cultural em geral (BAUMAN, 1998, p.11). Na vida cultural em geral, embora exista, atualmente, uma vasta produção literária e cinematográfica que tomam o Holocausto como contexto, são poucas, entre essas obras, aquelas que permitem uma compreensão das condições socioeconômicas, culturais e psicológicas que o tornaram possível.

sociólogo Zygmunt Bauman reafirma o seu diagnóstico. De acordo com ele, o que torna a situação atual muito mais perturbadora é a consciência de que isso poderia acontecer novamente, em escala maciça, em outro lugar.

Difícilmente pode ser reduzida a ansiedade, tendo em vista o fato de que nenhuma das condições que tornaram Auschwitz possível realmente desapareceu e nenhuma medida foi efetivamente tomada para evitar que tais possibilidades e princípios gerem catástrofes semelhantes a Auschwitz (BAUMAN, 1998, p.30).

Por isso, toda a educação deve se voltar para esse propósito, para que Auschwitz não se repita.

**A exigência que Auschwitz não se repita é a primeira de todas para a educação. De tal modo que precede quaisquer outras que creio não ser possível nem necessário justificá-la.** [...] Justificá-la teria algo de monstruoso em vista de toda a monstruosidade ocorrida. Mas a pouca consciência existente em relação a essa exigência e as questões que ela levanta provam que a monstruosidade não calou fundo nas pessoas, sintoma da persistência da possibilidade de que se repita no que depender do estado de consciência e inconsciência das pessoas. **Qualquer debate acerca das metas educacionais carece de significado e importância frente a esta meta: que Auschwitz não se repita. Ela foi a barbárie contra a qual se dirige toda a educação** (ADORNO, 1995, p.119, negrito nosso).

Para Adorno, o caminho a ser tomado para se evitar uma nova recaída na barbárie extrema passa por um processo de elaboração do passado, de onde podem ser extraídos os elementos substanciais para uma crítica permanente do presente. Como diz Maar (1995, p.11): “Após Auschwitz, é preciso elaborar o passado e criticar o presente prejudicado, evitando que este perdure e, assim, aquele se repita”. Nesse sentido, diz Maar, os próprios textos já constituem uma “experiência formativa” em uma de suas dimensões fundamentais, “em que cabe ao leitor abrir-se à experiência do objeto focalizado, experimentá-lo para tornar-se por esta via experiente e, por isso, autônomo” (MAAR, 1995, p.13).

No texto *O que significa elaborar o passado*, Adorno diz que é preciso romper o encanto do passado por meio de uma consciência clara. Processo que implica a resistência à tendência, consciente ou inconsciente, de a tudo esquecer, e continuar seguindo em frente “como se nada tivesse acontecido”. Nessa tendência, diz Adorno (1995, p.29), “O gesto de tudo esquecer e perdoar, privativo de quem sofreu a injustiça, acaba advindo dos partidários daqueles que praticaram a injustiça”. Esquecer, porém, as injustiças perpetradas no passado é obstruir a compreensão de sua (condição de) permanência no presente!

O desejo de libertar-se do passado não é novo. De acordo com Adorno, a imagem terrível de uma humanidade sem memória *não é* meramente produto de uma decadência, “mas refere-se a algo vinculado necessariamente à progressividade dos princípios burgueses” (ADORNO, 1995, p.32). O esquecimento do passado, portanto, consciente ou inconsciente, se faz acompanhar de uma tendência histórica, que reflete uma lei objetiva de desenvolvimento da sociedade moderna.

Trata-se do princípio da racionalidade aplicada às formas burguesas, tal como dissera Weber. “O que é o mesmo que dizer que a memória, o tempo e a lembrança são liquidados pela própria sociedade burguesa em seu desenvolvimento, como se fossem uma espécie de resto irracional [...]” (ADORNO, 1995, p.33). A respeito desse processo, ressaltamos a conclusão de Adorno (1995, p.33, **negrito nosso**): **“Quando a humanidade se aliena da memória, esgotando-se sem fôlego na adaptação ao existente, nisto reflete-se uma lei objetiva de desenvolvimento”**.

Permitam-nos trazer uma longa citação de Adorno, sobretudo relevante, em que ele resume, de modo ao mesmo tempo específico e abrangente, essa questão. Trata-se, como diz Maar, de uma verdadeira aula de dialética (tornaria sem efeito, pô-la toda em **negrito**).

A sobrevivência do fascismo e o insucesso da tão falada elaboração do passado, hoje desvirtuada em sua caricatura como esquecimento vazio e frio, devem-se à persistência dos pressupostos sociais objetivos que geraram o fascismo. Este não pode ser reproduzido meramente a partir de disposições subjetivas. A ordem econômica e, seguindo seu modelo, em grande parte também a organização econômica, continuam obrigando a maioria das pessoas a depender de situações dadas em relação às quais são impotentes, bem como a se manter numa situação de não-emancipação. Se as pessoas querem viver, nada lhes resta senão se adaptar à situação existente, se conformar; precisam abrir mão daquela subjetividade autônoma a que remete a ideia de democracia; conseguem sobreviver apenas na medida em que abdicam seu próprio eu. Desvendar as teias do deslumbramento implicaria um doloroso esforço de conhecimento que é travado pela própria situação da vida, com destaque para a indústria cultural intumescida como totalidade. A necessidade de uma tal adaptação, da identificação com o existente, com o dado, com o poder enquanto tal, gera o potencial totalitário. Este é reforçado pela insatisfação e pelo ódio, produzidos e reproduzidos pela própria imposição à adaptação. Justamente porque a realidade não cumpre a promessa de autonomia, enfim, a promessa de felicidade que o conceito de democracia afinal assegurara, as pessoas tornam-se indiferentes frente à democracia, quando não passam a odiá-la. (ADORNO, 1995, p. 43-44).

Adorno acreditava que nessa análise havia exagerado os “aspectos sombrios”, valendo-se da máxima de que apenas o exagero consegue veicular a verdade (ADORNO, 1995, p.44). Pedia para não ser mal compreendido, como renunciando um catastrofismo à

maneira de Spengler em *O ocaso do Ocidente*. Sua intenção, conforme advertira, era desvendar a tendência oculta pela fachada limpa do cotidiano, antes que fosse tarde demais. Que diremos, pois, quanto a isso, nos dias atuais? A realidade social ultrapassou o exagero? A verdade não foi assimilada? A advertência desprezada? Será, agora, tarde demais?

Recapitulemos, por um momento, o primeiro capítulo de nossa tese, sobre os processos de desestabilização dos indivíduos modernos avançada: a indiferença estrutural na globalização financeira e sua conseqüente insegurança existencial, a impotência humana diante do avanço de um hipertecnicismo universal e a pressão social da adaptação constante, a indiferença e a deserção social das instituições desacreditadas. Processos que demonstram a atualidade dessa análise de Adorno. A levá-lo em conta, todas as condições para que Auschwitz se repita estão dadas. Mas, infelizmente, dizer isso é pouco. Os campos de concentração e os muros já estão sendo levantados em algumas partes do mundo. A barbárie já está em curso. Elaborar o passado de Auschwitz não é apenas uma tarefa necessária, mas urgente.

No fundo, tudo dependerá do modo pelo qual o passado será referido no presente; se permaneceremos no simples remorso ou se resistimos ao horror com base na força de compreender até mesmo o incompreensível. **Naturalmente, para isto será necessária uma educação dos educadores** (ADORNO, 1995, p.46, negrito nosso).

De acordo com Adorno (1995, p.46): “Seria urgente fortalecer nas universidades uma sociologia vinculada à pesquisa histórica de nossa própria época”. Faz-se necessário desvendar as forças que integram o curso da história mundial as quais é preciso se opor. “Como hoje em dia é extremamente limitada a possibilidade de mudar o pressupostos objetivos, isto é, sociais e políticos que geram tais acontecimentos, as tentativas de se contrapor à repetição de Auschwitz são impelidas necessariamente para o lado subjetivo” (ADORNO, 1995, p.121).

Torna-se necessário uma “inflexão em direção ao sujeito” (ADORNO, 1995 p.48,121). Partindo do pressuposto de que é preciso buscar as raízes nos perseguidores e não nas vítimas.

Seria preciso tornar conscientes neles os mecanismos que provocam neles próprios o preconceito racial. A elaboração do passado como esclarecimento é essencialmente uma tal inflexão em direção ao sujeito, reforçando a sua auto-consciência e, por esta via, também o seu eu (ADORNO, 1995, p.48).

De acordo com Adorno (1995, p.48), apenas uma “atuação conjunta daqueles pedagogos e psicólogos que não se esquivam da mais prioritária das tarefas profissionais em nome da objetividade científica poderia solucionar a realidade prática de um tal esclarecimento subjetivo”. Essa inflexão em direção ao sujeito, porém, não significa procurar no sujeito (assujeitado) as causas e motivações psicológicas que os levaram a cometer as atrocidades para, assim, responsabilizá-lo e culpá-lo. Mas sim procurar

[...] reconhecer os mecanismos que tornam as pessoas capazes de cometer tais atos; é preciso revelar esses mecanismos a eles próprios, procurando impedir que se tornem novamente capazes de cometer tais atos, na medida em que se desperta uma consciência geral acerca desses mecanismos (ADORNO, 1995, p.121).

Nesse sentido, Adorno defende que uma “educação após Auschwitz” deve dar primazia e avançar, simultaneamente, em duas frentes, a saber, na educação infantil, sobretudo na primeira infância e, além disso, no *esclarecimento geral*, que produz um clima intelectual, cultural e social, em que “os motivos do horror tornem-se de algum modo conscientes” (ADORNO, 1995, p.123).

Sem a intenção de esboçar um projeto de educação nesses termos, indica, porém, alguns pontos nevrálgicos. O primeiro ponto destacado por Adorno é a necessidade do desenvolvimento da autonomia, da autodeterminação. De acordo com ele, as estruturas autoritárias que conduziram ao horror do fascismo valeram-se do fato de que as pessoas ainda não estavam psicologicamente preparadas para a autodeterminação, após o esfacelamento das autoridades do antigo império.<sup>43</sup>

Sem a autonomia, diz Adorno, até os apregoados e bem intencionados vínculos de compromissos não são substanciais para tornar o mundo ou as pessoas melhores e evitar uma nova recaída na barbárie. Se esses vínculos de compromissos não forem experimentados por si mesmos como substanciais pelas próprias pessoas, mas assumidos como um dever moral característico dos cidadãos conscientes, acabam por constituir uma heteronomia podendo, por isso, conduzir à identificação com o poder, curvando-se ao mais forte. “Por isso a recomendação dos compromissos é tão fatal. [...] O único princípio efetivo contra o princípio de Auschwitz seria autonomia, para usar a expressão kantiana; o poder para a reflexão, a autodeterminação, a não-participação” (ADORNO, 1995, p.125).

