

UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA (UFRO)  
CENTRO DE HERMENÊUTICA DO PRESENTE

## PRIMEIRA VERSÃO

ANO IV, Nº191 AGOSTO – PORTO VELHO, 2005.  
Volume XIII Maio/Agosto

ISSN 1517-5421

Desenho da Capa: Eliaquim Cunha

EDITOR

**NILSON SANTOS**

CONSELHO EDITORIAL

**ALBERTO LINS CALDAS** – História  
**ARNEIDE CEMIN** – Antropologia  
**FABÍOLA LINS CALDAS** – História  
**JOSÉ JANUÁRIO DO AMARAL** – Geografia  
**MIGUEL NENEVÉ** – Letras  
**VALDEMIR MIOTELLO** – Filosofia

Os textos no mínimo 3 laudas, tamanho de folha A4, fonte Times New Roman 11, espaço 1.5, formatados em "Word for Windows" deverão ser encaminhados para e-mail:

nilson@unir.br

CAIXA POSTAL 775  
CEP: 78.900-970  
PORTO VELHO-RO

TIRAGEM 150 EXEMPLARES

EDITORA UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA

# PRIMEIRA VERSÃO

ISSN 1517-5421

*lathé biosa*

**191**



**TEORIA DA SEMICULTURA**

Theodor W. Adorno



Theodor W. Adorno

O que hoje se manifesta como crise da formação cultural não é um simples objeto da pedagogia, que teria que se ocupar diretamente desse fato, mas também não pode se restringir a uma sociologia que apenas justapõe conhecimentos a respeito da formação. Os sintomas de colapso da formação cultural que se fazem observar por toda parte, mesmo no estrato das pessoas cultas, não se esgotam com as insuficiências do sistema e dos métodos da educação, sob a crítica de sucessivas gerações. Reformas pedagógicas isoladas, indispensáveis, não trazem contribuições substanciais. Poderiam até, em certas ocasiões, reforçar a crise, porque abrandam as necessárias exigências a serem feitas aos que devem ser educados e porque revelam uma inocente despreocupação frente ao poder que a realidade extrapedagógica exerce sobre eles. Igualmente, diante do ímpeto do que está acontecendo, permanecem insuficientes as reflexões e investigações isoladas sobre os fatores sociais que interferem positiva ou negativamente na formação cultural, as considerações sobre sua atualidade e sobre os inúmeros aspectos de suas relações com a sociedade, pois para elas a própria categoria formação já está definida a priori. O mesmo acontece com os momentos parciais, imanentes ao sistema, que atuam em cada caso no interior da totalidade social: movem-se no espaço de conjuntos enquanto estes é que deveriam ser os primeiros a serem compreendidos. Seria preciso, além disso, a partir do movimento social e até mesmo do conceito de formação cultural, buscar como se sedimenta — e não apenas na Alemanha — uma espécie de espírito objetivo negativo. A formação cultural agora se converte em uma semiformação socializada, na onipresença do espírito alienado, que, segundo sua gênese e seu sentido, não antecede à formação cultural, mas a sucede. Deste modo, tudo fica aprisionado nas malhas da socialização. Nada fica intocado na natureza, mas, sua rusticidade — a velha ficção — preserva a vida e se reproduz de maneira ampliada. Símbolo de uma consciência que renunciou à autodeterminação, prende-se, de maneira obstinada, a elementos culturais aprovados. Sob seu malefício gravitam como algo decomposto que se orienta à barbárie.

Isso tudo não encontra explicação a partir do que tem acontecido ultimamente, nem, certamente, como expressão tópica da sociedade de massas, que, aliás, nada consegue explicar mesmo, apenas assinala um ponto cego ao qual deveria se aplicar o trabalho do conhecimento. Apesar de toda ilustração e de toda informação que se difunde (e até mesmo com sua ajuda) a semiformação passou a ser a forma dominante da consciência atual, o que exige uma teoria que seja abrangente.

Para esta teoria, a idéia de cultura não pode ser sagrada — o que a reforçaria como semiformação —, pois a formação nada mais é que a cultura tomada pelo lado de sua apropriação subjetiva. Porém a cultura tem um duplo caráter: remete à sociedade e intermedia esta e a semiformação. Na linguagem alemã de hoje se entende por cultura, em oposição cada vez mais direta à práxis, a cultura do espírito. Isto bem demonstra que não se conseguiu a emancipação completa da burguesia ou que esta apenas foi atingida até certo ponto, pois já não se pode pensar que a sociedade burguesa represente a humanidade. O fracasso dos

movimentos revolucionários, que queriam realizar nos países ocidentais o conceito de cultura como liberdade, provocou uma certa retração das idéias de tais movimentos, e não somente obscureceu a conexão entre elas e sua realização, mas também as revestiu de um certo tabu. Por fim, na linguagem da filosofia pura, a cultura se converteu, satisfeita de si mesma, em um valor. Sua autarquia deve ser creditada à grandiosa metafísica especulativa e à música, que a ela se uniu intimamente em seu desenvolvimento; mas, em tal espiritualização da cultura está já, ao mesmo tempo, virtualmente confirmada sua impotência e entregue a vida real dos homens às relações cegamente existentes e cegamente mutantes. Frente a isso a cultura não é indiferente. Max Frisch observou que havia pessoas que se dedicavam, com paixão e compreensão, aos chamados bens culturais, e que, no entanto, puderam se encarregar tranquilamente da práxis assassina do nacional-socialismo. Tal fato não apenas indica uma consciência progressivamente dissociada, mas sobretudo dá um desmentido objetivo ao conteúdo daqueles bens culturais — a humanidade e tudo o que lhe for inerente — enquanto sejam apenas bens, com sentido isolado, dissociado da implantação das coisas humanas. A formação que se esquece disso, que descansa em si mesma e se absolutiza, acaba por se converter em semiformação. Isso poderia ser documentado com os escritos de Wilhelm Dilthey, que, mais que ninguém, temperou ao gosto das entusiasmadas classes médias alemãs o conceito de cultura espiritual como fim em si mesmo e o colocou nas mãos dos professores. No livro mais conhecido de Dilthey, há frases - como a referente a Hölderlin: "que outra vida de poeta foi tecida de um material tão delicado como se fossem raios de lua! e igual à sua vida foi sua poesia" - que, com todo o saber de seu autor, não dá para distinguir dos produtos da indústria cultural no estilo de Emil Ludwig.

Por outro lado, nos casos em que a cultura foi entendida como conformar-se à vida real, ela destacou unilateralmente o momento da adaptação, e impediu assim que os homens se educassem uns aos outros. Isso se fez necessário para reforçar a unidade sempre precária da socialização e para colocar fim àquelas explosões desorganizadoras que, conforme é óbvio, se produzem às vezes justamente onde já está estabelecida uma tradição de cultura espiritual autônoma. E a idéia filosófica de formação que a ela corresponderia se dispôs a formar de maneira protetora a existência. Havia um duplo propósito: obter a domesticação do animal homem mediante sua adaptação inter pares e resguardar o que lhe vinha da natureza, que se submete à pressão da decrepita ordem criada pelo homem. A filosofia de Schiller, dos kantianos e de seus críticos foi a expressão mais prenhe da tensão entre esses dois momentos, enquanto que na teoria hegeliana da formação — e na do Goethe tardio — triunfou, dentro do mesmo humanismo, sob o nome de desprendimento, o desideratum da acomodação. Mas se esta tensão se defaz instala-se uma hegemonia unilateral e seu âmbito proíbe elevar-se, por decisão individual acima do dado, do positivo, e pela pressão que exerce sobre os homens, perpetua neles a deformidade que se pensava ter se dominado, a agressão. Tal é, conforme Freud o vê, a razão do mal-estar que a cultura carrega em si. A sociedade inteiramente adaptada é o que na história do espírito demonstra esse conceito: mera história natural darwinista, que premia a survival of the fittest. Quando o campo de forças a que chamamos formação se congela em categorias fixas — sejam elas do espírito ou da natureza, de transcendência ou de acomodação — cada uma delas, isolada, se coloca em contradição com seu sentido, fortalece a ideologia e promove uma formação regressiva.

