



CULTURA
ACADÊMICA
Editora



João Vicente Hadich Ferreira

AUTORITARISMO, FASCISMO E EDUCAÇÃO

ainda a premência de que
Auschwitz não se repita

O presente texto, pensado na perspectiva da Filosofia da Educação, toma como base o alerta adorniano de que o imperativo primeiro de toda educação é o de *que Auschwitz não se repita*. Na dialética entre *civilização* e *barbárie*, Auschwitz é a irrupção na história da *barbárie* perpetrada. Nestes *tempos sombrios*, vivemos um *continuum*: do nazifascismo daquele momento chegamos ao fascismo do nosso tempo. Na atual conjuntura, de exacerbação do autoritarismo e de projetos autocráticos, a hipótese é que temos uma atualização destes elementos sob a égide do *neoliberalismo* e do advento das *Redes Sociais*, além da potencialização da capacidade de manipulação das subjetividades dos existentes pelo uso dos algoritmos. É possível, ainda, educar numa civilização cujo legado tem sido a barbárie? Nosso problema é político. No contexto do problema, o objetivo se estabelece: refletir sobre a questão do fascismo, no sentido de se pensar a educação como condição de emancipação.

**AUTORITARISMO, FASCISMO E EDUCAÇÃO:
AINDA A PREMÊNIA DE QUE *AUSCHWITZ*
NÃO SE REPITA.**

João Vicente Hadich Ferreira

João Vicente Hadich Ferreira

**AUTORITARISMO, FASCISMO E EDUCAÇÃO:
AINDA A PREMÊNIA DE QUE *AUSCHWITZ*
NÃO SE REPITA.**

Marília/Oficina Universitária
São Paulo/Cultura Acadêmica
2022



**CULTURA
ACADÊMICA**
Editora

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS – FFC
UNESP - campus de Marília

Diretora

Dra. Claudia Regina Mosca Giroto

Vice-Diretora

Dra. Ana Cláudia Vieira Cardoso

Conselho Editorial

Mariângela Spotti Lopes Fujita (Presidente)

Adrián Oscar Dongo Montoya

Célia Maria Giacheti

Cláudia Regina Mosca Giroto

Marcelo Fernandes de Oliveira

Marcos Antonio Alves

Neusa Maria Dal Ri

Renato Geraldi (Assessor Técnico)

Rosane Michelli de Castro

*Conselho do Programa de Pós-Graduação em Educação
- UNESP/Marília*

Graziela Zambão Abdian

Patrícia Unger Raphael Bataglia

Pedro Angelo Pagni

Rodrigo Pelloso Gelamo

Maria do Rosário Longo Mortatti

Jáima Pinheiro Oliveira

Eduardo José Manzini

Cláudia Regina Mosca Giroto

Auxílio N° 0396/2021, Processo N° 23038,005686/2021-36, Programa PROEX/CAPES

Ficha catalográfica

Serviço de Biblioteca e Documentação - FFC

F383a Ferreira, João Vicente Hadich.
Autoritarismo, fascismo e educação: ainda a premência de que Auschwitz não se repita / João Vicente Hadich Ferreira. – Marília : Oficina Universitária ; São Paulo : Cultura Acadêmica, 2022.
434 p. : il.
Inclui bibliografia
ISBN 978-65-5954-296-3 (Digital)
ISBN 978-65-5954-295-6 (Impresso)
DOI: <https://doi.org/10.36311/2022.978-65-5954-296-3>

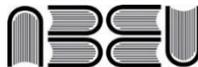
1. Educação. 2. Fascismo. 3. Educação – Aspectos políticos. 4. Autonomia. I.
Título.

CDD 370.1

Catálogo: André Sávio Craveiro Bueno – CRB 8/8211

Copyright © 2022, Faculdade de Filosofia e Ciências

Editora afiliada:



Associação Brasileira de
Editoras Universitárias

Cultura Acadêmica é selo editorial da Editora UNESP

Oficina Universitária é selo editorial da UNESP - campus de Marília

In memoriam

Pelos mais de 645.000 brasileiros mortos até este momento, vítimas da COVID-19. Pessoas, histórias, singularidades, sonhos que se perderam, famílias que se esfacelaram... Vidas ceifadas, em grande parte, pelo necroprojeto de um governo que, na atmosfera do fascismo que exala, revitaliza o continuum de Auschwitz e, em seu pretense “corolário” do “cidadão de bem”, de uma ideia de “moral” e de “bons costumes”, atualiza cotidianamente o conceito de banalidade do mal.

“A tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado de exceção’ (*Ausnahmezustand*) em que vivemos é a regra. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a esse ensinamento. Perceberemos, assim, que nossa tarefa é originar um verdadeiro estado de exceção; e com isso nossa posição ficará melhor na luta contra o fascismo. Este se beneficia da circunstância de que seus adversários o enfrentam em nome do progresso, considerado como uma norma histórica. – O assombro com o fato de que os episódios que vivemos no século XX ‘ainda’ sejam possíveis, *não é um assombro filosófico*. Ele não gera nenhum conhecimento, a não ser o conhecimento de que a concepção de história em que se origina é insustentável”.

(BENJAMIN, Tese 8, *Sobre o conceito de história*)

“Cabe àqueles que, em sua formação espiritual, tiveram a felicidade imerecida de não se adaptar completamente às normas vigentes – uma felicidade que eles muito frequentemente perderam em sua relação com o mundo circundante –, expor com um esforço moral, por assim dizer por procuração, aquilo que a maioria daqueles em favor dos quais eles o dizem não consegue ver ou se proíbe de ver por respeito à realidade”.

(ADORNO, *Dialética negativa*)

Sumário

Prefácio | *Sinésio Ferraz Bueno* 11

Introito 17

Capítulo I – Primeiros ensaios: preâmbulo 31

Capítulo II – *La personalidad autoritaria*: contexto e breve histórico de um estudo referencial 65

Capítulo III – Sobre a pesquisa dos frankfurtianos: a inadequação prévia com o aparato conceitual do marxismo e o papel da psicanálise na elaboração da Escala F 113

Das concepções do marxismo e das diferentes percepções: o surgimento do Instituto e seus encaminhamentos

A psicanálise e a *teoria crítica*: breve contextualização

O estudo da personalidade e a Escala F em *La personalidad autoritaria*

Capítulo IV – Da dialética entre *civilização e barbárie*: do *esclarecimento da razão* e da *atmosfera do fascismo* 219

Do fascismo e do capitalismo: o *medium punctum* de uma sociedade administrada

Antissemitismo e propaganda fascista: a *mentira manifesta* de sempre

Capítulo V – Repercussões da pesquisa na crítica ao fascismo: o *continuum*
de *Auschwitz* **313**

A premência de que *Auschwitz* não se repita

Da importância da política

Capítulo VI – Considerações sobre o campo educativo: por uma
Educação emancipadora **349**

Referências **391**

Apêndice: fragmentos e outros ensaios **403**

Anexo: Ensaio artístico: releitura de “Os pilares da sociedade” **423**

Prefácio

A extrema relevância e atualidade deste livro de João Hadich se torna evidente quando consideramos a advertência de Theodor Adorno sobre a persistência das condições objetivas geradoras do fascismo, mesmo no interior de sociedades democráticas. Em sentido contrário às esperanças iluministas do século XVIII, o avanço da democracia liberal ao redor do mundo não acarretou necessariamente um progresso humanitário e racional. Mesmo que uma quantidade significativa de países adote as regras do liberalismo político em suas constituições, o conceito de democracia, que pressupõe a existência de uma comunidade de sujeitos livres, permanece negado em sua efetividade, sendo condenado a mero formalismo na esfera política. Essa defasagem entre o conceito de democracia e a realidade política nas sociedades capitalistas foi o núcleo temático da pesquisa sobre a personalidade autoritária, realizada por Adorno e diversos outros pesquisadores nos Estados Unidos nos anos 1940.