---

<sup>43</sup> A esse respeito, porém, Adorno faz questão de enfatizar que o retorno ou não retorno do fascismo constitui em seu aspecto mais decisivo uma questão social e não uma questão psicológica. Se ele se refere à questão psicológica é porque os demais momentos, mais essenciais, escapam ao âmbito da educação (ADORNO, 1995, p.123).

No que diz respeito a não-participação, porém, não consideramos que Adorno seja refratário à possibilidade de uma participação autônoma, como uma práxis de responsabilidade humana e social, tal como defendemos em nossa tese. Acreditamos que sua preocupação esteja voltada à problemática da identificação cega aos coletivos, vinculadas às velhas estruturas autoridade e à sua capacidade de manipulação das massas. Nesse sentido, não-participação pode ser concebida como resistência frente a esses coletivos. Em suas palavras, Adorno considerava “[...]que o mais importante para enfrentar o perigo de que tudo se repita é contrapor-se ao poder cego de todos os coletivos, fortalecendo a resistência frente aos mesmos por meio do esclarecimento do problema da coletivização” (ADORNO, 1995, p.127).

De acordo com Adorno, o processo de educação poderia iniciar levando os indivíduos a reconhecer os sofrimentos que os coletivos infligem àqueles que se afiliam a ele, à contramão da educação tradicional pela dureza. A ideia educacional pela severidade é equivocada, sendo a própria educação para a frieza, conduzindo à “indiferença contra a dor em geral. [...] tanto a dor do outro quanto a dor de si próprio” (ADORNO, 1995, p.128).

Atualmente, ao que parece, a educação pela moleza substitui a educação pela dureza, à severidade seguiu-se a permissividade. Não obstante, a educação para a frieza permanece, com as dores e os sofrimentos reprimidos, não podendo ser expressados, elaborados e tratados. Antes, varridos à força para o inconsciente pela cultura do riso e da indiferença (reproduzida na escola), resulta no autodesprezo e no desprezo do outro. Nesse sentido, reatualizamos a assertiva de Adorno, de que é necessária a promoção de uma educação que não premia (ou permita) a dor e tampouco a capacidade de suportá-la. A educação precisa levar a sério a descoberta de que o medo não deve ser reprimido (nem mesmo pelo riso). Somente quando o medo não é reprimido, mas nos permitimos ter medo e expressá-lo, é que se podemos evitar os seus efeitos deletérios como, por exemplo, a adesão cega aos coletivos.

Seguindo nas tentativas de atuar contrariamente à repetição de Auschwitz, Adorno aponta como fundamental esclarecer os mecanismos de constituição do “caráter manipulador” que ele denomina, para todos os efeitos, como uma “*consciência coisificada*”. Trata-se, sobretudo, de “uma consciência que se defende em relação a qualquer vir-a-ser, frente a qualquer apreensão do próprio condicionamento, impondo como sendo absoluto o que existe de um determinado modo” (ADORNO, 1995, p.132). O caráter manipulador, decorrente dessa reificação da consciência, “se distingui pela fúria administrativa, pela total

incapacidade de levar a cabo experiências humanas diretas, por uma ausência de emoções, por um realismo exagerado” (ADORNO, 1995, p.129).

Adorno examina, inclusive, a sua relação com a técnica. Em determinado aspecto, ele via a relação com técnica como algo de exagerado, irracional, patogênico (Que diria ele hoje?). Trata-se de uma supervalorização da técnica que, de meio dirigido à autoconservação da espécie humana, torna-se um fim em si mesmo, substituindo o ideal de uma vida humana digna. Como dizia Marx (acerca do processo de alienação), há uma inversão, quando o meio de vida se torna a própria vida. Em algum momento na psicologia dos indivíduos, a relação com a técnica deixa de ser racional, torna-se fetichizada. Adorno atribui essa tendência à fetichização da técnica à incapacidade de amar (ADORNO, 1995, p.133). Na verdade, a capacidade de amar persiste, mas é aplicada aos meios.

O perturbador – porque torna tão desesperançoso atuar contrariamente a isso – é que essa tendência de desenvolvimento encontra-se vinculada ao conjunto da civilização. Combatê-lo significa o mesmo que ser contra o espírito do mundo; e desta maneira apenas repito algo que apresentei no começo como sendo o aspecto mais obscuro de uma educação contra Auschwitz.

De acordo com Adorno, a fetichização da técnica e a *coisificação da consciência* dela decorrente associam-se dialeticamente ao recrudescimento da frieza, tornando as pessoas cada vez mais incapazes de amar.

No caso do tipo com tendência à fetichização da técnica, trata-se simplesmente de pessoas incapazes de amar. Isto não deve ser entendido num sentido sentimental ou moralizante, mas denotando a carente relação libidinal com as outras pessoas. Elas são inteiramente frias e precisam negar também em seu íntimo a possibilidade do amor, recusando de antemão nas outras pessoas o seu amor antes mesmo que o amor se instale. A capacidade de amar, que de alguma maneira sobrevive, eles precisam aplicá-la aos meios (ADORNO, 1995, p.133).

Essa deficiência na capacidade de amar, que é a própria incapacidade de identificação com o outro – de perceber no particular o universal – afeta a todos sem exceção. Essa “foi sem dúvida a condição psicológica mais importante para tornar possível algo como Auschwitz em meio a pessoas mais ou menos civilizadas e inofensivas” (ADORNO, 1995, p.134).

De acordo com Adorno, um dos grandes impulsos do cristianismo foi no sentido de apagar essa frieza que tudo penetra. Porém, *ao que parece*, não alcançou seu propósito, provavelmente porque não mexeu com a ordem que produz e reproduz a frieza. “Se existe

algo que pode ajudar contra a frieza como condição da desgraça, então se trata do conhecimento dos próprios pressupostos desta, bem como da tentativa de trabalhar previamente no plano individual contra esses pressupostos” (ADORNO, 1995, p.135). “Por isso”, diz Adorno (1995, p.136), “o primeiro passo seria ajudar a frieza a adquirir consciência de si própria, das razões pelas quais foi gerada”. E conclui: “Finalmente, o centro de toda a educação política deveria ser que Auschwitz não se repita” (ADORNO, 1995, p.137).

A esse respeito, porém, é possível avançar, dentro do próprio pensamento de Adorno, para além de um “esclarecimento subjetivo” e adentrar no domínio da conduta dos homens entre si. É o que faz Gabriel Cohn, ao recuperar em Adorno o conceito de civilidade, a partir de um de seus aforismos da *Minima Moralia*, onde aparece como uma “dialética do tato”.

De acordo com Cohn, “a civilidade manifesta-se, no texto de Adorno (sobretudo quando lido junto com os demais), como, antes de qualquer coisa, respeito ao outro, exercício espontâneo e autônomo da dignidade humana sem imperativo categórico, com bases materiais” (COHN, 2004, p.83). A dialética da civilidade, tal como despontou historicamente na sociedade burguesa emergente, se “expressa no jogo entre individualidade e convenção” não sendo “nem pura auto-referência da individualidade nem convenção opressiva, mas ambas definindo-se e limitando-se mutuamente” (COHN, 2004, p.83).

De maneira que, “a civilidade quase dispensa a convenção e quase dispensa o móvel interno: mas joga com ambos” (COHN, 2004, p.83). É o momento delicado do equilíbrio e da reconciliação entre o compromisso externo e o impulso interno. A civilidade constitui, portanto, um modo de exercício da cultura no plano das relações sociais. Sendo a cultura – mais do que um complexo de normas, valores e regras de conduta – “um conjunto de padrões de interpretação da experiência” (COHN, 2004, p.83). Ousamos dizer que, nesse sentido, a civilidade expressa a própria essência da moralidade humana, em seu sentido mais ético e profundo, enquanto responsabilidade.

Não obstante, Cohn adverte que no momento histórico presente, a civilidade – que há pouco chamamos de moralidade – perdeu sua substância. Privada de seu chão histórico, ela perde seu momento dialético na tensão entre a individualidade e a convenção. Precisamente essa dissociação, que é a dissociação entre a formação e a prática social, entre cultura e civilização – em um sentido ontológico, entre eu e o outro – é que esvazia tanto a

individualidade quanto a convenção, as duas dimensões imprescindíveis à civilidade (enquanto práxis moral da liberdade e da responsabilidade). “Com isso, a convenção perde sua base social substancial e a individualidade, solta e sem referência, gira no vazio da ideologia; com prejuízo para ambas” (COHN, 2004, p.83).

Nesse sentido é que sugerimos que seja retomada a reflexão sobre a civilidade, enquanto formação cultural e enquanto prática social. Enquanto fundamento ético, para o princípio da responsabilidade moral.

Porque abre a possibilidade da coisa mais difícil de todas, que é a **orientação da experiência social pelo prisma da consideração do outro**, naquilo que ele tem de universalmente válido. **Civilidade e humanidade são o mesmo, escreve Adorno**. Trata-se da ideia diferenciadora: a consideração pela humanidade do outro não é abstrata, mas passa pela diferença que o individualiza. **É, pois, o oposto da indiferença**. Mas também não é mera diferença, distinção solta, desencadeada: sua referência é universal, como possibilidade a ser cobrada como promessa, na figura de uma humanidade unida nas suas particularidades, reconciliada (COHN, 2004, p.84, negrito nosso).

Para esse alcançar esse propósito torna-se necessário atuar contrariamente à tendência atual, em que o respeito pelo outro desliza rumo à indiferença pelo outro – resultando em “indiferença pura” ou então em mera “curiosidade exótica” (LIPOVETSKY, 2005). Pois, como Cohn nos adverte: “A aceitação generalizada da diferença é a expressão exata da *indiferença*. A barbárie é, antes de tudo, uma forma perversa de universalização: tudo o que não se identifica com a peculiaridade dada é resto indiferenciado, irrelevante, indiferente, portanto” (COHN, 2004, p.85).

A civilidade apresenta-se, porém, como o elo da civilização com a cultura que, por sua vez, é mediada pela formação. Ambas não devem ser contrapostas nem separadas, pois são, respectivamente, as dimensões do universal e do particular. Pela civilidade se imprime à experiência humana uma forma social; pela formação, uma forma significativa (COHN, 2004, p.84).