O duplo caráter da cultura nasce do antagonismo social não-conciliado que a cultura quer resolver, mas que demanda um poder, que, como simples cultura, não possui. Esse desejado equilíbrio é momentâneo, transitório. Na hipóstase do espírito, mediante a cultura, a reflexão glorifica a separação social colocada entre o trabalho do corpo e o trabalho do espírito. A antiga injustiça quer justificar-se como superioridade objetiva do princípio da dominação, o que apenas demonstra que esta ação sobre os dominados é que mantém e reitera tais relações. Mas a adaptação é, de modo imediato, o esquema da dominação progressiva. O sujeito só se torna capaz de submeter o existente por algo que se acomode à natureza, que demonstre uma autolimitação frente ao existente. Essa acomodação persiste sobre as pulsões humanas como um processo social, o que inclui o processo vital da sociedade como um todo. Mas, como resultado e justamente em virtude da submissão, a natureza volta sempre a triunfar sobre seu dominador, que não se assemelhou a ela por simples acaso, primeiramente pela magia e, por fim, pela rigorosa objetividade científica. No processo de assim assemelhar-se (a eliminação do sujeito por meio de sua autoconservação) se instaura como o contrário do que ele mesmo se julga ,ou seja, como pura e inumana relação natural, cujos momentos, culpavelmente emaranhados necessariamente se opõem entre si. O espírito mantém-se antiquado frente ao domínio progressivo da natureza e o surpreende a pecha de magia com a qual, em outros tempos, ele tinha designado as crenças naturais. Pretendia suplantar a ilusão subjetiva pelo poder dos fatos e acaba por tornar falsidade sua própria essência, a objetividade da verdade. A adaptação não ultrapassa a sociedade, que se mantém cegamente restrita. A conformação às relações se debate com as fronteiras do poder. Todavia, na vontade de se organizar essas relações de uma maneira digna de seres humanos, sobrevive o poder como princípio que se utiliza da conciliação. Desse modo, a adaptação se reinstala e o próprio espírito se converte em fetiche, em superioridade do meio organizado universal sobre todo fim racional e no brilho da falsa racionalidade vazia. Ergue-se uma redoma de cristal que, por se desconhecer, julga-se liberdade. E essa consciência falsa se amalgama por si mesma à igualmente falsa e soberba atividade do espírito.

Essa dinâmica é idêntica à da formação cultural, que não é uma invariante: é diferente de época para época por seu conteúdo e suas instituições, e não se dispõe a transferências. O conceito de formação se emancipou com a burguesia. Caracteres ou tipos sociais do feudalismo , como o fidalgo e o gentleman, e especialmente a antiga erudição teológica, se despiram de seu ser tradicional e de suas determinações específicas e se emanciparam das unidades vitais de que, até então, tinham estado impregnadas. A formação tornou-se objeto de reflexão e consciente de si mesma, foi devolvida purificada aos homens. Sua realização haveria de corresponder a uma sociedade burguesa de seres livres e iguais. Esta, porém, ao mesmo tempo se desentendeu dos fins e de sua função real, como, de certo modo, ocorre radicalmente, por exemplo, com a estética kantiana que defende uma finalidade sem fim. A formação devia ser aquela que dissesse respeito — de uma maneira pura como seu próprio espírito — ao indivíduo livre e radicado em sua própria consciência, ainda que não tivesse deixado de atuar na sociedade e sublimasse seus impulsos. A formação era tida como condição implícita a uma sociedade autônoma: quanto mais lúcido o singular, mais lúcido o todo. Contraditoriamente, no entanto, sua relação com uma práxis ulterior apresentou-se como degradação a algo heterônimo, como percepção de vantagens de uma irresolvida *bellum omnium contra omnes*. Sem dúvida, na idéia de formação cultural necessariamente se postula a situação de uma humanidade sem status e sem

exploração. Quando se denigre na prática dos fins particulares e se rebaixa diante dos que se honram com um trabalho socialmente útil, trai-se a si mesma. Não inocenta por sua ingenuidade, e se faz ideologia. Se na idéia de formação ressoam momentos de finalidade, esses deveriam, em conseqüência, tornar os indivíduos aptos a se afirmarem como racionais numa sociedade racional, como livres numa sociedade livre. No modelo liberal, isso seria tanto melhor atingido quanto mais cada um estivesse formado por si mesmo. E quanto menos as relações sociais, em especial as diferenças econômicas, cumprem esta promessa, tanto mais energicamente se estará proibido de pensar no sentido e na finalidade da formação cultural. Nesse sentido, nem se pode denunciar que ela, sozinha, não garante uma sociedade racional. Não se quer liberar a esperança, desde o princípio enganosa, de que ela poderia extrair de si mesma e dar aos homens o que a realidade lhes recusa. O sonho da formação — a libertação da imposição dos meios e da estúpida e mesquinha utilidade — é falsificado em apologia de um mundo organizado justamente por aquela imposição. No ideal de formação, que a cultura defende de maneira absoluta, se destila a sua problemática.

O progresso da formação cultural que a jovem burguesia assumiu frente ao feudalismo não flui, de modo algum, tão diretamente quanto aquela esperança sugeria. Quando a burguesia tomou politicamente o poder na Inglaterra do século XVII e na França do XVIII, estava, do ponto de vista econômico, mais desenvolvida que o sistema feudal. E também mais consciente. As qualidades que posteriormente receberam o nome de formação cultural tornaram a classe ascendente capaz de desempenhar suas tarefas econômicas e administrativas. A formação não foi apenas sinal da emancipação da burguesia, nem apenas o privilégio pelo qual os burgueses se avantajaram em relação às pessoas de pouca riqueza e aos camponeses. Sem a formação cultural, dificilmente o burguês teria se desenvolvido como empresário, como gerente ou como funcionário. Assim que a sociedade burguesa se consolida e já as coisas se transformam em termos de classes sociais. Quando as teorias socialistas se preocuparam em despertar nos proletários a consciência de si mesmos, o proletariado não se encontrava, de maneira alguma, mais avançado subjetivamente que a burguesia. Não foi por acaso que os socialistas alcançaram sua posição chave na história baseando-se na posição econômica objetiva, e não no contexto espiritual. Os dominantes monopolizaram a formação cultural numa sociedade formalmente vazia. A desumanização implantada pelo processo capitalista de produção negou aos trabalhadores todos os pressupostos para a formação e, acima de tudo, o ócio. As tentativas pedagógicas de remediar a situação se transformaram em caricaturas. Toda a chamada "educação popular" — a escolha dessa expressão demandou muito cuidado — nutriu-se da ilusão de que a formação, por si mesma e isolada, poderia revogar a exclusão do proletariado, que sabemos ser uma realidade socialmente constituída.

Porém, a contradição entre formação cultural e sociedade não apresenta como resultado apenas uma incultura do antigo estilo, a camponesa. Hoje as zonas rurais são sobretudo focos de semicultura. O mundo pré-burguês de idéias, essencialmente vinculado à religião tradicional, se rompeu ali subitamente, o que muito se deve aos meios de comunicação de massa, em especial o rádio e a televisão. O campo foi conquistado espiritualmente pela indústria cultural. No entanto, o a-priori do conceito de formação propriamente burguês, a autonomia, não teve tempo algum de constituir-se e a consciência passou diretamente de uma heteronomia a outra. No lugar da autoridade da Bíblia, se instaura a do domínio dos esportes, da televisão e das "histórias reais", que se apóiam na pretensão de literalidade e

de facticidade aquém da imaginação produtiva. Sabe-se como se apresentou a ameaça seguinte, que no Reich hitleriano mostrou-se muito mais drástica do que julgada por uma mera sociologia da formação. Para uma ação mais próxima é urgente uma política cultural socialmente reflexiva — e, ainda assim, pouco seria central no que diz respeito à semiformação cultural. Mas também a chancela desta última continuou sendo tão burguesa como a própria idéia de formação. Tem a fisionomia da lower middle class. A formação cultural não apenas se manteve nela, como até serve aos interesses dos que não participam do privilégio da formação. Um profissional que conserta rádios ou é mecânico de automóveis é considerado inculto, dentro dos critérios tradicionais e, no entanto, precisa, no cotidiano de sua profissão, dominar muitos conhecimentos e destrezas que não poderia adquirir se lhe faltasse todo o saber matemático e das ciências da natureza que, aliás, e como já demonstrou Thorstein Veblen, está muito mais ao alcance da classe inferior do que a arrogância acadêmica reconhece.