A pesquisa sobre a personalidade autoritária, empreendida pelo *Instituto de Pesquisas Sociais*, traduziu em termos quantitativos e também qualitativos as inclinações emocionais e comportamentais à adesão a temas e ideologias fascistas. O fato da pesquisa ter sido realizada junto a vários estratos de populações de uma sociedade democrático-liberal, revelou a condição de grande vulnerabilidade emocional a ideologias e palavras de ordem disseminadoras de preconceito étnico, agressividade grupal e diversos tipos de

estereotipia depreciativa da diferença no tocante a religião, gênero, nacionalidade etc. Como o objetivo desse trabalho de pesquisa se relacionou com a estrutura emocional da personalidade do público-alvo, os aspectos emocionais tiveram uma importância nuclear, em detrimento das declarações manifestas de preferência ideológica.

Dizer que existe uma defasagem entre o conceito de democracia e a realidade concreta da sociedade, significa que a promessa de liberdade e cidadania, que é inseparável do espírito democrático, é traída quando se propagam tendências expressivas de preconceito, segregação e perseguição dirigidas contra populações negras, homossexuais, indígenas, imigrantes etc. A atmosfera agressiva do fascismo está diretamente relacionada com a vulnerabilidade emocional da personalidade autoritária a palavras de ordem disseminadoras de preconceito e violência, e essas tendências se originam da predisposição a comportamentos agressivos em escala grupal. Quando o preconceito é perpetrado em grupo, a irmandade fascista se sente autorizada ao escoamento de pulsões agressivas reprimidas contra inimigos imaginários artificialmente produzidos.

A análise realizada por Sigmund Freud sobre a psicologia de massas tem importância nuclear para o entendimento do fascismo, pois ela possibilita compreender como é possível, que em sociedades institucionalmente democráticas, a regressão coletiva à barbárie se torne uma realidade efetiva. A esse respeito, o conceito freudiano de *unheimlich*, que significa estranho, mas ao mesmo tempo, familiar, permite entender a projeção emocional que é inseparável da atmosfera agressiva do fascismo. Pela projeção emocional da estranheza de si mesmo sobre o outro, o agente do preconceito se sente redimido e aliviado dos traços mal resolvidos que danificam

sua identidade pessoal. Para o fascista, o estranho é sempre o outro: o gay, o negro, o pobre, o morador de rua, a mulher; em outras palavras, os conteúdos conscientes ou inconscientes de impotência e fracasso que danificam o próprio eu são projetados em todos aqueles que representam imaginariamente a diferença.

O leitor não terá dificuldade em reconhecer a extrema atualidade deste livro de João Hadich, pois sua reflexão repercute problemas que não fazem parte de um passado histórico superado, mas reverberam na sociedade brasileira atual, sob o impulso da catástrofe ética e social representada pelo bolsonarismo recente. É relevante notar que o início da pesquisa de doutorado que originou a presente obra, data do ano de 2017, época em que o ovo da serpente estava sendo lentamente gestado, transparecendo na mentalidade moralmente perniciosa do movimento “Escola sem partido”. Naquela época, embora muitos de nós não imaginássemos a magnitude de uma barbárie devastadora que iria afetar a própria sanidade mental de grande parte dos brasileiros, João Hadich percebia com clareza incomum os horizontes sombrios dos anos vindouros, e é justamente por esse motivo que sua pesquisa é altamente relevante para entender a sociedade brasileira atual.

Um dos grandes méritos da reflexão exposta neste livro consiste em desmistificar a repulsa pública pela esfera da política, que em si mesma integra o conjunto de sintomas da síndrome fascista. Ao contrário da mentalidade de recusa da política, o autor realça a urgência de uma politização autêntica e autônoma da esfera do poder, para que se torne possível um exercício público potencialmente resistente à disseminação da barbárie. Em regimes fascistas, embora o debate público seja protagonizado pelo líder e seu

conjunto de cúmplices ministeriais e milicianos, é importante ressaltar que, em um contexto assim, o que se tem é uma pseudopolítica, pois não há debates autenticamente públicos em torno das questões urgentes que afetam a população. Inspirado por Hannah Arendt, João Hadich nos lembra que “política” é a esfera do debate público entre diferentes, movido pela perspectiva de um mundo comum. A verdadeira política se traduz no exercício da liberdade potencialmente voltada para o rompimento do estado de exceção que na realidade atual silencia o debate público e massacra todos aqueles que representam a diferença.

Embora na esfera da política, e principalmente no campo moral, as pessoas autoritárias e inclinadas a preconceitos fascistas se autodenominem “conservadoras”, é muito importante notar que suas inclinações agressivas não autorizam esse tipo de denominação. É mais apropriado pensar que os fascistas se apropriam de pautas ideológicas e moralistas de viés conservador, mas eles não podem ser literalmente definidos dessa forma, pois suas manifestações e atitudes públicas traem tendências destrutivas completamente antagônicas a qualquer tipo de “conservação” institucional ou moral propriamente dita. “Conservadores” aspiram à manutenção de estruturas econômicas, políticas ou morais, reagindo contra tendências de transformação ou inovação. O fascista, pelo contrário, não deseja conservar nada, pois seu desejo, reprimido, ou muitas vezes declarado, se dirige à destruição de tudo aquilo que for possível, desde a vida das pessoas que existem à margem da normalidade social, até as próprias instituições democráticas. É por esse motivo que a oratória fascista frequentemente assume sentido

negativo, ligado à iminência de catástrofes, à disseminação de discursos conspiratórios e ao fascínio pela destruição.

Em sintonia com as reflexões de Theodor Adorno, Hannah Arendt, e outros pensadores voltados para a crítica do fascismo, João Hadich se preocupa especialmente com o tema da educação. Para entender o que é a educação, nesta obra, devemos nos afastar dos aspectos instrumentais muito presentes na escola, buscando compreender esse termo como sinônimo de formação do espírito, em sentido contrário à barbárie. Assim, a educação deve ser entendida como processo formativo dirigido contra as tendências de severidade e frieza emocional, pois são estas que geram a vulnerabilidade ao fascismo. Uma educação voltada para o imperativo ético de que Auschwitz não se repita deve mobilizar os educadores contra todas as tendências de ressentimento cultural e emocional, coisificação do espírito e de enquadramento cego dos indivíduos em coletividades agressivas. Os leitores que estiverem sintonizados com uma compreensão ampla da educação, voltada para a desbarbarização e pacificação da sociedade, e sobretudo dirigida ao combate a todo tipo de preconceito, saberão encontrar neste livro uma obra de leitura intelectualmente estimulante, esclarecedora e prazerosa.