A civilidade, como exercício, e a formação, como aprendizado, constituem, na sua unidade, o oposto da barbárie. **Ambas remetem ao tema central da *responsabilidade*, que assume, no plano da civilidade, a forma do *cuidado com o outro***. A atenção ao outro, que está presente em Adorno como o núcleo mesmo da civilidade [...].

No que importa aqui, **a responsabilidade como instância da civilização representa, sobretudo, a oposição à indiferença [...] a forma contemporânea de barbárie** (COHN, 2004, p.84, negrito nosso).

Assim, acreditamos ter atingido o nosso propósito de aproximar o pensamento de Adorno do conceito por nós defendido de responsabilidade: como a *atenção* ao outro, em contraposição ao “desvio do olhar”, que é a expressão da indiferença; como o *respeito* ao outro, enquanto imperativo ético fundado no reconhecimento de sua da dignidade humana; e como o *cuidado* com o outro – como práxis *humana* e social da responsabilidade.

Esses aspectos imprescindíveis da civilidade que constituem (em nossa concepção) a *Minima Moralia* sugerida implicitamente por Adorno. Uma moral mínima que – associada à “sapiência histórica” – pode servir como método de orientação na elaboração de um cânone para uma cultura geral cultivada, complementando à cultura de história a cultura do sentido. Afinal, se até aqui defendemos uma interpretação crítica ou elaboração do passado, é precisamente para extrair desse uma “*mínima moralia*” para a formação cultural e para a educação escolar na sociedade contemporânea. Uma moralidade mínima a dar conteúdo à formação e à educação – bem como, por extensão, na medida do possível, às formas sociais – contra a indiferença, a frieza – essa nova forma de barbárie.

Os próprios textos de Adorno constituem um esforço considerável nesse sentido, tanto no de esclarecimento subjetivo (com sua “inflexão em direção ao sujeito”) <sup>44</sup>, quanto em seu movimento dialético em direção ao outro (a civilidade), a partir de suas reflexões sociológicas e filosóficas sobre vida danificada – extraíndo dessas uma “*mínima moralia*” que lhe resista.

Os seus textos de *intervenção* no debate educacional, bem como os seus textos filosóficos (em especial sua *Minima Moralia: reflexões sobre a vida lesada*) possibilitam, como diz Maar, uma verdadeira experiência formativa (no que essa tem de mais fundamental), convocando para a práxis, tanto no sentido de uma educação política quanto no de exercício da civilidade. Textos que, acreditamos, deveriam constar no cânone de qualquer curso de formação superior, sobretudo, os de licenciatura.

---

<sup>44</sup> Além dos textos mencionados nesse capítulo, *O que significa elaborar o passado e Educação após Auschwitz*, de caráter intervencionista, não podemos de deixar de fazer referências aos ensaios filosóficos de Adorno em coautoria com Horkheimer, a *Dialética do Esclarecimento*, em especial Os elementos do antissemitismo: limites do esclarecimento.

Além desses textos de Adorno (e de Horkheimer, *A Dialética do Esclarecimento*), consideramos imprescindível, nesse sentido – de reconhecer os mecanismos que tornam as pessoas capazes de cometer tais atos cruéis, bem como de uma ética voltada para a responsabilidade perante o outro – a obra *Modernidade e Holocausto*, de Zygmunt Bauman.

Assim como Adorno, o sociólogo judeu-polonês empreende um esforço profundo de compreensão do Holocausto, estabelecendo-o como um *paradigma* para reflexão sobre o desenvolvimento da sociedade moderna, de onde devem ser extraídas as suas profundas implicações e desdobramentos para a contemporaneidade. Com isso, avançamos em nossa tese, ao estabelecer um alicerce, ou antes, um *paradigma* do desenvolvimento histórico da racionalidade moderna, elaborando um passado que permanece vivo no presente, extraindo dele um fundamento sólido para uma ética contemporânea, um princípio para orientar a formação cultural e a cultura escolar. Elaborar o passado, esclarecer o presente, assumindo responsabilidade por ambos e pelo futuro. Em outras palavras, produzir a partir de uma reflexão sobre o passado uma consciência verdadeira do presente que torne possível assumir, de maneira inequívoca, uma ética de responsabilidade – um princípio que permita educar contra a indiferença, que é o mesmo que dizer, “Que Auschwitz não se repita!”.

Enquanto paradigma da racionalidade moderna ainda em curso, Auschwitz nos remete ao limite extremo do conceito de humanidade, diante da extrema desumanidade. No limite entre o homem e sua transformação em coisa (sua reificação completa). Para além do limite entre o homem e a natureza (tal como o antigo paradigma das ciências sociais, em torno do “processo civilizador”), está o homem no limite da racionalidade técnica, da irracionalidade humana.

Em face do extremo, na total dissociação entre a cultura e a civilização (convertida em barbárie), o que resta do homem, do humano? Quando as práticas “sociais” se convertem em um processo de “socialização” total às avessas, como pode persistir o homem? Ou seja, como é possível a persistência do homem quando submetido em um processo totalitário de completa aniquilação humana? Em outras palavras, como é possível a vida humana em condições de vida extremamente desumanas e desumanizantes?

As perspectivas sociológicas ou antropológicas, tal como as adotadas epistemologicamente pelas teorias críticas (incluindo a Escola de Frankfurt), dificilmente possibilitariam avançar muito profundamente na resposta a essas questões. Adorno, por

exemplo, é enfático em afirmar que é impossível a vida verdadeira em meio à vida falsa. É impossível a vida emancipada em uma sociedade não emancipada – de onde podemos inferir a impossibilidade da vida humana em condições desumanas.

Concordamos com Adorno a esse respeito. Não obstante, acreditamos que, em face do extremo, quando não há nenhuma possibilidade para uma vida verdadeira, é aí, precisamente, que ela *pode* se revelar em sua essência. Quando, precisamente, não há nenhuma base sociológica e antropológica para o humano, e o vemos em sua existência nua e crua, é que podemos refletir, por intermédio da persistência do humano, em que ele consiste em sua especificidade. Nesse sentido, a pergunta elementar *É isto homem?* (Primo Levi) deve dirigir-se tanto “perpetradores” dos crimes quanto às suas vítimas, no processo de completa reificação de ambos.

#### 4.2. ZYGMUNT BAUMAN: DISTANCIAMENTO SOCIAL À PROXIMIDADE HUMANA, DA INDIFERENÇA MORAL À RESPONSABILIDADE HUMANA.

Assim como Adorno, o sociólogo Zygmunt Bauman empreende um esforço profundo de compreensão do Holocausto, mas propõe um novo paradigma para sua análise, de onde devem ser extraídas as suas profundas implicações e desdobramentos para a contemporaneidade – devendo ser adotado como um novo modelo de reflexão sociológica sobre o desenvolvimento da sociedade moderna.

Em seu livro *Modernidade e Holocausto*, suas investigações não têm o propósito primordial de acrescentar conhecimentos sociológicos a preencher as lacunas necessárias à compreensão do Holocausto, mas, antes, conduzir os estudos sobre o Holocausto para o âmago das ciências sociais, elevando-os para o centro da teoria e práticas sociológicas. De acordo com ele, o Holocausto tem mais a dizer sobre sociologia, em seu estado atual, que esta tem a dizer sobre aquele. De maneira que o Holocausto pode conduzir a um novo paradigma das ciências sociais, sendo extremamente relevantes para os principais temas da investigação sociológica na sociedade contemporânea (BAUMAN, 1998, p.15,21). Com alguma propriedade, parafraseando o título do texto de Adorno, seu livro poderia ser intitulado “Sociologia após Auschwitz”.

À sua maneira, Bauman retoma a ideia muito cara aos teóricos da Escola de Frankfurt, de que no desenvolvimento da sociedade moderna, o progresso está associado intrinsecamente à regressão, à barbárie – de maneira que, como diz Adorno (1985, p.41), “[...] a maldição do progresso irrefreável é a irrefreável regressão”. Ou, como diz Benjamin (1994, p.225), “[...] nunca houve uma monumento de cultura que não fosse também um documento da barbárie”.

Por outro lado, Bauman se aproxima de uma outra perspectiva de reflexão, a saber, à da teoria da “banalidade do mal” – desenvolvida por Hannah Arendt, em sua obra *Eichman em Jerusalém*. Assim, procura desvendar os mecanismos institucionais que expressam a racionalidade instrumental moderna, sobretudo o seu aparato burocrático de administração, que tolhem dos homens a capacidade da reflexão e, portanto, da ação moral. De maneira que seus atos não são decorrentes de uma falha em seu processo de socialização, mas precisamente produtos dessa socialização.

Nesse sentido, pretende se afastar dos estudos desenvolvidos por Adorno sobre a “personalidade autoritária” e o “caráter manipulador”. Em nossa concepção, porém, sua análise se desenvolve em consonância estreita com o conceito de consciência coisificada, que é outro nome para o “caráter manipulador”. Percebemos, não obstante, que a preocupação de Bauman é enfatizar um determinado tipo de conduta que está fora do horizonte de avaliação moral, o que não parece ser evidente na ideia de “caráter manipulador”.

De acordo com Bauman, o Holocausto não é uma falha ou um desvio no processo civilizatório, mas dá o testemunho do avanço da civilização, revelando, porém, um reverso da mesma sociedade moderna. Em outras palavras, todas as condições que tornaram Auschwitz possível estavam dentro dos padrões de normalidade de desenvolvimento da sociedade moderna, a saber, “seu espírito condutor, suas prioridades, sua visão imanente de mundo – e dos caminhos adequados para se buscar a felicidade humana e uma sociedade perfeita” (BAUMAN, 1998, p.27). Estava em consonância com os mais acalentados produtos da civilização, “suas tecnologias, seus critérios racionais de escolha, sua tendência a subordinar pensamento e ação à praticidade da economia e da eficiência” (BAUMAN, 1998, p.32).

A esse respeito, inclusive, Bauman ressalta que toda a operação do Holocausto foi gerenciada pelo “departamento financeiro” do Reich – o que, analisando o processo a fundo, percebemos que não se tratava de um mero estratagema de camuflagem. De fato, em cada um

de seus movimentos pode ser percebida uma espécie de “lucrotropismo” – “uma força de atração gravitacional para os mais elevados índices de retorno de capital” (BAUMAN, 1998, p.127). O que confirma a afirmação de Adorno sobre a frieza, como princípio subjetivo da sociedade burguesa, sem a qual Auschwitz não teria sido possível.