A fenomenologia da consciência burguesa não basta por si só para explicar a nova situação. Contrariamente à consciência que a sociedade burguesa tinha dela mesma, o proletariado, ao começar o capitalismo avançado, era socialmente extraterritorial, objeto das relações de produção e só sujeito enquanto produtor. Os primeiros proletários foram pequenos-burgueses, artesãos e camponeses sem posses, e, além disso, oriundos de regiões cuja formação social não era ainda burguesa. E as pressões das condições de vida, o desmedido prolongamento da jornada de trabalho e o deplorável salário durante os decênios, a que se referem O Capital e a A condição das classes trabalhadoras na Inglaterra, os mantiveram ainda mais excluídos da nova situação. Embora nada tenha mudado de substancial no tocante ao fundamento econômico das relações — o antagonismo entre o poder e a impotência econômica — nem quanto aos limites objetivamente fixados da formação cultural, a ideologia se transformou de uma maneira muito mais radical. A ideologia encobre amplamente a grande cisão, inclusive àqueles a quem cabe suportar-lhe a carga. Estes ficaram emaranhados na rede do sistema durante os últimos cem anos. O termo sociológico para isso se chama integração. Para a consciência, as barreiras sociais são, subjetivamente, cada vez mais fluidas, como se vê há tanto tempo na América. Por inúmeros canais, se fornecem às massas, bens de formação cultural. Neutralizados e petrificados, no entanto, ajudam a manter no devido lugar aqueles para os quais nada existe de muito elevado ou caro. Isso se consegue ao ajustar o conteúdo da formação, pelos mecanismos de mercado, à consciência dos que foram excluídos do privilégio da cultura — e que tinham mesmo que ser os primeiros a serem modificados. Este processo é determinado objetivamente, não se inicia mala fide. A estrutura social e sua dinâmica impedem a esses neófitos os bens culturais que oferecem ao negar-lhes o processo real da formação, que necessariamente requer condições para uma apropriação viva desses bens. Mas o fato de que os milhões que antes nada sabiam desses bens e que agora se encontram inundados por eles estejam muito precariamente preparados para isso, nem mesmo do ponto de vista psicológico, talvez não seja ainda o mais grave. As condições da própria produção material dificilmente toleram o tipo de experiência sobre a qual se assentavam os conteúdos formativos tradicionais que se transmitiam. Por isso, tudo o que estimula a formação acaba por contrair-lhe os nervos vitais. Em muitos lugares já obstruiu, como pedantismo inócuo ou presunçosa insubordinação, o caminho do amanhã. Quem compreende o que é poesia dificilmente encontrará um posto bem pago como autor de textos publicitários. A diferença sempre crescente entre o poder e a impotência sociais nega aos impotentes — e tendencialmente também aos poderosos — os pressupostos reais para a autonomia que o conceito de formação cultural ideologicamente conserva.

Justamente por isso se aproximam mutuamente as consciências das diferentes classes, ainda que, como mostram as últimas pesquisas, não tanto como parecia há poucos anos. Além do mais, pode-se falar de uma sociedade nivelada de classes médias apenas psico-socialmente, e, em todo caso, tendo em conta as flutuações pessoais, mas não de uma maneira estrutural-objetiva. E, no entanto, também subjetivamente aparecem ambas as coisas: o véu da integração, principalmente nas categorias de consumo, e a persistente dicotomia onde quer que os sujeitos se deparem com antagonismos de interesses fortemente estabelecidos. Como resultado, logo a underlying population torna-se "realista", e as outras se sentem porta-vozes dos ideais. No entanto, como a integração é ideologia, é também — por ser ideologia — frágil, desmoronável.

Tudo isso, certamente, é bastante ousado. Mas é próprio dos estudos teóricos que não coincidam com os dados das pesquisas, que se exponham a isso, que avancem em excesso ou que — segundo a linguagem da investigação social — se inclinem para generalizações falsas. Foi por isso mesmo que se fez necessário, para além das necessidades administrativas e comerciais, o desenvolvimento dos métodos empírico-sociológicos. Sem aquele ousado exagero da especulação, sem o momento inevitável da ficção na teoria, isso nunca teria se tornado possível. Tudo se reduziria a mera abreviatura de fatos, que, intactos, ficariam aquém do científico e do significativo. Sem dúvida, tanto a tese da necrose da formação cultural como a da socialização da semicultura ou semiformação, de sua difusão nas massas, teriam que se chocarem com os dados empíricos. O modelo da semiformação, todavia caracteriza hoje a camada dos empregados médios, ficando claro que seria tão impossível especificar univocamente tanto seus mecanismos nas camadas propriamente baixas quanto a consciência nivelada tomada de modo global. Medida na situação aqui e agora, a asserção da universalidade da semicultura é indiferenciada e exagerada. Não poderia subsumir, em absoluto, todos os homens e todas as camadas indiscriminadamente sob aquele conceito, mas delineia uma tendência, esboça a fisionomia de um espírito que também determinaria a marca da época se tivéssemos que restringir quantitativa e qualitativamente o âmbito de sua validade. É possível que inúmeros trabalhadores, pequenos empregados e outros grupos, graças à sua consciência de classe ainda viva, embora debilitada, não caiam nas malhas da semiformação. Porém, estas são tão fortes a partir da produção, seu estabelecimento está tão de acordo com os interesses decisivos e se adequam tanto às manifestações culturais atuais, que sua representatividade se impõe, mesmo sem a chancela da estatística. No entanto, é ainda a formação cultural tradicional, mesmo que questionável, o único conceito que serve de antítese à semiformação socializada, o que expressa a gravidade de uma situação que não conta com outro critério, pois descuidou-se de suas possibilidades. Não se quer a volta do passado e nem se abranda a crítica a ele. Nada sucede hoje ao espírito objetivo que não estivesse já inscrito nele desde os tempos mais liberais ou que, pelo menos, não exija o cumprimento de velhas promessas. O que agora se denuncia no domínio da formação cultural não se pode ler em nenhum outro lugar a não ser em sua antiga figura, que, como sempre, também é ideológica. Potencialmente foram cortados os petrificados recursos com que o espírito podia escapar da formação cultural tradicional e sobrepassá-la. A medida da nova perversidade é a anterior. Revela-se num momento, pois está condenada, frente à forma última do constrangimento, como uma cor que tenta manter os tons que se desvanecem. Só por ela, e não por qualquer *laudatio temporis acti*, é que se recorre à formação tradicional.

No clima da semiformação, os conteúdos objetivos, coisificados e com caráter de mercadoria da formação cultural, perduram à custa de seu conteúdo de verdade e de suas relações vivas com o sujeito vivo, o qual, de certo modo, corresponde à sua definição. O fato de que seu nome tenha adquirido hoje as mesmas ressonâncias, antiquadas e pretensiosas, de "educação popular" não indica que esse fenômeno tenha desaparecido, e sim que seu contraconceito, precisamente o de formação - único que lhe dava certo sentido -, perdeu sua atualidade. Da formação só participam, para sua dita ou desdita, indivíduos singulares que não caíram inteiramente neste crisol e grupos profissionalmente qualificados, que se caracterizam a si mesmos, com muita boa vontade, como elites. Contudo a indústria cultural, em sua dimensão mais ampla — tudo o que o jargão específico classifica como mídia —, perpetua essa situação, explorando-a, e se assumindo como cultura em consonância com a integração, o que, se for mesmo uma, não será a outra. Seu espírito é a semicultura, a identificação. As grosseiras pilhérias sobre os novos ricos que confundem palavras estrangeiras persistem teimosamente, porque expressam um mecanismo que leva todos os que riem juntos a iludirem-se de terem conseguido a identificação. Eis uma tentativa condenada ao fracasso. A ilustração, provinda de outra época, passou de maneira natural, aos indivíduos dos países permeados pelo capitalismo a idéia de que eram livres e autodeterminados, o que lhes permitia e obrigava a não se descuidarem de nada deixarem sem ser ensinado, ou, de, pelo menos, mostrarem um comportamento que transmitisse tal impressão. Só lhes pareceu possível sob o signo do que lhes vem como espírito, a formação cultural objetivamente arruinada. Assim, pois, a totalitária figura da semiformação não pode explicar-se simplesmente a partir do dado social e psicologicamente, mas inclui algo potencialmente positivo: que o estado de consciência, postulado em outro tempo na sociedade burguesa, remeta, por antecipação, à possibilidade de uma autonomia real da própria vida de cada um — possibilidade que tal implantação rechaçou e que se leva a empurrões como mera ideologia. Porém, aquela identificação tende a fracassar, porque o ser singular nada recebe em relação a formas e estruturas de uma sociedade virtualmente desqualificada pela onipotência do princípio de troca — nada com o qual, sob certa proteção, pudesse identificar-se de alguma forma, nada sobre o qual pudesse formar-se em sua razão propriamente dita. Por outro lado, o poder da totalidade sobre o indivíduo prosperou com tal desproporção que tem que reproduzir em si esse vazio de forma. O que antes estava de tal modo configurado que os sujeitos podiam conseguir aí sua imagem, problemática, que fosse — tem essa origem; porém eles estão tão destituídos de liberdade que sua vida conjunta não se articula como verdadeira, pois lhes falta o necessário apoio em si mesmos. Fato que fica expresso em palavras fortes como "ideal" ou "modelo", nas quais vem inscrita sua própria impossibilidade. Fica evidente o pesar que nos marca a ausência de um cosmo social e espiritual que fosse, para falar como Hegel, "substancial", sem pressões, mas, para o indivíduo, inquestionavelmente obrigatório. Fica evidente o pesar pela ausência de uma totalidade justa e reconciliada com o singular. Aquelas palavras acusam, ao mesmo tempo, a avidez por erigir tal substancialidade arbitrariamente, à semelhança do que já fazia Nietzsche com suas novas leis; e o sensorio lingüístico está agora demasiado obtuso para sentir que justamente o compasso de violência a que tende à exigência de ideais desmente a substancialidade de que se estendam as mãos. Este impulso do fascismo lhe sobreviveu, mas remonta até à própria idéia de formação, que é, por essência, antinômica. A formação tem como condições a autonomia e a liberdade. No entanto, remete sempre