Sinéio Ferraz Bueno

Introito...

O texto a seguir é fruto de incômodos que têm se apresentado ao longo da nossa formação. Evidentemente, não abarca tudo, mas caminha na compreensão de que, mesmo no recorte que fazemos, estão presentes elementos de tantas questões que se manifestaram e se manifestam ao longo da nossa existência e, neste entendimento também, na compreensão da docência, nossa escolha profissional.

Entendendo o ato de escrever como processo de sistematização do pensamento, este tem sido o exercício que nos desafia a registrar a elaboração das reflexões sobre a Política, a Ética, a Estética e a Epistemologia que permeiam nossos encontros no campo da Educação e do entendimento desta como processo de formação e, conseqüentemente, humanização.

A escolha pela discussão do tema proposto, *Autoritarismo, Fascismo e Educação: ainda a premência de que Auschwitz não se repita*, se dá exatamente nessa via de compreensão e incômodo. No contraponto da nossa humanização, encontramos o risco, a tênue linha que separa a *educação* da *barbárie*. Da potencialidade da formação humana como processo emancipatório e libertador, para a sedução do domínio do pragmatismo e da técnica, são inúmeras as possibilidades que se apresentam num mundo cada vez mais administrado e unidimensionalizado. Terreno fértil para o *fascismo*.

Neste contexto, não é o pessimismo que nos envolve. Tão pouco o ufanismo. Não temos respostas. Na realidade, cada vez mais

perguntas. Mas isso não implica um *niilismo* desolador ou determinismo consolador. Provoca desafio, instiga a busca pelo entendimento, a curiosidade epistêmica a partir do espanto, como no *thaumázein* grego, na descoberta da nossa complexidade humana, na percepção das entrelinhas que se apresentam por detrás do que está manifesto e que exigem uma mais acurada percepção, constantemente.

Esperamos não sermos compreendidos como defensores de um otimismo ingênuo, mas certamente acolheremos a observação de que cremos no improvável, na potencialidade, no inaudito. Não cremos na inexorabilidade da história. Contudo, é inconteste que, depois de *Auschwitz*, o *continuum* que se estabelece coloca em suspenso a história em seu *devoir* e desnuda, como constatam os frankfurtianos, a intrínseca relação dialética entre *civilização* e *barbárie* ao longo da nossa existência humana.

Por isso, não são dias fáceis. Tempos estranhos. Há muito, de contínua “exceção”, que favorece sempre os mesmos que, no *status quo* estabelecido, expressam a história da dominação sobre a natureza e sobre os homens e, conseqüentemente, da barbárie que se entrelaça com a ideia de progresso e de civilização.

Crises. Momentos que nos aproximam, portanto, ainda mais da necessidade de exercitarmos aquilo que representa o principal elemento da nossa condição humana: a capacidade de pensar. Neste sentido, pensar filosoficamente.

Deste modo, buscamos organizar nossa discussão e, neste breve *introito*, apresentamos os tópicos seguintes como estruturação do seu desenvolvimento.

Inicialmente, o **Capítulo I**, que representa nossos *Primeiros ensaios*. Como **preâmbulo**, apresentamos esta parte exatamente como a produzimos: como ensaios iniciais que introduzem a discussão. Almejamos que ajude a encaminhar o leitor no entendimento de alguns percursos que trilharemos e dos incômodos que, como relatamos anteriormente, mobilizaram-nos na empreitada proposta, apontando para os recortes que escolhemos. Nosso diagnóstico do contexto em que nos encontramos e da discussão que apontamos, os objetivos que almejamos, metodologia e hipóteses são apresentados nesta parte inicial, assim como nossa perspectiva com a tese que propomos.

Na sequência, no **Capítulo II – *La personalidad autoritaria: contexto e breve histórico de um estudo referencial***, pensando na discussão proposta, debruçamo-nos sobre o estudo da personalidade autoritária desenvolvido por Adorno e os psicólogos sociais da Universidade de Berkeley, Else Frenkel-Brunswik, Daniel J. Levinson e R. Nevitt Sanford. A obra em questão é *La personalidad autoritaria* (1965). Este é o foco desta parte. Retomando o contexto desse trabalho, sua produção e vinculação com as outras pesquisas em que estava envolvido o Instituto de Pesquisa Social (*Institut für Sozialforschung*), já sob a direção de Max Horkheimer, buscamos nos apropriar dos elementos necessários para compreender o estudo desenvolvido e, neste sentido, destacar sua importância como referência para as discussões sobre o autoritarismo e o fascismo.

Com o **Capítulo III – Sobre a pesquisa dos frankfurtianos: a inadequação prévia com o aparato conceitual do marxismo e o papel da psicanálise na elaboração da Escala F**, caminhamos na percepção de que a Escola de Frankfurt avança na perspectiva da

superação dos limites da ortodoxia marxista e da ideologização do Partido na União Soviética. Sob a condução de Horkheimer, os frankfurtianos transitam pelos pressupostos do marxismo, revisitando as teses dos hegelianos de esquerda e do jovem Marx, embora não fiquem restritos às suas categorias ou ao contexto da época.

No encontro com a psicanálise, o enriquecimento da teoria crítica se dará na conjugação das análises construídas a partir da tradição marxista, em sua pretensão de objetividade, mas aprofundando as questões da subjetividade, terreno escorregadio para as restrições que se impõem aos defensores do marxismo ortodoxo.

Entretanto, na contramão da limitação dos freudo-marxistas, por exemplo, não buscam uma síntese entre Marx e Freud, mas exploram a dialética entre eles. Na crítica tanto aos neofreudianos quanto ao marxismo, em sua busca pelo reconhecimento científico, que desemboca num positivismo científico, os pensadores da Escola de Frankfurt enriquecem a teoria em sua perspectiva dinâmica, aberta, investigativa e dialética. Tendo a psicanálise como constitutiva, a partir de então, da própria base da teoria crítica, os estudos da personalidade autoritária encontrarão em suas categorias os elementos para se entender o que não seria possível apenas pela análise das condições objetivas ou das contradições materiais da sociedade do capitalismo tardio.

Neste contexto, a produção da Escala F e o desdobramento dos estudos em *La personalidad autoritaria* (1965) corroboram a importância dessa simbiose com o pensamento dos frankfurtianos que, em si, não é unívoca, mas também permeada por tensões.

Companheiros deste percurso são os textos de Sérgio Paulo Rouanet (2001), Martin Jay (2008) e Rolf Wiggershaus (2006), entre outros.

O **Capítulo IV – Da dialética entre *civilização e barbárie: do esclarecimento da razão e da atmosfera do fascismo***, conduz-nos para algumas questões da *Dialética do esclarecimento* (1985), com destaque para o fragmento *Elementos do antissemitismo*, além do encontro com os *Ensaio de Psicologia Social e Psicanálise* (2015), de Adorno.