Bauman ressalta, sobretudo, a racionalização burocrática conforme a definição da administração moderna dada por Max Weber. “O assassinato em massa dos judeus da Europa pelos nazistas não foi apenas realização tecnológica de uma sociedade industrial, mas também sucesso de organização de uma sociedade burocrática” (BROWNING apud BAUMAN, 1998, p.32).

Em nenhum momento de sua longa e tortuosa execução o Holocausto entrou em conflito com os princípios da racionalidade [moderna]. A “Solução Final” não se chocou em nenhum estágio com a busca racional da eficiência, da otimização na consecução do objetivo. Ao contrário, *resultou de uma preocupação autenticamente racional e foi gerada pela burocracia fiel a sua forma e propósito* (BAUMAN, 1998, p.37, grifo do autor).

De maneira que, “foi o espírito da racionalidade instrumental e sua forma moderna, burocrática de institucionalização que tornaram as soluções do tipo Holocausto não apenas possíveis, mas eminentemente ‘razoáveis’” (BAUMAN, 1998, p.37). Nesse sentido, portanto, o Holocausto se constitui como um “laboratório sociológico” da sociedade moderna, um teste raro e imprescindível para se descobrir suas potencialidades ocultas, tanto quanto suas implicações extremas à humanidade.

Nessa perspectiva, Bauman enfatiza (como Hannah Arendt) que o Holocausto não constitui apenas (!) uma “tragédia judaica”, mas um crime contra a humanidade, pois, antes de dizer respeito a alemães e judeus, refere-se ao próprio desenvolvimento da racionalidade moderna e, portanto, a todos os homens modernos. Racionalidade que, como se tal questão não lhe tivesse intrinsecamente associada, continua sua marcha, de forma irrefletida e inquestionada, a precipitar a humanidade em novas catástrofes semelhantes, em qualquer outro lugar do mundo.

A mensagem mais perturbadora do Holocausto é ter revelado, sobretudo, aquilo que Hannah Arendt denominou, de forma emblemática, como a “banalidade do mal”. Embora Bauman não adote esse conceito controverso, sua concepção é muito semelhante. De acordo com ele, o Holocausto fez-nos repensar a “natureza” do mal, invertendo todas as explicações

estabelecidas dos feitos maléficis, fazendo-nos voltar, sobretudo, para a sua produção social – em contraposição à concepção de um desvio social.

De repente ficou claro que o mais terríveis dos males de que se tinha memória não resultou de uma ruptura da ordem. Não foi obra de uma turba ruidosa e descontrolada, mas de homens uniformizados, obedientes e disciplinados, cumpridores de normas e meticulosos no espírito e na letra de suas instruções. Bem cedo se soube que esses homens, sempre que estavam a paisana, não era de modo algum maus. Portavam-se de forma bem parecida a todos nós. Tinham esposas que amavam, filhos que papavicava, amigos que ajudavam e consolavam no infortúnio (BAUMAN, 1998, p.178).

Nesse sentido, “a notícia mais assustadora trazida pelo Holocausto” e pelo que soubemos acerca dos seus executores não se refere à probabilidade (esse é o termo que ele usa) de que pudéssemos ser também suas vítimas, mas que poderíamos tê-lo perpetrado (e ainda podemos), nas mesmas circunstâncias, submetidos aos mesmos processos sociais (BAUMAN, 1998, p.179).

Bauman examina esses processos de perto, em suas implicações, a saber, a desumanização da vítima, a sua invisibilidade moral e a exclusão da avaliação moral da conduta humana. São processos objetivos de distanciamento social e indiferença moral, em que os critérios técnicos desumanizam o objeto da conduta e substituem a responsabilidade moral do agente. “A luta em torno das questões morais nunca têm lugar, pois os aspectos morais das ações não são imediatamente óbvios ou sua descoberta e discussão são deliberadamente evitadas. Em outras palavras, o caráter moral da ação é invisível ou propositadamente encoberto” (BAUMAN, 1998, p.44).

Em todos esses processos, há uma tendência de “supressão social da responsabilidade moral”, pelo “distanciamento social” (quer seja físico, psicológico ou funcional), que resultam em desumanização e indiferença ética. Quanto maior a distância social provocada pelos processos de racionalização da ação, maior a disposição para a desumanização e crueldade em relação ao objeto dessas ações. “*Quanto mais racional a organização da ação, mais fácil se torna produzir o sofrimento – e ficar em paz consigo mesmo*” (BAUMAN, 1998, p.183, grifo do autor). A “Solução Final” – o completo extermínio físico dos judeus – não teria sido possível sem o seu gradual distanciamento social, passando pelo seu isolamento físico, pela sua invisibilidade moral e pela sua desumanização, sendo transformados em abstrações estereotipadas e depreciativas, até se tornarem cargas e peças a serem extirpadas em uma linha de produção fabril.

Após examinar esses processos de racionalização da sociedade moderna que, conforme o padrão de normalidade de seu desenvolvimento tornou possível o Holocausto, Bauman propõe uma teoria sociológica da moralidade, tomando como pressuposto a administração da moralidade pela racionalidade burocrática.

Entre as conquistas societárias na esfera da administração da moralidade é preciso mencionar: a produção social da distância, que ou anula ou enfraquece a pressão da responsabilidade moral; a substituição da responsabilidade moral por responsabilidade técnica, o que efetivamente encobre a importância moral da ação; e a tecnologia da segregação e separação, que promove a indiferença pela provação do Outro, a qual de outra forma seria submetida a avaliação moral e a uma resposta moralmente motivada (BAUMAN, 1998, p.229).

De acordo com Bauman (1998, p.207, grifo do autor), “*o processo de socialização consiste na manipulação da capacidade moral – não na sua produção*”. Em outras palavras, “*A moralidade não é um produto da sociedade. A moralidade é algo que a sociedade manipula – explora, redireciona, espreme*” (BAUMAN, 1998, p.212, grifo do autor). De modo que, quando as pressões societárias conduzem à supressão da moralidade, a promoção do comportamento moral implica atuar contrariamente a essas pressões. Levanta-se, nesse sentido, a questão da responsabilidade de resistir à socialização. O dever moral implica, em muitas ocasiões, assumir uma posição considerada e decretada antissocial pelos poderes instituídos, uma resistência à autoridade e às pressões societárias estabelecidas.

Portanto, a questão da moralidade deve ser ressituada, não podendo mais ser legitimada pelas pressões societárias (como havia sido concebida dentro das teorias sociológicas até então). “[...] os fatores responsáveis pela presença da capacidade moral devem ser buscados na esfera *social*, mas não *societária*” (BAUMAN, 1998, p.207, grifo do autor). Ou seja, no contexto da coexistência, do “estar com os outros”, mas não necessariamente no contexto societário, onde situam as agências supraindividuais de treinamento e imposição. O dever moral desloca-se, portanto, das fontes societárias de legitimação para tornar à sua fonte primária, a pessoa humana, e à sua condição existencial de “estar com os outros”. “**O dever moral tem que contar puramente com sua fonte: a responsabilidade humana essencial pelo Outro**” (BAUMAN, 1998, p.229, negrito nosso).

Bauman busca em seu filósofo preferido, Emmanuel Levinas, os elementos para “uma abordagem sociológica realmente diferente e original da moralidade, capaz de revelar e articular os aspectos da sociedade moderna que as abordagens ortodoxas deixam invisíveis” (BAUMAN, 1998, p.210). Sua ideia diretriz pode ser ilustrada em uma citação de

Dostoievski: “Somos todos responsáveis por todos, por todos os homens perante todos, e eu mais que os outros”.

De acordo com Levinas, “estar com os outros” é o primeiríssimo e irremovível atributo da existência humana, implicando, primeiro e acima de tudo, *responsabilidade*. De maneira que, a minha responsabilidade é a única maneira pela qual o outro existe para mim; é o modo de sua presença, sua proximidade: ao olhar para mim, já sou responsável por ele. “*De forma bem clara, minha responsabilidade é incondicional*. Não depende do conhecimento anterior das qualidades do seu objeto; ela precede tal conhecimento. Não depende de uma intenção interessada pelo objeto; precede tal intenção” (BAUMAN, 1998, p.211, grifo do autor).

“Com efeito, de acordo com Levinas, *responsabilidade é a estrutura essencial, primária e fundamental da subjetividade*” (BAUMAN, 1998, p.211, grifo do autor). Trata-se de uma responsabilidade existencial, sem qualquer obrigação contratual. Não depende de qualquer expectativa de reciprocidade, de mutualidade ou de recompensa presente ou futura. Não é uma responsabilidade assumida por ordem de uma força superior ou um código moral sancionado que, se não cumprido, torno-me passível de punição. “Tornar-me responsável é a minha constituição como sujeito” (BAUMAN, 1998, p.212). Portanto, tornar-me responsável é assunto meu, e somente meu – enquanto que a reciprocidade é assunto do outro. “Sou responsável pelo Outro sem esperar reciprocidade, mesmo que tenha que morrer por isso. Reciprocidade é assunto dele” (LEVINAS apud BAUMAN, 1998, p.212).

Sendo a responsabilidade o modo de existência de existência do sujeito humanos, a moralidade é a estrutura primária da relação intersubjetiva na sua forma mais cristalina, não afetada por quaisquer fatores não morais (como interesse, cálculo de benefícios, busca racional das melhores soluções ou capitulação à coerção). Sendo a substância da moralidade um dever em relação ao outro (enquanto distinto de uma obrigação), [...] penetra bem mais fundo que os arranjos societários [...]. Os processos societários começam quando a estrutura da subjetividade já está lá. (BAUMAN, 1998, p.212).

De acordo com Bauman, a responsabilidade surge da proximidade do outro. “Proximidade significa responsabilidade e responsabilidade é proximidade”. Essa assertiva nos remete, de alguma maneira, ao âmago da ética cristã, expressa na parábola do “Bom Samaritano”, contada por Jesus. O Mestre de Nazaré conta essa parábola como resposta a um doutor da lei que, diante do mandato de amar ao próximo, questiona: Quem é o meu próximo? Na conclusão da parábola, o próximo é aquele ao qual o samaritano *se aproximou*, sem qualquer pressuposto sobre sua pessoa, mas movido de íntima compaixão, para prestar-lhe

socorro – ao contrário do levita e do sacerdote que, conhecedores do mandamento, passaram ao largo, afastaram-se, indiferentes.<sup>45</sup>

De acordo com Bauman, o oposto da proximidade é a distancia social que, por sua vez, conduz à ausência de uma responsabilidade moral, que tornou possível que milhões de pessoas pudessem ser assassinadas, enquanto milhões de pessoas nada fizessem encerrados em sua indiferença moral (BAUMAN, 1998, p.213). Nesse sentido, portanto, é que se revela a importância atual do Holocausto, a lição que ele traz para toda a humanidade: a saber, sem o distanciamento social e a indiferença moral dele decorrente, o Holocausto não teria acontecido. Ou, como diz Adorno (1995, p.134), se não fosse a frieza burguesa (como traço antropológico básico da constituição humana), “se as pessoas não fossem profundamente indiferentes ao que acontece umas com as outras”, então Auschwitz não teria sido possível, as pessoas não teriam permitido.