a estruturas pré-colocadas a cada indivíduo em sentido heteronômico e em relação às quais deve submeter-se para formar-se. Daí que, no momento mesmo em que ocorre a formação, ela já deixa de existir. Em sua origem está já, teleologicamente, seu decair.

Os ideais são um conglomerado de noções ideológicas que se interpõem entre os sujeitos e a realidade, e a filtram. Estão de tal modo carregadas afetivamente, que a ratio não pode desalojá-las aleatoriamente. E a semicultura as une. A não-cultura, como mera ingenuidade e simples ignorância, permitia uma relação imediata com os objetos e, em virtude do potencial de ceticismo, engenho e ironia — qualidades que se desenvolvem naqueles não inteiramente domesticados —, podia elevá-los à consciência crítica. Eis aí algo fora do alcance da semiformação cultural. Entre as condições sociais para a formação se encontrava, entre outras, de um modo essencial, a tradição, que, segundo a doutrina de Sombart e Max Weber, é uma tradição pré-burguesa inconciliável com a racionalidade burguesa. No entanto, a perda da tradição, como efeito do desencantamento do mundo, resultou num estado de carência de imagens e formas, em uma devastação do espírito que se apressa em ser apenas um meio, o que é, de antemão, incompatível com a formação. Nada retém o espírito, então, para um contacto corporal com as idéias. A autoridade fazia mediação, mais mal que bem, entre a tradição e os sujeitos. A formação se desenvolvia socialmente da mesma maneira como, segundo Freud, a autonomia, o princípio do ego, brota da identificação com a figura paterna, enquanto que as categorias a que se chega por intermédio desta se voltam contra a irracionalidade das relações familiares. As reformas escolares, cuja necessidade não se pode colocar em dúvida, descartaram a antiquada autoridade, mas também enfraqueceram mais ainda a dedicação e o aprofundamento íntimo do espiritual, a que estava vinculada a liberdade; e esta — contrafigura da violência — se atrofia sem ela, conquanto não caiba reativar opressões por amor à liberdade. Quem tendo freqüentado escola não terá se emocionado alguma vez com a poesia de Schiller e os poemas de Horácio que devia aprender de cór? E a quem os velhos pais não terão causado arrepios de extrema emoção quando, sem que se lhes pedissem e inesperadamente, recitavam textos de que se recordavam ainda, compartilhados assim numa comunhão com os mais jovens? Com certeza, dificilmente se pediria hoje que alguém aprendesse algo de cór: apenas pessoas muito ingênuas estariam dispostas a apoiar-se na tolice e na mecanicidade desse processo; porém, assim se priva o intelecto e o espírito de uma parte do alimento de que se nutre a formação. É possível que a crença no intelecto ou no espírito haja secularizado o teológico, tornando-o algo não essencial, e que a chamada geração jovem a deprecie, mas que o recupere sob outra forma. Onde essa ideologia falta, instala-se uma ideologia pior. O "homem de espírito", expressão hoje tão desacreditada, é um caráter social em extinção. O pretense realismo que o sucede, no entanto, não está mais próximo das coisas, mas simplesmente disposto, às custas de quaisquer *toil and trouble*, a ocupar uma existência espiritual e a apoderar-se do que esta lhe traga. Assim desaparecem os jovens ou compositores que sonhem em ser grandes poetas ou compositores; por isso, digo exagerando, não existem adultos que sejam grandes teóricos da economia, nem, em definitivo, nenhum com verdadeira vocação política. A formação cultural requeria proteção diante das atrações do mundo exterior, certas ponderações com o sujeito singular, e até lacunas de socialização. "Entendo a linguagem do éter, jamais a linguagem dos homens", escrevia Hölderlin; cento e cinquenta anos depois, um jovem que assim pensasse seria objeto de chacotas ou seria entregue, sob a alegação de autismo, a um benévolo tratamento psiquiátrico. Se se deixou de sentir a diferença entre a linguagem do éter — ou seja, a idéia de

uma verdadeira linguagem, a das coisas mesmas — e a prática da comunicação, o mesmo ocorreu com a formação cultural. É inteiramente certo que a formação alemã, em sua melhor época, não incluiu, como regra geral, o conhecimento da filosofia contemporânea, que inclusive nos anos de 1790 e 1830 estava reservada a alguns poucos. Esta filosofia, sem dúvida, era imanente à formação: não só geneticamente inspirou a figuras como Humboldt e Schleiermacher suas concepções da essência da formação cultural, como também que o núcleo do idealismo especulativo, a doutrina do caráter objetivo do espírito, transcendente à pessoa singular meramente psicológica, era ao mesmo tempo o princípio da formação cultural. O que é exclusivamente espiritual, e que a outra coisa não pode servir diretamente, não deve ser medido apenas por sua finalidade. A irrevogável queda da metafísica esmagou a formação. Não se trata de um estado de coisas isolado da história do espírito, que é também social. O espírito está vinculado a isso e não cabe esperar que ninguém prove sua identidade social nem com ele, nem, em geral, com sua objetivação como formação cultural. E o desideratum, tão desejado por todos, de uma formação que possa ser examinada onde quer que venha a ser posta em questão é apenas a sombra daquela expectativa. A formação cultural controlável, que se transformou a si mesma em norma e em qualificações equivale à cultura geral que se degenera no palavrório do vendedores. O momento de espontaneidade, tal como glorificado nas teorias de Bergson e nos romances de Proust, e tal como caracteriza a formação enquanto algo distinto dos mecanismos de domínio social da natureza, se decompõe na agressiva luz das avaliações. A formação esquiva-se do autodidatismo, é de árdua conquista pelos próprios punhos e, se adquirida, tende à má posse. Mas, justamente, porque escapa da vontade, está envolvido no culpável contexto do privilégio. Apenas não necessitam adquiri-la, nem possuí-la, aqueles que, a todos os títulos, já a possuem. Dessa maneira, cai-se na dialética da liberdade e da falta de liberdade. Sucessora da antiga falta de liberdade não é possível que mais decaia, no entanto, não se realiza como liberdade meramente subjetiva, enquanto persistam as condições que objetivamente a negam.

Nos Estados Unidos, o país mais avançado do mundo burguês — os demais vão se alinhando atrás dele —, grosso modo se observa a carência de imagens de formas da existência como condição social da semiformação universal. O tesouro de imagens religiosas, que revestia o ser existente de cores que suplantavam o existente, vai-se definhando, assim como ocorreu com as imagens irracionais do feudalismo, que ao se desenvolverem se haviam amalgamado com as imagens religiosas, e que se extinguiram. Nada relacionado com o folclore arcaico pode sobreviver. Mas, o grave é que a própria existência liberada não adquire sentido; como algo que, tendo perdido o encantamento, permanece assim como prosaico entendimento negativo. A vida, modelada até suas últimas ramificações pelo princípio da equivalência, se esgota na reprodução de si mesma, na reiteração do sistema, e suas exigências se descarregam sobre os indivíduos tão dura e despoticamente, que cada um deles não pode se manter firme contra elas como condutor de sua própria vida, nem incorporá-las como algo específico da condição humana. Daí que a existência desconsolada, a alma, que não atingiu seu direito divino na vida, tenha necessidade de substituir as perdidas imagens e formas através da semiformação. O disparate de seus elementos, que chegam ao caótico, e a renúncia à plena racionalidade, inclusive de seus membra disiecta isolados, favorecem a mitologização através de uma consciência indigente. Recorrendo ao selvagem Oeste, os meios de massas adotaram uma mitologia substitutiva que em nada se compara aos fatos de um passado bem próximo ainda. As estrelas de cinema, as canções de sucesso com suas letras e seus títulos irradiam um brilho

igualmente calculado. Palavras com as quais o man of the street - por sua vez também mitológico - nada conseguiria imaginar, conseguem popularidade precisamente por essa vacuidade. Uma canção famosa dizia de uma moça "You are a rhapsody", sem que ninguém percebesse o quão pouco lisonjeira é a comparação com uma rapsódia, que é um tipo de composição informe, uma miscelânea à semelhança de um pot-pourri. Por vezes, semblantes femininos — muito cuidados e quase sempre de uma beleza estonteante — se explicam por si mesmos como pictografia da semiformação, rostos como o da Montespan ou o de Lady Hamilton, incapazes de proferir qualquer frase original a não ser os palavrórios vazios que cada situação espera delas, e podem ser eliminados à vontade — como Evelyn Waugh tão bem comentou. A semiformação não se confina meramente ao espírito, adultera também a vida sensorial. E coloca a questão psicodinâmica de como pode o sujeito resistir a uma racionalidade que, na verdade, é em si mesma irracional.