As análises sobre propaganda fascista e a manipulação da subjetividade nos levam ao aprofundamento da questão do autoritarismo e do sujeito potencialmente fascista. A partir da percepção das pesquisas de *La personalidad autoritaria* (1965) e do ensaio, olhamos para a necessidade apontada por Adorno (1995) de uma *inflexão para o sujeito*.

Da discussão sobre a dialética entre *esclarecimento e barbárie*, emerge a urgência de se pensar o significado de *Auschwitz* na história e como, do *momento do fascismo*, derrotado na Segunda Guerra, vivenciamos hoje um *tempo fascista* que, da simbiose daquele com o capitalismo, mantém-se como atmosfera para a barbárie com seu *medium punctum*, o *neoliberalismo* e seu projeto de despolitização e destruição da política.

No afastamento cada vez maior da política e da esfera pública, o autoritarismo ganha cada vez mais presença na vida danificada em sua correlação com o capitalismo da era neoliberal, esboços do novo totalitarismo na manutenção do constante *Estado de exceção* (BENJAMIN, 2012).

Com o **Capítulo V – Repercussões da pesquisa na crítica ao fascismo: o *continuum* de *Auschwitz***, continuando as análises

propostas na construção do nosso pensamento, ensaiamos os desdobramentos para nossas considerações. Da consciência do *continuum* de *Auschwitz* e da necessidade de se *pensar a história a contrapelo*, o filtro da indústria cultural conceitua o que não é conceituável e banaliza a barbárie.

Neste sentido, uma *educação contra a barbárie* é uma educação para que *Auschwitz* não se repita. A importância da política e a perspectiva da esfera pública se manifestam como constituintes para uma resistência.

Por fim, em nossas **Considerações sobre o campo educativo, Capítulo VI**, apresentamos como tese a defesa de uma *educação emancipadora*. Diante do quadro que se apresenta, a partir dos estudos e dos discursos partilhados e compartilhados por aqueles que nos precederam, almejamos colaborar para enriquecer a discussão sobre a *Educação* a partir de uma perspectiva política e politizadora.

Se o autoritarismo, cada vez mais “à vontade” na sombria atmosfera do fascismo que permeia nossa sociedade, almeja o domínio, o controle e o fim da política pelo constante flerte com modelos totalitários, uma *educação emancipadora* não poderá abrir mão exatamente de sua prerrogativa, que implica a formação para a vida comum. Ou seja, da formação humana que se dá na constituição da autonomia do sujeito que se reconhece e, neste contexto, capaz de pensar, julgar e agir *com*, e *entre* os semelhantes no mundo público, esfera possível da liberdade e *locus* específico para manifestação da nossa condição humana: a vida política.

À premência de que *Auschwitz* não se repita, portanto, desponta a educação política como formação para desnudar a dialética entre civilização e barbárie e o *estado de exceção* que dela

resulta, permeando nossa existência. Se *o mal é banal*, apontava Hannah Arendt (2004b), o pensamento pode contribuir para evitá-lo. Mas esse é um exercício que, inevitavelmente, exige uma perspectiva educacional que prepare os novos para o mundo público, para a vida política que se dá *inter homines esse*¹, que exige que sejamos emancipados, livres, enquanto capazes da ação.

O que está em jogo na política, já dizia Hannah Arendt (2011), não é a minha vida ou a de outrem simplesmente. É o mundo. E é neste mundo, em que coabitamos, que exige o *amor mundi*² arendtiano, que o homem pode reescrever sua história e produzir, efetivamente, um verdadeiro *estado de exceção* frente à destrutividade que vivenciamos, como propunha Walter Benjamin (2012). A questão fundamental para o pensamento, portanto é, diante do *continuum* de Auschwitz, como romper com a barbárie?

Após esta última parte, consideramos por bem incluir mais alguns textos, apresentando-os como um **Apêndice**. Composto por alguns **fragmentos e outros ensaios**, este material contempla alguns esboços prévios e, também, pós estudos. Nosso propósito, neste sentido, é o de apresentar, como nos primeiros ensaios e no destaque antes do sumário, que o pensamento não se constrói num monobloco, de um salto ou por percepções que não estejam vinculadas também ao nosso cotidiano.

¹ No sentido de “estar entre os meus semelhantes” (ARENDR, 2004b).

² Para Hannah Arendt, “o totalitarismo [...] eliminou a liberdade de ação e pensamento, fez das pessoas meros executores, ou vítimas, das supostas leis da natureza ou da história, e mostrou ser possível transformar seres humanos em seres supérfluos. É principalmente em oposição às barbáries deflagradas nesse não mundo e frente às tendências totalitárias das sociedades modernas que Arendt evoca o *amor mundi* – entendendo o possível mundo comum como um lugar eminentemente humano e humanizante” (ALMEIDA, 2011, p. 14).

As ideias vão se construindo e o pensamento precisa sistematizá-las. Não é pretensão, contudo, fugir à expectativa e à normativa acadêmica de publicação, mas apenas e tão somente, deixar como registro o que nos tem permitido, de alguma forma, a organização de nosso pensamento e produção neste caminho, visando sempre ao amadurecimento. Como já explicitado, são ensaios.

Neste sentido, pensamos na experimentação intelectual, na perspectiva adorniana, expressa pelo filósofo no diálogo com Hellmut Becker, registrado no ensaio *Educação – para quê?*: “Eu diria que pensar é o mesmo que fazer experiências intelectuais. Nesta medida e nos termos que procuramos expor, a educação para a experiência é idêntica à educação para a emancipação” (ADORNO, 1995, p. 151).

Neste entendimento ainda, incluímos em **Anexo**, uma releitura de uma clássica pintura de 1926 de George Grosz, intitulada *Os pilares da sociedade*. Por coincidência, recentemente, em nossos estudos, encontramos sua presença nos primórdios do surgimento do Instituto de Pesquisa Social, na relação com Félix Weil³.

Naquele momento, em 2017, quando fomos convidados e nos propusemos a essa “experimentação artística”, permanecia no ar ainda a atmosfera das manifestações de 2013, fenômeno que merece estudos e uma compreensão mais aprofundada.

³ Félix Weil é o fundador do Instituto de Pesquisa Social.

Com a ascensão das Redes Sociais e a virtualização de uma *realpolitik*, muito nos moldes das estratégias da *Indústria Cultural*⁴ e mais propensa a um processo de despolitização do que o seu inverso, a esfera pública ganhava “novos/velhos” contornos, sustentada mais por uma perspectiva de *apolitia* do que de uma concepção de cidadania comprometida ou de uma militância esclarecida.

Apesar do curto tempo do ocorrido, é possível inferir que, além da *apolitia* presente, estabelecia-se, já naquele momento, condições para o que seria explorado pelo recrudescimento do extremismo à direita: o ódio à política.