De acordo com Bauman, porém, há outra lição do Holocausto, que traz esperança para os nossos tempos sombrios. As pressões societárias de autopreservação, por mais fortes que sejam não suplantam o dever moral, de uma maneira predeterminada, inevitável e inelutável. Somos pressionados a fazê-lo, mas, em última instância, não obrigados. “*Não importam quantas pessoas optaram pelo dever moral acima racionalidade da autopreservação – o que realmente importa é que alguns fizeram essa opção*” (BAUMAN, 1998, p.236, grifo do autor).

Há uma rica literatura sobre o Holocausto, produzida em boa parte pelos sobreviventes, com a autoridade que sua experiência lhes confere, que atestam essa lição de esperança, da persistência do humano em face do extremo. Viktor Frankl, por exemplo, ressalta que nos campos de concentração, todas as circunstâncias convergem para a total aniquilação do prisioneiro e, quando este é despojado de tudo, ainda resta-lhe a “última liberdade humana”, que consiste na capacidade de “escolher a atitude pessoal que se assume diante de determinado conjunto de substâncias” (FRANKL, 2016, p.7). De acordo com ele, os prisioneiros eram apenas cidadãos comuns; mas alguns, pelo menos, comprovaram a capacidade humana de erguer-se acima de seu destino externo ao optar por ser “dignos do seu sofrimento” (FRANKL, 2016, p.7).

---

<sup>45</sup> Curiosamente, o filósofo alemão Friedrich Schiller havia lançado mão dessa parábola, para ilustrar sua concepção de “beleza moral” que caracteriza a “bela alma”, onde convergem seus conceitos ético e estético – conforme o título de seu ensaio de – *Graça e Dignidade* (Beleza e Grandeza).

Algumas pessoas comuns, normalmente cumpridoras da lei, despreziosas, nada rebeldes nem aventureiras, resistiram àqueles no poder e, sem pensar nas consequências, deram prioridade à sua própria consciência – bem parecidas com aquelas poucas pessoas, esparsas, agindo sozinhas, que desafiaram o poder onipotente e inescrupuloso e arriscaram as próprias vidas para tentar salvar as vítimas do Holocausto. Seria vão procurar os “determinantes” sociais, políticos ou religiosos de sua singularidade. Sua consciência moral, adormecida na ausência de uma militância mas então despertada, era realmente seu único bem e atributo pessoal – ao contrário da imoralidade, que tinha que ser socialmente produzida (BAUMAN, 1998, p.196).

*Em face do extremo*, ensaio escrito por Tzvetan Todorov, temos o maior tributo em memória desses homens comuns, cujas virtudes comuns, desvelaram a essência do humano em condições extremas, resistindo ao processo de sua desumanização, preservando sua dignidade (tanto quanto possível), responsabilizando-se pelo Outro, no exercício do cuidado e, ainda, mantendo, inclusive, sua apreciação estética, sendo capaz de declamar uma poesia, ou contemplar um pôr do sol. Homens comuns que, contra toda expectativa, não sucumbiram à racionalidade da autopreservação. O que nos remete à reflexão sobre a essência humana em face do extremo, em sua existência nua e crua.

Esse ainda constitui o legado pouco explorado, e o mais promissor (de esperança) do Holocausto. Se o primeiro aspecto do legado do Holocausto permite um “esclarecimento subjetivo” dos mecanismos de produção social da indiferença, assim como as suas consequências mais nefastas, o segundo traz sua contraparte positiva, desvelada nos campos de concentração, como a orientar um propósito, um sentido para a vida humana, para além de todo palavório da literatura de autoajuda atual, com elementos essenciais a serem desenvolvidos na formação humana e na educação escolar.

Explorar esse legado “positivo”, a partir da literatura sobre o Holocausto, é um exercício ainda a ser empreendido, no sentido de buscar elementos para possíveis enfrentamentos a serem travados no processo educacional. O grande potencial da literatura (em especial a do Holocausto, mas também sobre outros temas ou questões sócio-históricas fundamentais) é a possibilidade que ela abre em tratar da responsabilidade de maneira indireta, como a possibilidade de que ela seja apropriada internamente, por intermédio de uma experiência formativa com os textos, dada sua qualidade ética e estética.

Admitimos que o princípio de *responsabilidade*, como quaisquer outros princípios éticos ou valores morais, não produzem efeito se impostos como um dever, podendo, inclusive, atuar contrariamente ao seu propósito moralizante. A esse respeito, estamos

plenamente de acordo com Adorno, quando diz que a participação não deve ser encorajada, se não puder ser experimentada de maneira substancial pelo indivíduo – pois isso seria uma heteronomia. Por outro lado, concebemos que a responsabilidade possa ser um princípio ao menos implícito a permear todo processo de formação cultural e educação escolar, acreditando, como Bauman, que se trata de um princípio constitutivo da própria subjetividade *humana*. Ou seja, o homem se constitui enquanto tal na medida em que assume responsabilidade. Motivo pelo qual citamos, novamente, a sentença simples e profunda de Saint-Exupéry: “Ser homem é ser responsável”.

Essa responsabilidade não tem a ver com a responsabilização do indivíduo, tal como propagado pela ideologia neoliberal, que é a própria expressão da frieza contemporânea produzida pela “indiferença estrutural” (econômica e política) do capitalismo em seu modo de operação atual. Uma maneira de abandonar o indivíduo à própria sorte, à deriva, tendo que “se virar” com seus próprios recursos, por mais parcos que sejam. Essa responsabilização neoliberal segue a própria racionalidade da autoconservação, como princípio subjetivo da sociedade burguesa, portanto, da frieza que, no plano moral, se expressa pela indiferença em relação ao outro.

No entanto, se de uma maneira perversa, distorcida, o princípio de responsabilidade foi apropriado pela ideologia neoliberal, nem por isso deve ser descartado, como diz o ditado, “jogando o bebê com a água suja”. Antes de qualquer coisa, acreditamos que esse princípio remete à própria substância do homem enquanto ser moral. Responsabilizar-se por si próprio é expressão da autonomia humana em poder dirigir a própria vida pelo exercício da razão, prevendo as consequências de seus atos – como diz o filósofo judeu Hans Jonas e, antes dele, o também filósofo judeu Martin Buber. Sentido em que remete à própria dignidade humana.

De maneira semelhante, ser homem é “estar com os outros” de onde o dever moral de se responsabilizar pelos outros é o que fundamenta essa condição *humana*, estabelece essa relação constituinte do homem no encontro com o outro, no qual ambos se constituem, reciprocamente, como ser moral. Nesse sentido, é o oposto da busca do interesse próprio, que reduz o homem à racionalidade da autoconservação, assemelhando-o aos outros animais, movidos pelo instinto de autopreservação.

Da mesma forma, responsabilizar-se pelo mundo é cuidar da própria casa comum, do habitat humano, remetendo, nesse sentido, à própria etimologia da palavra *ética*. É o homem situar-se e reconhecer-se em um mundo que é o seu mundo, do qual foi *deslocado* no decorrer do desenvolvimento de suas forças produtivas (alienadas) sob o sistema capitalista. Como diz Hannah Arendt, os homens se “recusam” a assumir a responsabilidade por um mundo no qual se sentem perdidos, desorientados. Por outro lado, assumir a responsabilidade por ele, é o único meio de se ressituar nele, como um homem em sua casa. Como o homem reassumindo o seu destino. O “espírito do tempo” não fará isso pelos homens; somente eles podem fazê-lo. Somente os homens, atuando em conjunto, poderão reverter à marcha da humanidade.

A responsabilidade remete ao *ser genérico* do homem, enquanto membro de uma espécie, como dizia Marx em seus *Manuscritos*. É o princípio que estabelece, nesse sentido, a condição *humana* que, não é outra coisa, como diz Levinas, que o “estar *com* outros”. Somente esta condição pode ser fundamento de uma moralidade, como alicerce ao mesmo tempo material e existencial. Nesse sentido é que, recorrendo a Levinas (mas também à tradição filosófica judaica, da qual o próprio Marx ainda não se desvencilhara em seus primeiros escritos), Bauman tenta restabelecer o caráter, ao mesmo tempo pré-social e fundador da moralidade, em torno do princípio de responsabilidade.

Por outro lado, a responsabilidade apregoada pelo neoliberalismo recai como uma maldição sobre o indivíduo *isolado*, portanto, *alienado*, separado de seu ser genérico, de sua espécie. Atuando no sentido de reproduzir e intensificar essa condição *desumana*. É uma “responsabilidade” de autoconservação, em detrimento do estar com o outro, mas que toma o outro como meio. Se, em algum momento, o princípio de responsabilidade *humana* se toca com seu reflexo deformado sob a ideologia neoliberal, tal encontro não é mais do que um entrelaço na interseção da condição (des) humana, onde uma socialização desumana toca o ser do homem.

Em face do extremo, no entanto, nos campos de extermínios, na pressão extrema sobre homem no sentido de reduzi-lo a sua autopreservação em detrimento da humanidade do outro e de sua própria, é que se tem revelado, na literatura do Holocausto, e em alguns raros casos, a substância humana no “estar com o outro”, no *cuidado* com outro, que é a expressão mais concreta, empírica, do princípio de responsabilidade (Todorov). Quando o “dever” era pura e simplesmente a autoconservação, revela-se, contra toda expectativa, o cuidado

voluntário com o outro, a preservar da dignidade de ambos, sobrevivendo ou morrendo como homens. O último resquício da liberdade humana, brilhando em face do extremo.

Como relatou o médico Viktor Frankl, sobrevivente de Auschwitz, nos campos de extermínio, tudo conspira para a completa aniquilação do prisioneiro e, diante da sua total destituição, quando se vê reduzido, sob todos os aspectos, à sua “existência nua e crua”, a única coisa que lhe sobra, “a última liberdade *humana*”, o último resquício de sua dignidade, consiste “na capacidade de escolher a atitude pessoal que se assume diante de determinado conjunto de circunstâncias [...]” (FRANKL, 2016, p.7).