No entanto, como formação cultural e diferenciação se equivalem, se se eliminam os momentos de diferenciação — cuja origem é social e que constituem a formação — em seu lugar aparece um sucedâneo. A perene sociedade do status absorve os restos da formação e os transforma em símbolos daquele. Na verdade, o status nunca esteve alheio à formação burguesa, que desde sempre se havia degradado ao dissociar do povo seus chamados líderes e os que sabiam o latim, como declarou Schopenhauer com toda ingenuidade. Só sob a proteção dos muros desses privilégios podiam pôr-se em ação aquelas forças humanas que, voltadas para a prática, inaugurassem uma situação sem privilégios. Mas essa dialética da formação fica imobilizada por sua integração social, por uma administração imediata. A semiformação é o espírito conquistado pelo caráter de fetiche da mercadoria. Da mesma maneira que o caráter ou imagem social do comerciante e do balconista dos velhos tempos prolifera como cultura de empregados — Karl Kraus, que investigou a origem do processo, chegava a falar de uma ditadura estética do balconista —, os respeitáveis motivos de lucro da formação encobriram, como um mofo, o conjunto da cultura. E essa situação já adquire consciência do que a separa daqueles — o fato de que o novo é o totalitário. Porém a semiformação cultural, com o progresso da integração, se desfez de sua pureza assim como a cultura dos empregados liquidou o balconista. Abraça também ao espírito que tinha em outros tempos, e o poda como convém às suas necessidades. Assim, ao pretender participar parasitariamente deste prestígio já algo diminuído, por despojar-se do distanciamento e do potencial crítico, exclui-se do próprio prestígio. Temos um modelo disso no destino dos chamados clássicos. Na Alemanha, o que se exigia nas edições dessas obras durante todo o século XIX — por mais que já existissem interesses editoriais e suspeitos mecanismos sociais de seleção — era que mantivesse uma orientação formativa, que, no entanto, já apresentava sintomas de degeneração. Schiller era o modelo da formação cultural destilada a partir de sentenças. Porém ainda que esta frágil autoridade tenha acabado, é de se suspeitar que as gerações jovens às vezes não conheçam sequer os nomes de muitos clássicos consagrados aos quais, em outros tempos, fora precipitadamente concedida a imortalidade. A energia desapareceu das idéias que a formação compreendia e que lhes insuflavam vida. Nem atraem os homens como conhecimento, pois se considera que ficaram muito atrás da ciência, nem lhes servem como normas. Deste modo, a liberdade e a humanidade, em certo grau, perderam sua força resplandecente no interior da totalidade que se enclausurou num sistema coercitivo, já que lhes impede totalmente a sobrevivência. Tampouco permanece sua obrigatoriedade estética, pois as formas espirituais que encarnam são vistas como algo esmaecido, cheio de frases e recheado de ideologia. Não somente estão

desregrados os bens da formação cultural para aqueles que não são cultos, mas também em si mesmos, por seu conteúdo de verdade. A verdade não é atemporal, invariável, como queria o idealismo, mas tem vida na dinâmica histórico-social, como os homens, e pode esvanecer-se.

Na verdade, o progresso evidente, a elevação geral do nível de vida com o desenvolvimento das forças produtivas materiais, não se manifesta nas coisas espirituais com efeito benéfico. As desproporções resultantes da transformação mais lenta da superestrutura em relação à infra-estrutura, aumentaram o retrocesso da consciência. A semiformação se assenta parasitariamente no cultural lag. Dizer que a técnica e o nível de vida mais alto resultam diretamente no bem da formação, pois assim todos podem chegar ao cultural, é uma ideologia comercial pseudodemocrática. Music goes into mass production: é ideológico o ato de se chamar de esnobe a quem a isso se refira. Pode ser atestado pela investigação social empírica. Assim, na América, Edward Schumann demonstrou, em genial estudo, que, entre dois grupos semelhantes que escutavam a chamada música erudita, um em audições ao vivo e outro apenas pelo rádio, o grupo do rádio reagia com maior superficialidade e menor entendimento. Do mesmo modo que para estes a música séria se transformava virtualmente em música de diversão, as formas espirituais, em geral, que atingem os homens com o impacto do repentino — que Kierkegaard equiparava ao demoníaco — tornam-se bens culturais congelados. A recepção deixa de obedecer a critérios imanentes para se conformar ao que o cliente crê obter deles. Mas simultaneamente com a elevação do nível de vida, crescem as reivindicações de uma formação como índice para ser considerado integrante da camada superior, da qual, aliás, cada vez menos se distingue subjetivamente. Como resposta, se incentivam camadas imensas a pretender uma formação que não têm. O que antes estava reservado ao rico e ao nouveau riche se converteu em espírito popular. Um grande setor da produção da indústria cultural vive dessa nova realidade e, por sua vez, incentiva essa necessidade por semicultura. As biografias romanceadas, que informam sobre os fatos culturais mesclados a identificações baratas e vazias, ou o resumo de ciências inteiras, como a arqueologia ou a bacteriologia, adulteradas com impressionante desfaçatez, convencem o leitor de que está au courant. Confiante na ignorância, o mercado cultural dela se nutre e a ela reproduz e reforça. A alegre e despreocupada expansão da formação cultural, nas condições vigentes, é, de modo imediato, sua própria aniquilação.

A dúvida sobre o valor claramente ilustrado de popularizar a formação cultural nas condições presentes se apresenta sob a suspeita de reacionarismo. Por exemplo, não é possível se opor a publicações de textos filosóficos importantes do passado em edições de bolso, sob o argumento de que os danos atinjam a própria substância das obras, suas formas e funções, pois isto tornaria seu autor um ridículo defensor de uma idéia de formação já historicamente superada e só serviria para confirmar a grandeza e excelência de alguns dinossauros. De fato, seria insensato querer segregar tais textos em edições científicas, em edições reduzidas e custosas, quando o estado da técnica e o interesse econômico convergem para a produção massiva. Isso não significa, porém, que se deva ficar cego, por medo do inevitável, diante de suas implicações, nem, sobretudo, diante do fato de que entra em contradição com as pretensões imanentes de democratizar a formação cultural. Somente uma concepção linear e inquebrantável do progresso espiritual planeja com negligência sobre o conteúdo qualitativo da formação que se socializa como semiformação. Frente a ela, a concepção dialética não se engana sobre a ambigüidade do progresso em plena totalidade repressiva. O que os