Neste sentido, fortalecida pelo anacronismo e pela adequação ao padrão, muitas vezes, de uma esquerda que *jogara* o

⁴ O conceito de *Indústria Cultural* é trabalhado por Adorno e Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento* e “diz respeito a uma teoria social do conhecimento. De acordo com seus pressupostos, tudo se transforma em artigo de consumo. No mercado, todas as teorias se equivalem, seja a de Marx, Hitler ou Lênin. [...] Dissolvendo a tradicional oposição entre ‘alta cultura’ e ‘cultura popular’, a indústria cultural criou uma ‘barbárie estilizada’” (MATOS, 1993, p. 69). Como toda indústria produz algo para vender, a indústria cultural produz “cultura”. Evidentemente, é um tipo de “cultura” que implica o desenvolvimento da “semicultura”, que não esclarece, mas aliena e mantém-se pela massificação. Deste modo, impede a experiência estética realmente formadora e emancipadora. De acordo com Duarte (2002, p. 38-39, grifo do autor), “[...] a indústria cultural atende *imediatamente* a necessidade do seu público, mas de um modo que seus legítimos anseios são apropriados por ela no sentido de cumprir seus objetivos de lucratividade e controle social. Sob esses aspectos, destaca-se na indústria cultural uma hierarquização dos diversos produtos quanto à qualidade, no sentido de servir a uma quantificação completa dos seus procedimentos. Distinções que se fazem, por exemplo, entre filmes A ou B, entre as histórias publicadas em revistas de diferentes preços, não têm a ver propriamente com seu conteúdo, mas com a classificação, organização e computação estatística dos consumidores. [...]. De acordo com Adorno e Horkheimer, já que a indústria cultural decompõe o que podemos perceber em suas partes elementares e as rearranja de um modo que lhe seja interessante, ela adquire o enorme poder de influir no modo como nós percebemos a realidade sensível – em última instância, na maneira pela qual percebemos o mundo”.

jogo do capital, a extrema-direita começava a “dar as caras” no cenário político mundial.

No Brasil, destacava-se, capitaneando projetos e ataques prévios às estruturas da democracia, com discursos que legitimavam a ruptura do jogo democrático – caso da defesa da intervenção militar –, ou da defesa de projetos anticonstitucionais, como o *Escola Sem Partido*.

Além disso, ocorria o investimento maciço de grupos ligados ao extremismo ressurgente nas Redes Sociais na divulgação de pautas conservadoras e reacionárias ligadas a movimentos que se catapultariam à cena política em 2018, como o MBL (*Movimento Brasil Livre*), por exemplo.

Percebia-se ainda, avaliamos com mais clareza neste momento, a gestação do “ovo da serpente”⁵ na força que ganhava o “lavajatismo”, com seus métodos “inovadores” na produção de novas narrativas no campo do Direito e que afetariam, inevitavelmente, a percepção da política pelo senso comum.

Do “pato” que conduzia as manifestações do nacionalismo exacerbado e do ódio que se manifestava contra a política⁶, a partir do prédio da FIESP – Federação das Indústrias do Estado de São Paulo, na Av. Paulista, centro econômico do Brasil –, para o “pato” que pagamos na atual conjuntura – explicitada pelas apostas de uma elite econômica que avalizou o projeto autocrático do capitão

⁵ Para tratar do processo de desenvolvimento do nazismo na sociedade alemã, Ingmar Bergman utiliza a expressão “o ovo da serpente” de forma metafórica no seu clássico filme. Como naquele momento, o envenenamento da sociedade não se dá de um salto, mas paulatinamente.

⁶ Neste momento, canalizado principalmente contra um espectro político, o viés de esquerda e um partido político, mais especificamente, o Partido dos Trabalhadores.

reformado e fez vistas grossas até este momento, ao morticínio potencializado pela *necropolítica*⁷ bolsonarista na maior crise sanitária do mundo atual –, foi questão de tempo.

Deste modo, o exercício que fizemos da releitura do quadro de Grosz, naquela época, inspirava-se na tentativa de elaborar, a partir do contexto que vigia, e ainda vige, quais seriam os potenciais “pilares da sociedade” hoje, no Brasil. Consideramos que, de certo modo, uma similitude se encontrava com um momento não tão distante na história, como ocorrera na Alemanha de Grosz. É o resultado dessa avaliação que apresentamos em anexo.

O desdobramento da história, já esclarecemos, culminou na eleição de Jair Bolsonaro e de um universo nada desconsiderável de representantes da “nova política” que, de nova, só apresentava a apropriação da estratégia de venda de um “produto” que “sempre esteve aí”.

Esta estratégia é construída a partir do conceito de “novidade”, de “consumo” e não no sentido de novo, de inaudito, mas de repaginação do que já existia. Novamente, a importância dos mecanismos da propaganda, já explorada e utilizada massivamente no período do fascismo, na manipulação da subjetividade e na construção do ódio. Não é, entretanto, apenas mais do mesmo.

⁷ *Necropolítica*: o conceito é cunhado por Achille Mbembe (2018), filósofo camaronês em suas análises sobre os conceitos de *biopolítica* e *biopoder*, nas relações com as noções de soberania e estado de exceção. De acordo com o autor, na abertura do seu ensaio, a ideia da necropolítica “[...] pressupõe que a expressão máxima da soberania reside, em grande medida, no poder e na capacidade de ditar quem pode viver e quem deve morrer. Por isso, matar ou deixar viver constituem os limites da soberania, seus atributos fundamentais. Ser soberano é exercer controle sobre a mortalidade e definir a vida como a implantação e manifestação do poder” (MBEMBE, 2018, p. 5).

É a manifestação de um refinamento – por mais que se evidencie de forma grotesca no cotidiano – da antipolítica, de uma forma de se implantar a autocracia que não se solidifica necessariamente pelos clássicos golpes de Estado ou pela explicitação de uma Ditadura efetivada. Pelo menos, não num primeiro momento.

É um *necroprojeto*⁸, que apresenta a defesa de uma pauta de costumes retrógrada e violenta, a milicialização dos chamados “cidadãos de bem”, o esgarçamento da democracia e de suas instituições, tendo como foco a destruição, não a construção do país, nem o fortalecimento da Constituição ou de políticas públicas em áreas como a Saúde, a Educação, a Assistência Social, o Meio-Ambiente e os Direitos Humanos, para ficarmos apenas em algumas.

Com a militarização da política, a ideologização de praticamente todos os setores do governo pelo aparelhamento escancarado de seus *staffs*, além de uma pauta econômica ainda com os odores da Ditadura Chilena, este projeto de destruição apresenta-se como um grande laboratório para a testagem do “Estado suicidário”⁹ que, segundo Vladimir Safatle (2020), já vivenciamos.

⁸ Neste contexto, relacionamos a expressão *necroprojetos* ao conceito anteriormente citado, o de *necropolítica*.