O que se pretende, nesse sentido, não é de modo algum defender tal condição. Tomando como um exemplo a ser inculcado em cada indivíduo. Como que a dizer, “Supere-se, seja homem em face do extremo neoliberalismo”, o que seria o mesmo que inculcar à adaptação forçada e sofrida. Pelo contrário, é extrair dessa experiência em face do extremo, um elemento fundamental de resistência a uma ordem opressora, restabelecendo a solidariedade entre os homens, por intermédio do cuidado e o respeito com o outro. É extrair um princípio ético que resiste em tomar o outro como uma coisa, um meio, para a autoconservação, mas antes, estendo-lhe a mão, juntar as forças de resistência. Como diz Bauman (1998), quando a socialização é perversa, o dever moral do homem implica em atuar contrariamente a ela, aos seus pressupostos, às suas normas, às suas pressões societárias. Consiste em voltar-se para o outro, *sem mediação*, em busca de refundar a moralidade em contraposição à socialização, que se pretendia moralização.

Por isso, o nosso esforço em fundamentar o princípio de responsabilidade na apropriação crítica da história, resgatando, como diz Benjamin, a “tradição dos oprimidos”. Auschwitz é o ato de fundação que instaura, a despeito de qualquer questionamento, a tradição dos oprimidos. Como diz Bauman (mas também Adorno) todas as áreas do conhecimento precisam se voltar para Auschwitz, para reconhecer os mecanismos que o tornaram possível e, porque não, que lhe possam resistir.

Sabemos, por Adorno e por Bauman, e por tantos outros, que as possibilidades de que Auschwitz se repita estão dadas, pois os mecanismos que produzem e reproduzem a frieza ainda persistem. E como diz Adorno, atuar contrariamente a eles é como combater contra o espírito do mundo. Nesse sentido, o “esclarecimento subjetivo” é uma condição necessária, mas não suficiente para esse combate. Como Bauman ressalta não há, nos processos

societários modernos, nada de que os homens possam se valer. Não há uma conduta alternativa em nível de sociedade... De maneira que a responsabilidade humana volta para sua própria fonte: para o homem. Uma educação contra Auschwitz é uma educação contra a indiferença, que é produzida pelo próprio “espírito do mundo” moderno. É uma educação para a responsabilidade *humana*, naquilo que re (une) cada ser humano à sua espécie, a partir de seu ser genérico, em contraposição à sua separação, distanciamento e isolamento (atomização) impostos pela racionalidade instrumental (o “espírito do mundo” moderno).

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS: A EDUCAÇÃO EM TEMPO SOMBRIOS

“Enquanto o sentimento de vazio aumenta, multiplicam-se os comportamentos inebriantes para escapar à noite de um mundo sem valor, ao abismo da falta de objetivo e de sentido”  
(Lipovetsky; Serroy).

“O que a literatura faz é o mesmo que acender um fósforo no campo no meio da noite. Um fósforo não ilumina quase nada, mas nos permite ver quanta escuridão existe ao redor”  
(William Falkner).

Vivemos em tempos sombrios. Os avanços da razão instrumental e do capitalismo tardio drenaram todo o significado do mundo, e a cultura “[...] se revela menos capaz de impregnar a vida cotidiana de um sentimento de propósito e valor” (EAGLETON, 2016, p.182). A desregulamentação dos mercados financeiros engendrou um sistema que escapa a todo controle. “A nova era global das finanças inaugurou uma época de desequilíbrios, de imprevisibilidade e caos crescentes” (LIPOVETSKY; SERROY) que aumentam a precarização da vida, provocando uma extrema insegurança existencial. O esforço permanente da adaptação forçada encerra a vida na racionalidade da autoconservação, impondo ao homem moderno a frieza como uma condição de sobrevivência. A angústia do homem moderno, portanto, consiste no desamparo, na desorientação e na incerteza existencial de uma vida destituída de sentido.

“Enquanto o sentimento de vazio aumenta, multiplicam-se os comportamentos inebriantes para escapar à noite de um mundo sem valor, ao abismo da falta de objetivo e de sentido” (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p. 31). A euforia e a apatia, a diversão e o tédio, o desinteresse e o descompromisso são os sintomas de uma vida sem perspectivas à qual se quer evitar, sintomas de uma frieza autoimposta, conscientemente ou não, como condição de continuar vivendo – de tornar a vida suportável, ao mesmo tempo em que reproduz, mesmo à sua revelia, a miséria social de que se quer escapar. O deserto social, inóspito para a vida *humana*.

“A indiferença cresce. Em lugar nenhum o fenômeno é tão visível quanto no ensino” que se “transformou em máquina neutralizada pela apatia escolar feita de atenção dispersa e de ceticismo desenvolvido ao saber”, de maneira que “a escola se parece menos com uma caserna do que com um deserto, onde os jovens vegetam sem grande motivação e interesse” (LIPOVETSKY, 2005, p.21). A escola, como um corpo exangue, é afetada

frontalmente por essa subjetividade danificada, ao mesmo tempo em que a reproduz em seu seio. Em uma sociedade falsa, o saber produz sofrimento. O desafeto ao saber é uma cegueira voluntária; é a recusa em ver um mundo que não vale a pena ser visto. É a recusa em tomar consciência dos sofrimentos próprios e alheios. E que, no entanto, favorece na reprodução da frieza a perpetuação da vida danificada, que não desaparece por não ser vista.

Acreditamos, porém, que o desafeto ao saber é, antes de tudo, o desafeto a um determinado tipo de saber. Referimo-nos à razão instrumental que, responsável pelo desencantamento do mundo, até os dias atuais é predominante no currículo escolar. Ao se ater, quase exclusivamente, ao conhecimento científico moldado pela razão instrumental, a escola não apenas é afetada e esvaziada pela frieza do mundo que, como feitiço, toma seus alunos, mas também produz neles a frieza subjetiva que se reproduz no mundo.

Como no romance *Tempo Difíceis*, de Charles Dickens, a escola baseada na ciência positivista, que se importa apenas com fatos, forma pessoas apáticas, desprovidas de sentimentos, que são precocemente tolhidas pelo cansaço e pelo tédio de viver. Considerando que a razão é a única faculdade a ser desenvolvida, a escola passou a desenvolver uma formação unilateral, desprovida de sentimentos – uma sensibilidade embrutecida. Uma racionalidade fria; uma educação para a frieza. Como exemplar perfeito desse modelo de educação, destaca-se o personagem Bitzer.

Ele crescera e tornara-se um jovem extremamente lúcido, cauteloso e prudente que certamente subiria na vida. Sua mente era regulada de modo tão exato que não tinha afeições ou paixões. Todos os seus procedimentos eram resultado dos cálculos mais acertados e frios [...] (DICKENS, 2014, p.136).

Até os dias de hoje a escola reproduz a racionalidade burguesa. Assim, de uma perspectiva objetiva, a razão instrumental promoveu a secularização cultural, destituindo os valores superiores que outrora orientavam a vida, tornando-a vazia. A escola se encarrega de sua contrapartida subjetiva, de maneira que é também parte do problema.

De acordo com Gruschka (2014), ainda quando a escola se propõe a defender determinados valores iluministas – como a fraternidade, a liberdade e a igualdade – tende a reproduzir frieza burguesa por meio de sua própria estrutura capitalista de funcionamento, bem como de suas metodologias de ensino e avaliação, que tendem a perpetuar a racionalidade do interesse próprio e, assim, provocando o distanciamento – ou, como diria Marx, o estranhamento – entre seus alunos; portanto, a indiferença entre eles.

Acreditamos assim que, nesses sombrios, o maior desafio que se apresenta à escola consiste em, de alguma maneira, reencantar o mundo, estabelecendo um horizonte de

sentido que permita o encontro, a proximidade, a responsabilidade. Os alunos esperam da escola um saber que lhes permita orientar suas vidas, dotá-las de sentido, elevá-las acima da banalidade, da insignificância, enfim, que lhes permita escapar à noite de um mundo sem valor. Que lhes superar o seu deslocamento no mundo, promovendo o seu encontro com o seu passado e com o seu futuro, como constituintes de um tempo presente preñado de sentido; promovendo o seu encontro com sua natureza interna e externa; promovendo o seu encontro com o outro, seu semelhante, necessário para a constituição de sua subjetividade, sua humanidade.

Por isso defendemos uma cultura da história e do sentido, como um horizonte para promover esses encontros constituintes do humano, do homem. Para aproximar os homens. Para que desses encontros e dessa aproximação, desabroche uma demanda interna de responsabilidade. De acordo com Bauman, a responsabilidade surge da proximidade do outro. “Proximidade significa responsabilidade e responsabilidade é proximidade” (BAUMAN, 1998, p.213). Não é uma responsabilidade assumida por ordem de uma força superior ou um código moral sancionado que, se não cumprido, torna-nos passível de punição. A responsabilidade, enquanto fundamento ético da constituição *humana*, só pode se apresentar como uma demanda interna decorrente da *aproximação* do outro.

A responsabilidade, portanto, pressupõe a proximidade e, esta, demanda aquela. Nesse sentido é que “Tornar-me responsável é a minha constituição como sujeito” (BAUMAN, 1998, p.212). Aproximar-me do outro é *reconhecê-lo* em sua universalidade e em sua particularidade. Reconhecer o particular no universal. O contrário é o *distanciamento* decorrente da primazia da unilateralidade do universal ou do particular. Em um caso, a abstração; no outro, a atomização. Em ambos, a desumanização que repousa na *indiferença*. Indiferença é distanciamento e distanciamento significa indiferença. Assim, *humanizar* é educar contra a indiferença, é educar para responsabilidade, é aproximar os homens. Como isso pode ser feito por intermédio da educação escolar?