antagonismos enraízam é que todos os progressos em relação à consciência da liberdade cooperaram para que persista a falta de liberdade. Esta falta de liberdade é esfera global sobre a qual brilha a frase comovedoramente ilusória, extraída do antigo repertório de idéias social-democráticas e lema analisado por Benjamin em uma de suas teses histórico-filosóficas: "Nossa causa está ficando cada vez mais clara e o povo cada dia mais esclarecido"... Assim como na arte não existem valores aproximados e que uma execução medianamente boa de uma obra musical não expressa em termos médios seu conteúdo — pois toda execução fica sem sentido quando não inteiramente adequada —, assim também ocorre com a experiência espiritual como um todo. O entendido e experimentado medianamente - semi-entendido e semi-experimentado - não constitui o grau elementar da formação, e sim seu inimigo mortal. Elementos que penetram na consciência sem fundir-se em sua continuidade, se transformam em substâncias tóxicas e, tendencialmente, em superstições, até mesmo quando as criticam, da mesma maneira como aquele mestre toneleiro que, em seu desejo por algo mais elevado, se dedicou à crítica da razão pura e acabou na astrologia, evidentemente porque apenas nela seria possível unificar a lei moral que existe em nós com o céu estrelado que está sobre nós. Elementos formativos inassimilados fortalecem a reificação da consciência que deveria justamente ser extirpada pela formação. Assim, para um novato que se utiliza da ética de Espinosa sem conhecê-la em conexão com a doutrina cartesiana de substância e com as dificuldades da mediação entre a res extensa e a res cogitans, as definições com que começa esta obra assumem certa opacidade dogmática e um caráter de arbitrariedade confusa, que se desfazem somente quando se entende a concepção e a dinâmica do racionalismo juntamente com o papel que as definições desempenham nele. O iniciante ingênuo não saberá o que intentam tais definições, nem quais títulos legais lhes são inerentes, e as abandonará como um discurso confuso — e com tal juízo, índice de orgulho subalterno, talvez passe a se defender contra toda a classe de filosofia —, ou, sob a autoridade de um nome famoso, as usará telles quelles. É o que ocorre, por exemplo, nos manuscritos dos amadores que pensam sobre o sentido do mundo e que colocam em fantasmagórica circulação citações dos chamados grandes pensadores em apoio a seus incompetentes escritos. E as introduções históricas e as interpretações que afastam do contato direto com as obras e de seus fundamentos dificilmente acrescentarão àquelas definições o valor e o lugar devidos na consciência de quem se entrega à dita "ética" sem estar familiarizado com a problemática específica com a qual Espinosa está em diálogo. As conseqüências são a confusão e o obscurantismo, e, pior ainda, uma relação cega com os produtos culturais não percebidos como tais, a qual obscurece o espírito a que esses produtos culturais dariam expressão viva. Tudo isso, sem dúvida, está em contradição flagrante com a intenção de uma filosofia que, com ou sem justiça, somente reconhecia como fonte última do conhecimento o imediatamente intuível. Algo semelhante acontece com todos os filósofos e com o conjunto da arte. A idéia de que as pessoas dotadas de gênio e talento façam suas obras por si mesmas e que estas sejam facilmente compreensíveis não passa de entulho de uma estética baseada no culto do gênio. É uma concepção enganosa. Nada do que, de fato, se chame formação poderá ser apreendido sem pressupostos.

Um caso extremo pode servir como exemplo. Na América existe um livro extraordinariamente divulgado — *Great Symphonies* —, de Sigmund Speath, que está concebido, sem quaisquer justificativas, em resposta a uma pressão da semiformação: a de que, para mostrar sinais da pessoa culta, se deve reconhecer de pronto as obras sinfônicas típicas e obrigatórias na crítica musical. O método consiste em colocar letra nos principais temas sinfônicos — freqüentemente com

assuntos estranhos a eles — para que possam ser cantados e forcem a memorização de frases musicais, como acontece com as canções populares. Assim, o tema principal da Quinta Sinfonia de Beethoven é cantado com as palavras *I am your Fate, come, let me in!* ; e a Nona Sinfonia está cortada em duas partes - pois seu começo não seria suficientemente cantável - e seu motivo final está "enfeitado" com o texto *Stand! The mighty ninth is now at hand!*. Aos acordes da *Symphonie Pathétique*, de Tchaikovski, Spaeth propõe os seguintes versos "de análise crítica e memorização":

This music has a less pathetic strain,  
It sounds more sane and not so full of pain,  
Sorrow is ended, grief may be mended,  
It seems Chaikovski will be calm again!

Esta explosão de barbárie, que com certeza prejudicou a consciência musical de milhões de pessoas, nos permite aprender muito também sobre a semicultura mais discreta e média. As frases idiotas que ali se cantam nada têm a ver com o conteúdo da obra, no entanto, a agarram e chupam de seu êxito como sanguessugas, testemunhas concludentes do fetichismo da semicultura em suas relações com os objetos. A objetividade da obra de arte fica falsificada pela personalização, segundo a qual uma frase turbulenta que se aquietasse em um episódio lírico seria um retrato de Tchaikovski. Embora Tchaikovski, na realidade, já tomasse em conta a indústria cultural, acaba por ter sua música retratada, sob o clichê de eslavo melodioso, como uma espécie de um quase louco furioso, cujas crises, felizmente, terminam em períodos tranquilos. Além disso, nas músicas sinfônicas, os temas não são o mais importante, e sim um mero instrumento. A popularização que desloca a atenção para os temas se desvia do essencial, que é o curso estrutural da música como algo total. Ao destacar o atômico, as fragmentadas melodias isoladas, este, que se apresenta como recurso de difusão, sabota o próprio conteúdo que pretende difundir. Eis um aspecto cuja qualificação não pode ser mais delicada do que satânica. Muito dificilmente alguém que tenha memorizado esses temas com tais letras horripilantes conseguirá depois libertar-se de semelhantes palavras e escutar a música como ela é, um todo harmonioso. A informação cultural, mascarada de gosto artístico, se desnuda como destruição. A edição de bolso, por mais inocente que seja, leva em si potencialmente alguma coisa de Spaeth, e nenhuma Ilustração que se rebaixasse a ponto de acolher em si reflexões desse tipo mereceria manter-se sob essa denominação.

É subjetivo o mecanismo que fomenta o prestígio de uma formação cultural que já não se acolhe e que, em geral, só obtém uma atualidade por malograda identificação. A semicultura colocou ao alcance de todos esse clube exclusivista. O narcisismo coletivo alimentado por tal mecanismo faz com que as pessoas compensem a consciência de sua impotência social — consciência que penetra até em suas constelações instintivas individuais — e, ao mesmo tempo, atenuem a sensação de culpa por não serem nem fazerem o que, em seu próprio conceito, deveriam ser e fazer. Colocam-se a si mesmos, real ou imaginariamente, como membros de um ser mais elevado e amplo, a que acrescentam os atributos de tudo o que lhes falta e de que recebem de volta, sigilosamente, algo que simula uma participação naquelas qualidades. A idéia de formação está predestinada a isso porque, analogamente à alucinação racial, exige do indivíduo apenas um mínimo

para que alcance a satisfação do narcisismo coletivo: basta a freqüência a um certo colégio ou instituto, ou, ainda, a simples aparência de se proceder de uma boa família. A atitude em que se reúnem a semicultura e o narcisismo coletivo é a de dispor, intervir, adotar ares de informados, de estar a par de tudo. A fenomenologia da linguagem no mundo administrado, que Karl Korn descreveu recentemente, em especial quando se refere à "linguagem do presumido", é claramente a ontologia da semiformação; e as monstruosidades lingüísticas, que interpreta, são os sinais de identificação fracassada com o espírito objetivo. Mas, em todo o caso, para satisfazer os requisitos que a sociedade dirige aos homens, a formação se reduz às marcas distintivas da imanência e da integração sociais, e se converte, sem reservas, em algo que admita trocas e aproveitamentos. A mentira — que, por comparação, seria até inocente — da unidade de formação cultural e posse cômoda, com a qual se defendia na Prússia guilhermina o direito eletivo por classes, se transformou em desatinada verdade. O espírito da semiformação cultural pregou o conformismo. Não somente se extraíram os fermentos de crítica e de oposição contra os poderes estabelecidos que caracterizavam a formação cultural no século XVIII, como também firmou-se o assentimento ao já existente e sua duplicação espiritual se faz seu próprio conteúdo e sua própria justificação. Ao mesmo tempo, a crítica fica rebaixada a um meio para impor medo, a um puro borboletear-se superficial e que atinge aleatoriamente os adversários que elege.