⁹ Para Vladimir Safatle (2020, p. 2), “engana-se quem acredita que isto é apenas a já tradicional figura do necroestado nacional. Caminhamos para além da temática necropolítica do Estado como gestor da morte e do desaparecimento. Um Estado como o nosso não é apenas o gestor da morte. Ele é ator contínuo de sua própria catástrofe, ele é o cultivador de sua própria explosão. Para ser mais preciso, ele é a mistura da administração da morte de setores de sua própria população e do flerte contínuo e arriscado com sua própria destruição. O fim da Nova República terminará em um macabro ritual de emergência de uma nova forma de violência estatal e de rituais periódicos de destruição de corpos”.

Nesse sentido, observamos a normalização da violência em todos os sentidos na propagação da “mentira manifesta” pelas *Fake News* de cada dia, pelo discurso ideológico direcionado a um eleitorado que se serve da democracia, mas é antidemocrático, na liberação das armas e na construção de mecanismos e sistemas estatais de censura prévia aos críticos do chefe do Executivo.

É uma violência que se manifesta principalmente na tragédia anunciada pela negação da ciência e pela omissão na luta contra a pandemia da COVID-19 que sempre estiveram presentes no discurso oficial do atual governo e podem ser identificadas como estratégia, não inépcia ou incompetência.

Seria simplório, porém, atribuir a Jair Bolsonaro ou ao projeto que ele representa o desfecho específico de uma articulação conspiratória especificamente. O que se apresenta, como no tempo de Grosz, Adorno, Horkheimer e Hannah Arendt, é manifestação dos sintomas de algo que já nos acompanha na dialética entre *civilização* e *anticivilização* e que, conforme a orientação de Benjamin (2012), exige que *olhemos a história a contrapelo*.

No *continuum* de *Auschwitz*, vai-se normalizando a “barbárie de cada dia” e referenda-se, no ocultamento da sua existência, aquilo que Hannah Arendt cunhou como *a banalidade do mal*. O bolsonarismo, na sua banalidade é, neste sentido, sintoma e não a doença.

Capítulo I

Primeiros ensaios: preâmbulo

É compreensível que o surgimento dos sistemas totalitários não possa ser explicado psicologicamente. Por detrás dos movimentos de inimigos da massa existem poderosos interesses políticos e econômicos; os adeptos desses movimentos, que se denominaram, não por mera casualidade, Gefolgschaft (sequazes), não são, em absoluto, os seus verdadeiros representantes, se bem que na moderna sociedade de massa os beneficiários do movimento não possam prescindir da massa. Mas os estudos realizados oferecem-nos alguns conhecimentos sobre as características psíquicas inconscientes, em virtude das quais poderá obter o seu apoio uma política que contradiz os interesses racionalmente entendidos pela massa. Essas características psíquicas, por seu turno, são o produto de fenômenos contemporâneos tais como a desintegração da propriedade média, a crescente impossibilidade de uma existência econômica auto-suficiente, certas transformações na estrutura da família e certos erros na direção da economia. As grandes leis do movimento social não regem por cima das cabeças dos indivíduos e de suas ações (HORKHEIMER; ADORNO, 1978, p. 173).

Vivemos hoje tempos estranhos. Parafraseando a expressão arendtiana, *tempos sombrios*¹⁰. Apesar de ainda imersos na conjuntura sem um possível distanciamento que só *a posteriori* se alcançará, somos açodados constantemente pelas lembranças de

¹⁰ *Tempos sombrios*, a expressão que compõe o título de um dos livros de Hannah Arendt (*Homens em tempos sombrios*, 1987) parece representar bem o momento histórico em que vivemos. Ou seja, a expressão apresenta-se atemporal, pelo menos por enquanto. Na realidade, mais especificamente, como um *continuum*.

tempos que, acreditávamos, já estavam superados. Pelo menos, em grande medida. Por isso, pensar este momento implica, inevitavelmente, rememorar tempos passados que, talvez, não sejam tão “passados” assim e que se apresentam, no horizonte, como um *déjà vu*.

Nestes *tempos sombrios*, em que somos assolados por uma pandemia¹¹ de proporções inimagináveis para o senso comum, numa sociedade administrada e danificada, preparada para o *Show de Truman* e os consumíveis *Blockbusters*¹² hollywoodianos, apresenta-se extremamente significativa a análise de Guy Debord (1997, p. 17), ao defini-la como a *Sociedade do Espetáculo*:

A sociedade que se baseia na indústria moderna não é fortuita ou superficialmente espetacular, ela é fundamentalmente *espetaculoísta*. No espetáculo, imagem da economia reinante, o fim não é nada, o desenrolar é tudo. O espetáculo não deseja chegar a nada que não seja ele mesmo.

Nessa *sociedade espetaculoísta*, vivemos dias de polarização, de exacerbação do ódio e da violência nas redes sociais e, inevitavelmente, no mundo real. Provavelmente, dos que manifestam tanto ódio, boa parte nem saiba o que odeia. Não há

¹¹ Até o presente momento, do fechamento deste texto, só no Brasil já contabilizamos mais de 645.000 mortos pela COVID-19, dados oficiais, sem levar em conta as subnotificações. No mundo todo, a cifra não é menos impactante e desnuda a contradição, escancara a desigualdade social e as reais prioridades de uma civilização que se constituiu, intrinsecamente, numa relação dialética com a barbárie, como já nos apontavam os filósofos da Escola de Frankfurt.

¹² Tentamos atualizar aqui, num simples paralelo, a expressão de Adorno e Horkheimer (ADORNO; HORKHEIMER, 1985) na *Dialética do Esclarecimento* de que a sociedade se preparou ao longo dos séculos para *Vitor Mature* e *Mickey Rooney*.

objetivo, enquanto finalidade ou *telos* desejado. O que importa, apenas e tão somente, é “o desenrolar” do espetáculo, independentemente de onde se chegará. Num processo de *semiformação*¹³, na produção de uma *semicultura* e, conseqüentemente, a *heteronomização* da existência e não o alcance da *autonomia*, nossa percepção se constitui sob um filtro – o da *indústria cultural* – que nos dilui, cada vez mais, nos propósitos do espetáculo. Realidade, sensibilidade, percepção, pensamento, compreensão e continuidade, tudo é homogeneizado pelo amálgama que representa aqui a ideia do espetáculo e, inevitavelmente, produz um mundo unidimensionalizado, administrado e danificado.