A ciência tem o seu momento, que é o de reconhecer os mecanismos sociais de *distanciamento*, de *estranhamento*, de *reificação*, que provocam a indiferença, a frieza. Não obstante, a ciência requer, contraditoriamente, o *distanciamento* social. Uma frieza consciente, como pressuposto da reflexão crítica. Um *afastar-se de abraçar*, quando o próprio abraço pode ser uma expressão de cumplicidade com a vida danificada. A esse respeito, Adorno se refere à impossibilidade da vida verdadeira na vida falsa. De maneira que resta ao homem (ao intelectual) o isolamento, como única trincheira a salvaguardar a possibilidade de

liberdade *na* sociedade, como sua negação – como condição de ainda se poder respirar no inferno. O pensar, diz Hannah Arendt, requer um afastamento do mundo, um rompimento com o cotidiano, com fluxo constante de vida. Para ela, no entanto, pensar não é o mesmo que conhecer. O conhecer é a busca do intelecto pela verdade. O pensamento não busca a verdade; ele lida com os significados, com os sentidos atribuídos ao mundo, aos fatos, às pessoas. O pensamento é um momento de suspensão do mundo, mas que tem por propósito tornar a reinserir-se nele, intervindo no seu curso, ressignificando-o. De maneira que o pensamento é uma promessa de reencantar o mundo, humanizando-o. Um afastar-se de abraçar, para abraçá-lo novamente. Sua esfera é a dos valores, onde pode se dar a possibilidade de aproximação entre os homens. Contudo, essa aproximação não surge da veiculação de conteúdos moralizantes, mas antes da *abertura* do mundo que pode tornar possível o encontro. Essa abertura apresenta-se sempre como uma possibilidade, uma proximidade sem pressupostos. Nesse sentido, pode encontrar um terreno fértil na arte, enquanto uma *educação sensível*.

A educação sensível por intermédio da arte, por seu potencial de abertura dos valores e da aptidão para a experiência, é o pressuposto para uma educação ética tanto quanto para uma educação política. A esse respeito, Adorno e Marcuse estão de acordo, ambos bebendo na mesma fonte, a saber, a concepção do filósofo Friedrich Schiller em suas cartas sobre *A educação estética do homem*. Escrevendo sob o impacto do terror da Revolução Francesa, Schiller argumentava que uma educação política tinha de ser, antes de tudo, uma educação estética, que remetesse ao cultivo da sensibilidade humana, para evitar sua regressão na barbárie – uma racionalidade desumana, insensível. À sua maneira, Adorno também via na arte um potencial emancipatório, na contramão de um razão totalitária, heterônoma, que tornara possível o nazismo.

Queremos defender, por nossa vez, uma educação sensível que possa aproximar os homens, de si mesmos e dos outros, possibilitando assim, pela proximidade, a demanda interna, autônoma, pela responsabilidade. A saber, uma responsabilidade que brota voluntariamente da proximidade humana como potencialidade de uma sensibilidade cultivada, não embrutecida nem embotada, não selvagem nem bárbara<sup>46</sup>. Nesse processo, onde não há certezas ou garantias – para além da ciência – é que avança o processo de humanização. Uma educação contra a frieza e a indiferença; contra o tédio e o vazio. A arte é um meio de

---

<sup>46</sup> Schiller designava por selvagem aquele dominado por seus instintos primitivos, portanto, não civilizado, não racional. Ao passo que o bárbaro é produto da racionalidade moderna, que subjuga e embrutece sua própria natureza interna.

humanizar o outro, abrindo a possibilidade da aproximação, e de uma vida plena de sentido. Gostaríamos, aqui, de examinar uma obra que acreditamos de uma sensibilidade única, que pode nos ajudar a avançar nesse sentido, para além da ciência. Trata-se do clássico literário de Antoine Saint-Exupéry, o *Pequeno Príncipe*.<sup>47</sup>

O *Pequeno Príncipe* pode ser considerado um romance de formação lúdico, um romance de educação sensível e sentimental. Começa com o infante habitante do planeta B612 que, movido por um ressentimento contra sua Rosa, dada a imaturidade emocional e a incompreensão mútua, aproveita uma migração dos pássaros para iniciar uma peregrinação pelos planetas “para procurar uma ocupação e se instruir” (SAINT-EXUPÉRY, 2015, p.34). Assim, passa por planetas solitários, habitados por pessoas encapsuladas, vivendo vidas destituídas de sentido, esvaziadas por uma racionalidade irracional, que devora os homens em seus ciclos tautológicos. São vidas dessubstancializadas, encerradas em seus circuitos fechados, desprovidas de transcendência. Trata-se de vidas marcadas pela indiferenciação das coisas, das pessoas, do tempo... Portanto, uma vida monótona, entediante, sem graça, triste, cinza. Em todos os planetas percebe-se a primazia da razão instrumental, da racionalidade da autoconservação, da lei do equivalente. Enfim, de um universo desencantado. Um imenso deserto hostil à vida humana.

Quando chega a Terra, pelas suas dimensões, as situações se repetem, porém, todas ao mesmo tempo, e de maneira muito mais intensa. Não obstante sua multidão de habitantes, o peregrino encontra um imenso deserto. Em sua caminhada solitária, porém, se depara com um jardim de roseiras – todas iguais à sua flor. “E ele se sentiu extremamente infeliz. Sua flor lhe havia contado que ela era única de sua espécie em todo o universo. E eis que havia cinco mil, todas iguais, num só jardim” (SAINT-EXUPÉRY, 2015, p.62). E, deitando-se na relva, chorou. E foi então que apareceu a raposa.

---

<sup>47</sup> Devo ressaltar que, durante a defesa da tese, todos os membros da banca examinadora, inclusive minha orientadora, foram unânimes na recomendação para que as referências à obra *O Pequeno Príncipe* fossem extraídas do texto, por acreditarem não corresponder ao que se espera de um trabalho de nível acadêmico, sobretudo, em se tratando de uma tese de doutorado. Nessas circunstâncias, eu estava determinado a atender à recomendação, senão à exigência, da banca. Porém, relendo o texto às vésperas de entregar a versão definitiva recuei, e decidi manter as referências, certamente não por preguiça, mas por entender que suas ideias correspondiam de fato àquilo que eu queria expressar, à mensagem que eu queria transmitir e defender. Não acredito que *O Pequeno Príncipe* seja uma obra simplória de literatura infantil, e sim um rico conto alegórico, senão mesmo um romance lúdico de formação, como expus no texto, que tece uma crítica severa à racionalidade burguesa que, ao conduzir ao esvaziamento da vida social, destituiu a existência de sentido. Em meio ao deserto, porém, o jovem príncipe encontra um sentido para uma vida plena. Por isso, apesar de toda a consideração que tenho por todos os membros da banca, sobretudo pela minha orientadora, mantive *O Pequeno Príncipe*, assumindo toda a responsabilidade em defender “nossas” ideias.

Dela lhe vem o aprendizado mais importante de sua vida. Ela lhe ensina que *cativar* faz toda a diferença na vida. Trata-se de uma coisa muito esquecida, diz ela, que significa “criar laços”. Criar laços?

“Claro – disse a raposa – Tu não és para mim senão um garotinho inteiramente igual a cem mil outros garotos. E eu não tenho necessidade de ti. E tu também não tens necessidade de mim. Não passo a teus olhos de uma raposa igual a cem mil outras raposas. Mas, se tu me cativas, nós teremos necessidade um do outro. Serás para mim único no mundo. E eu serei para ti única no mundo...”

“Começo a compreender – disse o pequeno príncipe – Existe uma flor... creio que ela me cativou...”

[...]

“Minha vida é monótona. Eu caço as galinhas e os homens me caçam. Todas as galinhas se parecem e todos os homens se parecem também. E isso me aborrece um pouco. Mas, se tu me cativas, minha vida será cheia de sol. Conhecerei um barulho de passos que será diferente de todos os outros. Os outros passos me fazem entrar debaixo da terra. Os teus me chamarão para fora da toca, como uma música. E depois, olha! Vês, lá longe, os campos de trigo? Eu não como pão. O trigo para mim é inútil. Os campos de trigo não me lembram coisa alguma. E isso é triste! Mas tu tens cabelos cor de ouro. Então será maravilhoso quando me tiveres cativado. O trigo, que é dourado, fará lembrar-me de ti. E eu amarei o barulho do vento no trigo... [...] Por favor, cativa-me!”

“**A gente só conhece bem as coisas que cativou** – disse [prossequindo] a raposa. – Os homens não têm mais tempo de conhecer coisa alguma. Compram tudo pronto nas lojas. Mas como não existem lojas de amigos, os homens não têm mais amigos. Se tu queres um amigo, cativa-me!”

“O que é preciso fazer? Perguntou o pequeno príncipe”.

“É preciso ser muito paciente – respondeu a raposa – Tu sentarás primeiro um pouco longe de mim, assim, na grama. Eu te olharei de com o canto do olho e tu não dirás nada. A linguagem é uma fonte de mal entendidos. Mas, a cada dia, tu sentarás mais perto”.

No dia seguinte o pequeno príncipe voltou.

“Teria sido melhor que voltasses à mesma hora – disse a raposa. – Se tu vens, por exemplo, às quatro da tarde, desde as três eu começarei a ser feliz. Quanto mais a hora for chegando, mais eu me sentirei feliz. Às quatro horas já estarei inquieta e agitada: descobrirei o preço da felicidade. Mas se tu vens a qualquer momento, nunca saberei a hora de preparar o coração... **É preciso ritos**”.

“O que é um rito?”

“É uma coisa esquecida também – disse a raposa – **o rito é o que faz que um dia seja diferente dos outros dias; uma hora das outras horas.**” [...]

O pequeno príncipe foi rever as rosas:

“Vós não sois semelhantes às minhas rosas. Ninguém ainda vos cativou, nem cativastes ninguém. Sois como era minha raposa. Mas fiz dela um amigo. Ela agora é única no mundo”. [...]

E ele voltou então à raposa:

“Adeus – disse a raposa. – Eis o meu segredo. É muito simples. **Só se vê bem como o coração. O essencial é invisível aos olhos**”. [...]

“Os homens esqueceram essa verdade – disse a raposa. – Mas tu não deves esquecer. **Tu te tornas eternamente responsável por aquilo que cativas**” (SAINT-EXUPÉRY, 2015, p.66-72, negrito nosso).

Ao se aproximar, se cativa; ao se cativar, se torna responsável. Cativar é criar laços. Com as pessoas, com os animais, com o mundo. Esse é o preço da felicidade, de tornar as coisas únicas, especiais, preches de sentido. “Foi o tempo que perdeste com tua rosa que fez tua rosa tão importante” (SAINTA-EXUPÉRY, 2015, p.70). Nesse sentido é que a responsabilidade é constituinte do sujeito humano. Como antídoto à indiferença, ao tédio, ao vazio, à tristeza. Cativar é significar, valorizar, tornar único. Diferenciar, responsabilizar. É o que atribui seriedade e gravidade à vida. Se a educação não servir para isso, para que então?