O semiculto se dedica à conservação de si mesmo sem si mesmo. Não pode permitir, então, aquilo em que, segundo toda teoria burguesa, se constituía a subjetividade: a experiência e o conceito. Assim procura subjetivamente a possibilidade da formação cultural, ao mesmo tempo, em que, objetivamente, se coloca todo contra ela. A experiência — a continuidade da consciência em que perdura o ainda não existente e em que o exercício e a associação fundamentam uma tradição no indivíduo — fica substituída por um estado informativo pontual, desconectado, intercambiável e efêmero, e que se sabe que ficará borrado no próximo instante por outras informações. Em lugar do temps durée, conexão de um viver em si relativamente unísono que se desemboca no julgamento, se coloca um "É isso" sem julgamento, algo parecido à fala desses viajantes que, do trem, dão nomes a todos os lugares pelos quais passam como um raio, a fábrica de rodas ou de cimento, o novo quartel, prontos para dar respostas inseqüentes a qualquer pergunta. A semiformação é uma fraqueza em relação ao tempo, à memória, única mediação que realiza na consciência aquela síntese da experiência que caracterizou a formação cultural em outros tempos. Não é por acaso que o semiculto faz alarde de sua má memória, orgulhoso de suas múltiplas ocupações e da seqüente sobrecarga. Talvez todo esse barulho que a ideologia filosófica atual faz em torno do tempo resulte deste ter se extraviado para os homens e, por isso, deva ser conjurado. E, assim, se completam o concretismo, tão observado, e o abstracionismo, que acima de tudo só toma o individual como representante do geral, sob cujo nome se assume. O conceito fica substituído pela subsunção imperativa a quaisquer clichês já prontos, subtraídos à correção dialética, que descobre seu destrutivo poder nos sistemas totalitários. Também lá se adere à forma "É isso", que se caracteriza como isolada, ofensiva e, ao mesmo tempo, conformista. No entanto, como a semiformação cultural se liga, apesar de tudo, a categorias tradicionais, a que ela já não satisfaz, a nova figura da consciência sabe inconscientemente de sua própria deformação. Isto irrita e encoleriza a semicultura — quem sabe do que se trata quer sempre em tudo ser um sabichão. Um slogan semiculto que viu melhores tempos é o do ressentimento, pois a própria semicultura é a esfera do ressentimento puro, mas dele acusa o que quer que ouse conservar a função de autoconhecimento. Sob a superfície do

conformismo vigente, é inconfundível o potencial destrutivo da semiformação cultural. Ao mesmo tempo que se apossa fetichisticamente dos bens culturais, está sempre na iminência de destruí-los.

Associa-se a paranóia ao delírio de perseguição. A chocante afinidade de um estado de consciência como o da semicultura com os processos psicóticos, inconscientes, seria uma enigmática harmonia pre-estabelecida se os sistemas delirantes não tivessem também, ao lado de seu valor e lugar na economia psicológica da pessoa individual, uma função social objetiva. Substituem àquela intuição essencial que fica obstruída pela semiformação. Quem dispensa a continuidade do juízo e da experiência se vê provido, por tais sistemas, apenas com esquemas para subjugar a realidade. De fato não alcançam a realidade, mas contentam-se em compensar o medo diante do incompreendido. Os consumidores de pré-fabricados psicóticos se sentem resguardados, assim, por todos aqueles igualmente isolados, que, em seu isolamento numa alienação social radical, acabam unidos por uma insânia comum. A satisfação narcisista de ser em segredo um dos escolhidos entre os demais escolhidos dispensa - enquanto sobrepassa e transcende os interesses mais próximos — o confronto com a realidade, em que o antigo Ego, segundo Freud, tinha sua tarefa mais nobre. Os delirantes sistemas da semiformação cultural dão um curto-circuito na permanência. Costuma-se explicar a propensão coletiva às formas de consciência, que Sorel e Rosenberg batizaram unanimemente como mitos, afirmando-se que a realidade social atual, em si mesma difícil, complexa e incompreensível, provocaria semelhantes curtos-circuitos. Na verdade, essa dedução, em que pese sua aparência objetiva, pouco explica. A supressão de mecanismos que se voltam para o mercado, por certo controle do jogo cego de forças em amplos setores, deixam, sob muitos aspectos, a sociedade mais transparente do que nunca. Se o conhecimento dependesse apenas da índole funcional da sociedade, provavelmente a célebre faxineira poderia entender perfeitamente todas as engrenagens, mas o que se produz é muito mais a natureza subjetiva que impossibilita a compreensão do que deveria ser objetivamente possível. A sensação de não despertar diante do poder do existente, de ter que capitular à sua frente, paralisa até os movimentos que impelem ao conhecimento. O que se apresenta ao sujeito como inalterável se fetichiza, se torna impenetrável e incompreendido. Pensa-se maniqueisticamente, de acordo com o esquema dos predestinados ou à salvação ou à condenação. O semiformado culturalmente se coloca todas as vezes entre os salvos, e, entre esses, inclui quem está no poder, a que este reino serve de mediador. E, portanto, condena tudo que poderia colocar sob julgamento sua opção. E, ao julgar o inimigo — freqüentemente escolhido ao acaso por alguém ou até inventado dos pés à cabeça — se encharca até o extremo da rudeza imposta objetivamente pelo naufrágio da cultura naquilo que a reclama. A semicultura é defensiva: exclui os contactos que poderiam trazer à luz algo de seu caráter suspeito. E o que dá origem às formas psicóticas de reação ao social não é a complexidade, e sim a alienação; a psicose em si é a alienação objetiva de que o sujeito se apropriou até o mais íntimo. Os sistemas delirantes coletivos da semiformação cultural conciliam o incompatível; pronunciam a alienação e a sancionam como se fosse um obscuro mistério e compõem um substitutivo da experiência, falso e aparentemente próximo, em lugar da experiência destruída. O semiculto transforma, como que por encanto, tudo que é mediato em imediato, o que inclui até o que mais distante é. Daí a tendência à personalização: as relações objetivas se transformam em pessoas singulares e de pessoas singulares se espera a saúde. Seu culto delirante avança com a despersonalização do mundo. Por outro lado, a semiformação, enquanto consciência alienada, não



sabe da relação imediata com nada, senão que se fixa sempre nas noções que ela mesma aporta às coisas. Sua postura é a do *taking something for granted*, e seu tom repete um cansativo "Como, você não sabe isso?", especialmente nas conjunturas mais desenfreadas. Já consciência crítica, como tendência de procurar por trás dos bastidores, toma a forma do que foi inscrito por Riesman no tipo do *inside dopester*. No entanto, essas respostas e esses teoremas supremos da semicultura continuam irracionais, e disso procedem suas simpatias pelos irracionalismos de qualquer cor, sobretudo por aquele que viciosamente faz apoteose da natureza e da alma. É, ao mesmo tempo, espiritualmente pretensioso e barbaramente antiintelectual. É cristalina a afinidade entre a semicultura e a pequena burguesia; porém, ao socializar-se a semicultura, seus ímpetos patéticos começam a contagiar toda a sociedade, instaurando o pequeno burguês posto em circulação como caráter e tipo social dominante. A ciência não viu a conexão entre insânia e semicultura ao passo que certa literatura — que nunca chegou a gozar do merecido prestígio — soube vê-la perfeitamente: a descrição da sogra, devastadora universal, da velha comédia *Der Stoerenfried* ("O desmancha-prazeres"), de Benedix, traça uma fisionomia completa da semiformação cultural. Ressalve-se que, na verdade, a sociologia seria capaz de desenvolver a ontologia global desta conexão insânia-semicultura, uma articulação estrutural de suas categorias fundamentais — que emergem das condições sociais. O semiformado culturalmente, na medida em que está excluído da cultura e, ao mesmo tempo, com ela concorda, passa a dispor de uma segunda cultura *sui generis*, não oficial, que, por conseqüência, se alivia graças a um autêntico encontro marcado pela indústria cultural: o mundo dos livros que não deixa nas estantes sem ler e que parecem ser igualmente a-históricos e tão insensíveis frente às catástrofes da história como seu próprio inconsciente. E, da mesma maneira que este último, a semicultura aparece como isenta de responsabilidades, o que muito dificulta sua correção pedagógica. Sem dúvida, somente uma atuação de psicologia profunda poderia contestá-la, uma vez que, em fases precoces do desenvolvimento, se afrouxam seus bloqueios e se pode fortalecer a reflexão crítica.