Neste sentido, destacamos o fragmento da *Dialética do esclarecimento* em que, em uma análise de como o filme sonoro representa este processo, colaborando nesta produção, esclarecemos Adorno e Horkheimer (1985, p. 104, grifos nossos):

O mundo inteiro é forçado a passar pelo filtro da indústria cultural. A velha experiência do espectador de cinema, que percebe a rua como um prolongamento do filme que acabou de ver, porque este pretende ele próprio reproduzir rigorosamente o mundo da percepção quotidiana, tornou-se a norma da produção. Quanto maior a perfeição com que suas técnicas duplicam os objetos empíricos, mais fácil se torna hoje obter a ilusão de que o mundo exterior é o prolongamento sem ruptura do mundo que se descobre no filme. Desde a súbita introdução

¹³ A semiformação envolve a massificação, a formação de uma cultura de consumo, de fórmulas prontas e acabadas refletidas em produtos criados pela *indústria cultural* para uma repressão do diferente em prol do que é padrão. Perde-se a identidade, constrói-se um “público-alvo”. Deste modo, expandindo-se para todos os setores da vida humana, a semiformação produz uma semicultura, implicada e comprometida com a produção de mercadorias e não da cultura realmente.

do filme sonoro, a reprodução mecânica pôs-se ao inteiro serviço desse projeto. A vida não deve mais, tendencialmente, deixar-se distinguir do filme sonoro. Ultrapassando de longe o teatro de ilusões, *o filme não deixa mais à fantasia e ao pensamento dos espectadores nenhuma dimensão na qual estes possam, sem perder o fio, passear e divagar no quadro da obra filmica* permanecendo, no entanto, livres do controle de seus dados exatos, e é assim precisamente que *o filme adentra o espectador entregue a ele para se identificar imediatamente com a realidade*. Atualmente, a atrofia da imaginação e da espontaneidade do consumidor cultural não precisa ser reduzida a mecanismos psicológicos. Os próprios produtos – e entre eles em primeiro lugar o mais característico, o filme sonoro – paralisam essas capacidades em virtude de sua própria constituição objetiva. São feitos de tal forma que sua apreensão adequada exige, é verdade, presteza, dom de observação, conhecimentos específicos, *mas também de tal sorte que proibem a atividade intelectual do espectador, se ele não quiser perder os fatos que desfilam velozmente diante de seus olhos*.

Num processo de manipulação da subjetividade, como o faz a propaganda em sua gênese na pretensão da venda do produto, vivemos em uma sociedade em que a cultura é vendida em escala industrial, como projeto efetivo de determinação da realidade e não, evidentemente, como possibilidade de construção humana e política dela. Como explica Duarte (2002, p. 39),

[...] já que a indústria cultural decompõe o que podemos perceber em suas partes elementares e as rearranja de um modo que lhe seja interessante, ela adquire um enorme poder de influir no modo como nós percebemos a realidade sensível –

em última instância, na maneira pela qual percebemos o mundo.

Neste contexto, segundo o autor, entendem Adorno e Horkheimer (1985) que

Especialmente o filme sonoro e a televisão [...] podem criar a ilusão de um mundo que não é o que nossa consciência espontaneamente pode perceber, mas o que interessa ao sistema econômico e político no qual se insere a indústria cultural. Esse sistema, aliás, possui características muito peculiares, pois é o tipo de capitalismo conhecido como “tardio” ou “monopolista”, no qual – economicamente – as oportunidades para o pequeno empreendedor já se tornaram há muito coisas do passado, mas o discurso oficial é o liberalismo (DUARTE, 2002, p. 39-40).

Analisando a partir de uma determinada época, o fenômeno do cinema e da televisão em sua perspectiva de conjugação de som e imagem – para eles uma síntese do rádio com o cinema –, Adorno e Horkheimer (1985) mantêm-se atuais em suas observações, apesar de termos alcançado neste momento pelos *mass media*, condições de manipulação da subjetividade talvez inimagináveis para a época. Incluímos aqui o advento da internet e as impensadas Redes Sociais, para o contexto daquele período.

Portanto, vivemos um momento que não é evidentemente mais o daquele tempo da análise dos frankfurtianos, mas em que se mantém a pertinência dos seus estudos pelo avanço e o aprimoramento daqueles processos de dominação. Da percepção do período do capitalismo tardio para o presente da sociedade neoliberal, o horizonte não mudou. Na realidade, se agravou em sua

potencialidade de maior capacidade destrutiva e manipulatória. Dos meandros de um capitalismo autoritário, que se servia da democracia, para um tempo fascista, que produz a sua destruição pelo ódio à política, a sociedade espetaculoísta de Debord (1997) vai se tornando a consumação do projeto do anti-esclarecimento, frutificado na *ratio* instrumental que nos permitiu vivenciar o fascismo e seus modelos congêneres de totalitarismo.

Neste instante, distanciados daquele momento, com um tempo maior de aprofundamento dos problemas formativos, pensando no campo da educação, nas crises políticas e no domínio de forças e mecanismos de afastamento da política ou de sua destituição da centralidade dos assuntos humanos, aprofundamos a barbárie sob novas perspectivas. Por isso, olhar o presente, sem perder de vista o passado, não é saudosismo, tampouco ingenuidade. É prioridade.

Com esta percepção, pensando no momento contemporâneo, podemos observar que a realidade se apresenta a partir de diversos fragmentos. Como um grande quebra-cabeças, parece poder ser construída peça por peça. Às vezes, demonstra-se totalmente desconexa, como no início do jogo, em que as peças estão todas misturadas. Neste contexto, não basta olhar os pedaços, mas faz-se necessário pensar no que pode compor a imagem, buscar conexões e refletir sobre os principais elementos que podem nos ajudar a montar o quadro. A partir desta analogia, pensar o momento presente é fundamental.

Diante da conjuntura neoconservadora em que nos encontramos, reconhecendo que não é especificidade do Brasil tal caldo, temos a impressão de que vivemos não apenas tempos

sombrios, mas insanos, embora a insanidade não seja o fator preponderante. Chegamos aonde nosso projeto de civilização nos trouxe.

A explosão de uma extrema-direita raivosa, que desenvolve, a partir de novas ferramentas e tecnologias, formas de propagar uma normalização da destruição da política e da democracia, demonstra que a banalização da barbárie caminha a passos largos.

Sustentando-se numa polarização maniqueísta¹⁴ travestida de oposição política, o que prevalece é a idealização de uma luta do “bem” contra o “mal” em que, a máxima atribuída à Maquiavel (1979) de que *os fins justificam os meios* é potencializada e descontextualizada de seu pensamento, implicando não a preservação da política, de seus fundamentos, mas de sua desqualificação e desmonte. É a antipolítica. É o ódio à política. É a exploração do ódio como “política”¹⁵.

¹⁴ Utilizamos o termo aqui apresentado como expressão de posicionamentos presentes na nossa conjuntura polarizada em que, para muitas pessoas, existe puramente uma luta do *bem* contra o *mal*. Desse modo, acredita-se que, destruído aquele ou aqueles que representam o mal, “salvaríamos” a sociedade. Isso se refere tanto às pessoas, quanto a partidos políticos ou outras representações na nossa atual realidade e identificadas como “sendo o mal”. Esta mentalidade, o *maniqueísmo*, é classicamente reconhecida desde os tempos do filósofo e teólogo Agostinho de Hipona, que combateu essa doutrina, considerada herética pelo pensador cristão e assim permanece para a teologia cristã ao longo dos séculos. Neste sentido, o maniqueísmo é a “Doutrina do sacerdote persa Mani (lat. *Manichaeus*), que viveu no séc. III e proclamou-se o Paracleto, aquele que devia conduzir a doutrina cristã à perfeição. O M. é uma mistura imaginosa de elementos gnósticos, cristãos e orientais, sobre as bases do dualismo da religião de Zoroastro. Admite dois princípios: um do bem, ou princípio da luz, e outro do mal, ou princípio das trevas (ABBAGNANO, 2000, p. 641).