Acreditamos, assim, que a educação precisa se valer da ciência, da ética e da arte para *aproximar* os homens, desenvolvendo neles a responsabilidade recíproca. Não como seres gregários propensos à adesão cega aos coletivos. Mas como seres únicos, cuja sensibilidade cultivada *reconheça* o particular no universal. Porquanto o todo é o falso. Aproximar os homens, no sentido de humanizá-los, arrancá-los da abstração e da atomização, que permite torná-lo um objeto de indiferença, cuja conduta poderia ser subtraída do horizonte de avaliação moral. Humanizar o Outro é humanizar a si próprio, aproximando. O que precisa ser feito em um plano político, tanto quanto ético, quanto sensível.

A história, a sociologia, a filosofia, a literatura, entre outras formas do saber têm um potencial de aproximar os homens, os diferentes povos, atuando no sentido de produzir o reconhecimento, a identificação, a empatia. A atenção, o respeito, a ternura. E, em contrapartida, a indignação e a intolerância contra todas as formas de sofrimento humano. É isso que entendemos por uma inflexão em direção ao sujeito, quando não há perspectivas de que as condições estruturais sejam mudadas, ou de que a educação não pode avançar muito nesse sentido. Ainda assim, acreditamos que é possível formar homens em tempos difíceis. Acreditamos que é possível a vida verdadeira em uma sociedade falsa. Toda luta pela justiça é uma forma de vida verdadeira. Toda resistência à desumanização é uma vida verdadeira. Toda

defesa da dignidade humana, a saber, do caráter insubstituível de todo e cada ser humano é uma vida verdadeira.

Há uma vasta literatura acadêmica ou não que demonstram que o homem se revela ou mesmo se constitui nos momentos difíceis. Todorov demonstrou, através dos relatos dos sobreviventes do Holocausto, como muitos prisioneiros, em face do extremo, resistiram à desumanização, à aniquilação total, não somente com atitudes ditas “heroicas”, mas, sobretudo, no *cuidado* de um com o outro – a maneira mais concreta que assume a responsabilidade e, portanto, a humanidade. Assim como naqueles bravos que, arriscando a suas próprias vidas, acolheram os judeus em suas casas. Pessoas comuns, que nunca se destacaram, e jamais revelariam suas qualidades não fossem as condições tão anormais. Hannah Arendt também acredita que, em tempos sombrios, é possível encontrar alguns homens que sirvam como uma luz, para sustentar a esperança dos demais. Talvez, o maior desafio da educação hoje seja justamente esse – formar homens em tempos sombrios.

Esse desafio pode ser inserido na dialética proposta por Hector dos Santos Oliveira: “Homens fortes criam tempos fáceis e tempos fáceis geram homens fracos, mas homens fracos criam tempos difíceis e tempos difíceis geram homens fortes”.

## 6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor W. A teoria da semiformação. **Teoria crítica e inconformismo: novas perspectivas de pesquisa**. PUCCI, Bruno; ZUIN, Antônio; LASTÓRIA, Luiz Calmon (Orgs.). Campinas, SP: Autores associados, 2010.

\_\_\_\_\_. **Dialética Negativa**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

\_\_\_\_\_. **Educação e Emancipação**. Tradução: Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

\_\_\_\_\_. Educação após Auschwitz. **Educação e Emancipação**. Tradução: Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

\_\_\_\_\_. Indústria Cultural. **Sociologia**. COHN, Gabriel (Org.). FERNANDES, Florestan (Coord.). Tradução: Flávio R. Kothe, Aldo Onesti, Amélia Cohn. São Paulo: Ática, 1986.

\_\_\_\_\_. **Minima Moralia: reflexões a partir da vida lesada**. Tradução: Gabriel Cohn. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.

\_\_\_\_\_. O que significa elaborar o passado? **Educação e Emancipação**. Tradução: Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

ARENDDT, Hannah. **Eichman em Jerusalém**. Tradução: José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

\_\_\_\_\_. **Entre o passado e o futuro**. Tradução: Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2014.

BAUMAN, Zygmunt; DONSKIS, Leonidas. **Cegueira Moral: a perda da sensibilidade na modernidade líquida**. Tradução: Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

BAUMAN, Zygmunt. **Estranhos à nossa porta**. Tradução: Carlos Alberto Medeiros. 1ª. Edição. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

\_\_\_\_\_. **Modernidade e Holocausto**. Tradução: Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

\_\_\_\_\_. **O Mal-estar da Pós-Modernidade**. Tradução: Mauro Gama, Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Zahar, 1998b.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. Tradução Sérgio Paulo Rouanet; prefácio Jeanne Marie Gagnebin. 7ª. edição – São Paulo: Brasiliense, 1994 (Obras escolhidas; v.1).

BERMAN, Marshall. Tudo o que é sólido desmancha no ar. **Aventuras no marxismo**. Tradução: Sonia Moreira. São Paulo: Cia das Letras, 2001.

BÍBLIA SAGRADA. Tradução de João Ferreira de Almeida. 2ª. Edição. São Paulo: Geográfica, 2009.

BROCH, Hermann. **Espírito e espírito de época. Ensaio sobre a cultura da modernidade**. Tradução de Marcelo Backes. São Paulo: Benvirá, 2014.

BUBER, Martin. **Do dialógico e do dialógo**. Tradução: Marta Ekstein de Souza Queiroz e Regina Weinberg. São Paulo: Perspectiva, 2014.

CASTELSS, Manuel. **O poder da identidade**. Tradução de Klauss Brandini. 2ª. Ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

COHN, Gabriel. Indiferença, nova forma de barbárie. **Civilização e Barbárie**. NOVAES, Adauto (Org.). São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

DICKENS, Charles. **Tempos Difíceis**. Tradução de José Baltazar Pereira Júnior. São Paulo: Boitempo, 2014.

EAGLETON, Terry. **A morte de Deus na cultura**. Tradução: Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016.

FOIX, Alain. **Martim Luther King**. Biografia. Porto Alegre: LP&M, 2016.

FRANKL, Viktor. **Em busca do sentido**. Tradução de Walter O. Schlupp e Carlos C. Aveline. 39ª. Edição. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2016.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na cultura**. Tradução: Renato Zwick. Porto Alegre, RS: LP&M, 2010.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Walter Benjamin ou a história aberta. BENJAMIN, Walter.

**Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura.**

Tradução Sérgio Paulo Rouanet; 7ª. edição – São Paulo: Brasiliense, 1994.

GRUSCHKA, Andreas. **Frieza burguesa e educação: a frieza como mal-estar moral da cultura burguesa na educação.** Campinas, SP: Editores associados, 2014.

HORKHEIMER, Max. ADORNO, Theodor W. **Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos.** Tradução: Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985 (reimpressão 2006 com nova paginação).

\_\_\_\_\_. Conceito de Esclarecimento. **Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos.** Tradução: Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985 (reimpressão 2006 com nova paginação).

\_\_\_\_\_. O esclarecimento como mistificação das massas. **Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos.** Tradução: Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985 (reimpressão 2006 com nova paginação).

HUMBOLDT, Wilhelm von. **Sobre reformas no sistema de ensino.** Introdução, tradução e notas por Fábio Lemos. Revista Brasileira de História e Educação. Campinas-SP, v.11, n.1, p.207-241, jan./abr.2011.

JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade: ensaio para uma ética da civilização tecnológica.** Tradução: Marijane Lisboa, Luiz Barros Montes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

KANT, Immanuel. **Sobre a pedagogia.** Tradução de Francisco Cock. 2ª. Edição. Piracicaba, SP: Editora Unimep, 1996.

KUNZIG, Robert. Os novos europeus: o desafio de acolher e respeitar a cultura dos refugiados de guerra – que chegam para ficar. **Revista National Geographic**, outubro/2016.

LEVI, Primo. **É isto um homem?** Tradução: Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

LIPOVETSKY, Gilles; SERROY, Jean. **A cultura-mundo: resposta a uma sociedade desorienta.** Tradução: Maria Lúcia Machado. São Paulo, SP: Companhias das Letras, 2011.

LIPOVETSKY, Gilles. **A era do vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo**. Tradução: Terezinha Monteiro Deutsch. 1ª. Edição. Barueri, SP: Manole, 2005.

MAAR, Wolfgang Leo. À guisa de introdução: Adorno e a experiência formativa. **Educação e Emancipação**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

MAAR, Wolfgang Leo. Marcuse: em busca de uma ética materialista. **Cultura e sociedade. Volume 1**. Tradução: Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro, Robespierre de Oliveira. São Paulo: editora Paz e Terra, 1997.

MACDONALD, George. LÓPEZ, Mercè. **A princesa flutuante**. Tradução de Luciano Vieira Machado. São Paulo: Editora Pulo do Gato, 2012.

MARCUSE, Herbert. **A ideologia da sociedade industrial**. Tradução: Giasone Rebuá. 5ª. Edição. Rio de Janeiro: Zahar editor, 1979.

\_\_\_\_\_. **Cultura e sociedade. Volume 1**. Tradução: Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro, Robespierre de Oliveira. São Paulo: editora Paz e Terra, 1997.

MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. **O manifesto do partido comunista**. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MARX, Karl. **Grundrisse**. Esboços da crítica da economia política. Tradução Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

\_\_\_\_\_. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Editora Martin Claret, 2008.

MÉSZÁROS, István. **A teoria da alienação em Marx**. Tradução de Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2006.

PUCCI, Bruno. Na educação escolar a frieza se concretiza de forma especial. GRUSCHKA, Andreas. **Frieza burguesa e educação: a frieza como mal-estar moral da cultura burguesa na educação**. Campinas, SP: Editores associados, 2014.

SAINT-EXUPERY, Antoine. **O pequeno príncipe**. São Paulo: Editora Escala, 2015.

\_\_\_\_\_. **Terra dos homens**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

SELIGMANN-SILVA. A cultura ou a sublime guerra entre Amor e Morte. **O mal-estar na cultura**. Tradução: Renato Zwick. Porto Alegre, RS: LP&M, 2010.

SERROY, Jean; LIPOVETSKY, Gille. **A cultura-mundo: resposta a uma sociedade desorienta**. Tradução: Maria Lúcia Machado. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2011.

TAYLOR, Charles. **A ética da autenticidade**. São Paulo: Editora Realizações, 2011.

TODOROV, Tzvetan. **Em face do extremo**. Tradução de Egon de Oliveira Rangel e Enid Abreu Dobránsky. Campinas, SP: Papirus, 1995.

WEBER, Max. **Ciências e política. Duas vocações**. Tradução de Leonidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 1998.

WIESEL, Elie. Os perigos da indiferença. **Líderes e discursos que revolucionaram o mundo**. MONTEFIORE, S.S. Tradução de Mayara Fortin e Renato D'Almeida. São Paulo: Universo dos livros, 2012.