Entretanto, esses requisitos se deparam com um obstáculo. O conhecimento dos abusos sociais da semicultura confirma que não é possível mudar isoladamente o que é produzido e reproduzido por situações objetivas dadas que mantêm impotente a esfera da consciência. No âmbito de totalidades contraditórias, o problema da formação cultural se vê envolvido também em uma antinomia. O ininterrupto palavrório da cultura soa como algo alheio ao mundo e ideológico em face da tendência à sua liquidação, que se manifesta objetivamente e extrapola as fronteiras dos sistemas políticos. Além disso, não cabe elevar a cultura in abstracto a uma norma nem a um assim chamado valor, pois os protestos de teor semelhante — devido justamente à sua enorme arrogância — cortam as relações de todo o cultural com a busca de uma vida digna de seres humanos e contribuem para aquela neutralização do espírito que, por sua vez, aniquila a formação cultural. Mas, por outro lado, a teoria da sociedade — e toda práxis que se orienta por ela — tampouco pode, graças à audácia do desespero, decidir-se a favor da tendência dominante, golpeando o que cai e se apropriando da liquidação da cultura: nesse caso se tornaria co-responsável pelo retrocesso à barbárie. Entre as manifestações do espírito em desacordo consigo mesmo, não é das mais inócuas aquela a que Anna Freud chamou, em psicologia, de "identificação com o agressor": a de subscrever complacentemente o que se supõe ser inevitável. Atualmente, o intelectual crítico não concorre com aquele que utiliza o intelecto, ou o que por este se toma, como meio para ofuscar. Também seria falsa a presunção de que nada exista — o que é sempre uma referência a si mesmo — imune à

tendência da semicultura socializada. O que ousa chamar-se de progresso da consciência — a penetração crítica e carente de ilusões no que existe — converge com a perda da formação: o escrúpulo excessivo e a formação tradicional são incompatíveis. De modo que não foi casual que, logo que Marx e Engels conceberam a teoria crítica da sociedade, a esfera que caracteriza primariamente o conceito de formação cultural — a filosofia e a arte —, tivesse sido compreendido de modo tão grosseiro e primitivo. Esta simplificação é incompatível com a intenção social de finalmente escapar da barbárie, e assim ao mesmo tempo termina por dar apoio à realidade nua e crua do terror no Leste. A consciência em processo, que resiste à cultura engajada e transformada numa lástima, ao se converter numa posse, não apenas está acima da formação cultural, mas também, por sua vez, está sempre abaixo dela: a nova qualidade que emerge é invariavelmente mais e menos do que a que imerge. Ao progresso, à categoria do novo, está mesclada, como fermento, uma parcela de barbárie, pois se degrada. Seria de se apontar para uma situação em que a cultura nem fosse sacralizada, conservada em seus restos, nem eliminada, porém que se colocasse além da oposição entre cultura e não cultura, entre cultura e natureza. Isto, porém, requer que não somente se rejeite uma concepção de cultura tomada como absoluta, como também que não se dogmatize, que não se enrijeça sua interpretação em tese não dialética como algo dependente, como mera função da práxis e mero voltar-se a ela. O entendimento de que aquilo que se originou não se reduz a sua origem — não pode se tornar equivalente àquilo de onde procedeu — se refere também ao espírito, que tão facilmente se deixa induzir a arrogar-se a qualidade da origem. Sem dúvida, onde quer que se apresentem semelhantes reivindicações à própria exaltação, se há de replicar assinalando sua dependência das relações reais de vida e de sua pertença na configuração destas, bem como, finalmente, sua própria origem natural. Se o espírito, porém, se reduz simplesmente àquela dependência e se conforma por si mesmo ao papel de mero meio, então torna-se preciso reafirmar o contrário. Impõe-se, nesta atual hora histórica, a reflexão sobre a formação cultural. Que o espírito se separa das relações de vida reais e se independentize frente a elas não constitui apenas sua falsidade, mas também sua verdade, pois não cabe desvirtuar nenhum conhecimento obrigatório, nem nenhuma obra de arte mediante a alusão à sua origem social. Se os homens desenvolveram o espírito para se conservarem vivos, as imagens espirituais, que antes não existiriam, negam completamente sua qualidade como meio vital. A irrevogável autonomia do espírito frente à sociedade — a promessa de liberdade — é ela mesma algo tão social como a unidade de ambos. Caso se renegue simplesmente tal autonomia, o espírito fica sufocado e converte o existente em ideologia, como ocorria quando usurpava ideologicamente o caráter absoluto. O que, na realidade, enfrenta, além do fetichismo da cultura, e ousa chamar-se cultural é só o que se realiza em virtude da integridade da própria figura espiritual e repercute na sociedade mediatamente, passando através de tal integridade e não por um ajuste imediato a seus preceitos. A força para isso, porém, não pode surgir ao espírito a não ser do que alguma vez tenha sido formação cultural. De qualquer maneira, quando o espírito não realiza o socialmente justo, a não ser que se dissolva em uma identidade indiferenciada com a sociedade, estamos sob o domínio do anacronismo: agarrar-se com firmeza à formação cultural, depois que a sociedade já a privou de base. Contudo, a única possibilidade de sobrevivência que resta à cultura é a auto-reflexão crítica sobre a semiformação, em que necessariamente se converteu.

\* ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften*, Band 8. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1972-80. Tradução de Newton Ramos-de-Oliveira, Bruno Pucci e Cláudia B. M. de Abreu. A revisão definitiva, feita pelo mesmo grupo, contou também com a colaboração de Paula Ramos de Oliveira. Publicado na Revista "Educação e Sociedade" n. 56, ano XVII, dezembro de 1996, pág. 388-411.

1- Bildung indica, ao mesmo tempo, formação cultural e cultura. Portanto, o título original — Halbbildung — pode assumir, ora um ora outro dos dois sentidos. Tem sido prática comum a autores e tradutores brasileiros optarem pela tradução de cultura, semicultura, semiculto. Assim o fizeram Wolfgang Leo Maar e Bárbara Freitag, respectivamente em *Pedagogia dialética*, de Schmied-Kowarzuj Wolfdietrich, São Paulo: Brasiliense, 1983 e *A teoria crítica, ontem e hoje*, São Paulo: Brasiliense 1986. Nesta presente tradução optamos, de maneira geral, por formação cultural e, dependente do emprego específico em alguns contextos, utilizamos, então, cultura e seus derivados.

2 - Wilhelm Dilthey, *Das Erlebnis und die Dichtung*, Leipzig / Berlin: 1919, p. 441.

3- Cf. Karl-Guenther Grüneisen, "Landbevölkerung im Kraftfeld der Stadt" in *Gemeindestudie des Instituts für sozialwissenschaftliche Forschung*. Darmstadt: 1952.

4 -Cf. "A consciência política de grupos selecionados da população alemã. Manuscrito inédito do Instituto de Pesquisa Social. Frankfurt a.M.: 1957.

5 -Cf. entre outros, Ernst Lichtenstein, in *Handbuch für Sozialkunde*, Berlin/München: 1955. Seção A-II, p. 01 e segs.

6 -A frase a que se refere Adorno e que foi empregada por W. Benjamin é de Josef Dietzgen em *Die Religion der Sozialdemokratie*. Cf. com a nota seguinte.

7- Epígrafe de W. Benjamin à tese 13 do ensaio "Sobre o conceito da história" . Cf. Benjamin, Walter, *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1985: 229.

8- Sigmund Spaeth, *Great Symphonies: how to recognize and remember them*, Nova Iorque, 1936.

9- "Sou teu destino, deixa-me entrar"!

10- "Silêncio! A seu dispor está agora a Nona Sinfonia".

11- "Esta música tem um acento menos patético

Seu som é mais suave e não tão cheio de dor

Não mais perturbado, eis que domina a situação

Agora, Tchaikovski voltará à calma! "

12- Cf. Theodor W. Adorno, "Aberglaube aus zweiter Hand", em *Gesammelte Schriften*, volume 8, Frankfurt a. M. : Suhrkamp Verlag, 1972: 155 e seguintes.

13-Cf. Theodor W. Adorno, "Über Statik und Dynamik als soziologische Kategorien", in *Gesammelte Schriften*, volume 8, Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1972: a partir da pag. 230.

14-Cf. nota 12 acima. Trecho à página 168

## VITRINE

### **DISCURSO PEDAGÓGICO, MITO E IDEOLOGIA: O Imaginário de Paulo Freire e Anísio Teixeira**

Maria Cecília Sanchez Teixeira  
Quartet

**RESUMO:** Este livro realiza análise inédita da obra de dois grandes educadores, permitindo desvelar os mitos dominantes, segundo Gilbert Durant. Tanto em Paulo Freire, quanto em Anísio Teixeira, há uma profunda crença no homem, na ciência, e na razão, mas são diferentes os mitos organizadores em cada um. Em Freire, a derivação lembra o mito de Prometeu? Protótipo de progressismo cristão, socialista e revolucionário. Em Teixeira, os traços míticos levam ao Prometeu do século XX: racionalista, cientificista, progressista mas não revolucionário.

**SUMÁRIO:** Um Paradigma do Imaginário; Imaginário e Discurso Pedagógico; A Dimensão mítico-ideológica do discurso Pedagógico de Paulo Freire; A Dimensão mítico-ideológica do discurso Pedagógico de Anísio Teixeira; Conclusões.

Áreas de interesse: **Filosofia, Educação, Antropologia, Sociologia.**

Palavras-chave: **Filosofia da Educação, Educação, Crítica, Imaginário Social, Filosofia.**