¹⁵ Destacamos, tratando do assunto, a coletânea de artigos organizada por Esther Solano Gallego (2018), intitulada *O ódio como política: a reinvenção da direita no Brasil*. Vide referências.

Não importa a alternância do poder para os que defendem tal perspectiva. O que está em foco não é a democracia, mas o "extermínio" dos "opositores", mesmo que estes sejam criação de conjecturas alienadas e alienantes, produzidas por teorias conspiratórias e por pseudo-intelectuais terraplanistas de um projeto de destruição.

Não é a busca do entendimento que se deseja, mas o prevalecimento das "verdades" das *fake news* ou de narrativas negacionistas. Notícias falsas veiculadas a partir do desdobramento e de processos possibilitados por uma "industrialização cibernética" no uso dos algoritmos que potencializa, entre outras coisas, o que já se produzira no nazismo: a propaganda do partido – ou do polo, ou grupo a que se pertence – e a mitologização das figuras dos líderes. Os desdobramentos já conhecemos.

Hoje, com agravantes de maior dinamicidade e alcance, com o uso das Redes Sociais, para além de um domínio que era característico dos meios clássicos de comunicação social, os boatos propagados "valem" mais do que estudos. Mentiras e opiniões são mais aceitas do que pesquisas ou dados científicos. O que se verifica, enfim, metaforicamente, é uma estratégia similar à da *terra arrasada*, no sentido de solapar toda plausibilidade e coerência do conhecimento acadêmico, por exemplo, e da possibilidade de um mínimo bom senso na análise e interpretação dos fatos. Ou seja, de não deixar "pedra sobre pedra". Neste sentido, as pessoas não querem entender. Elas querem respostas prontas e, no fundo, querem a "sua resposta" ou, em outras palavras, aquela que corresponde ao pensamento do grupo, da bolha da qual participam.

Voltando ao Brasil, em tempos de proposição de uma “Escola Sem Partido”, de perspectivas de militarização da educação e de um “ensino” domiciliar que descaracteriza o processo educativo já previsto constitucionalmente, o extremismo e o negacionismo ganham forças e os ataques são distribuídos a todas as frentes. Passa pela destruição do Meio Ambiente, em nome de uma questionável noção de progresso, ou pelo desmonte financeiro da Educação e das Pesquisas na área acadêmica, recurso que é fundamental para o desenvolvimento da ciência em nossas *Terras Tupiniquins*.

Na deturpação do pensamento de Paulo Freire – educador que é reconhecido mundialmente – e de sua contribuição no campo da Educação brasileira, propaga-se a esdrúxula tese de uma “doutrinação marxista” dos alunos ou da formação de um “exército” de professores esquerdistas, nunca capitalistas. É fato que todos aqueles que já passaram por “essa doutrinação” na escola continuam comprando muito do que não precisam e consumindo desenfreadamente. E, no auge de uma pandemia letal – questão de *saúde pública* –, protestam pela *liberdade individual* de voltar a consumir e de explorar, ou serem explorados, pelo sistema que não pode parar.

Nesse sentido, o que deveria ser *meio* para nossa existência humana, como a economia, passa a ser *fim*. Cria-se, assim, a falsa dicotomia entre *saúde* e *economia* e se produz uma politização que, no fundo, é *politicagem*, pois desconsidera o entendimento da inevitabilidade da política no trato dos assuntos humanos. Prevalcem os ranços autoritários de uma sociedade construída na exploração e no sangue dos explorados, que se estrutura no racismo, perpetua a exclusão e que, frente ao ideário de uma democracia que

luta para se fortalecer, manifesta suas garras e seus alinhamentos com o capital em suas perspectivas mais totalitárias.

Defensores de um *liberalismo* que nunca existiu, do qual conhecem apenas o ocaso de sua ideologia, mesmo os explorados acreditam no discurso que conclama à liberdade, como se a esfera pública fosse o domínio da violência, que é própria do totalitarismo. Na verdade, é exatamente o contrário. É da busca do domínio do privado sobre o público que se estabeleceram estas grandes atrocidades. O autoritarismo não reconhece a autoridade, mas conclama um domínio absoluto sobre tudo e sobre todos, negando a pluralidade, a diversidade e as singularidades dos existentes. Por isso, na proposta da igualdade, o que sugere é a homogeneização e a supressão de toda e qualquer diferença. Não *propõe* a liberdade do indivíduo, mas o *controle* de todas as liberdades.

Negando a eficácia das vacinas que podem salvar vidas e, na contraposição, defendendo medicações que não têm respaldo científico para o tratamento da COVID-19, por exemplo, vemos a sabotagem das orientações dadas pelas autoridades sanitárias locais e mundiais com base na ciência, potencializando a crença em “informações” e “notícias” que tramitam nas bolhas das Redes Sociais, as *fake news*. Subvertendo-se a legislação por Decretos que liberam cada vez mais armas e munições, vamos acompanhando cotidianamente o fortalecimento das milícias e do aparato de militarização paralela ao Estado. Na outra ponta, contemplamos o aumento do índice de mortes de negros, pobres, mulheres,

homossexuais e índios, entre outras minorias. Corpos *desviantes* da governamentalidade¹⁶. *Necroprojetos* de uma *necropolítica*.

Nestes tempos que aparentam insanidade, em que a escola representa para estes extremistas um espaço de “corrupção da inocência das crianças”, alguns termos são cunhados especificamente para desqualificar determinadas práticas e questões de debate, com definições imprecisas que podem englobar focos de ódio e medo, como “ideologia de gênero”¹⁷ e “marxismo cultural”¹⁸ (PENNA,

¹⁶ Conforme Foucault (2008a, 2008b).

¹⁷ Sobre esta questão, é esclarecedor o comentário de Bulgarelli (2018, p. 102): “[...] a expressão ‘ideologia de gênero’ merece ser entendida a partir do deslocamento do próprio significado de gênero. Trata-se de um mecanismo simples, embora bastante engenhoso, que consiste em reduzir esta categoria a uma ideologia, parcializando sua legitimidade e neutralizando seus efeitos. É característica desse tipo de disputa a multiplicação de políticos e candidatos que adotam a ‘ideologia de gênero’ como um mal a ser combatido. Desde então, professores passaram a enfrentar reações hostis quando abordam gênero e/ou sexualidade em sala de aula, temas considerados controversos, quando não proibidos, por pais e diretores. Essa postura persecutória facilita o trabalho de desconstrução e transformação de gênero em uma categoria diabólica, a chamada ‘ideologia de gênero’, tornando-se facilmente desqualificável. Antes de um mau uso ou de uma interpretação equivocada do gênero por parte daqueles que o interpretam como uma ideologia, é preciso estar atento aos efeitos dessas torções. Uma crítica possível ao argumento da ‘ideologia de gênero’ passa por decodificar os processos que produzem uma noção do gênero como perigo a ser combatido. Isso implica uma defesa enfática da natureza social e construída das diferenças entre os corpos. Afinal, é preciso que fique claro que o gênero já opera nas escolas e nas universidades, nos museus e nas peças de teatro, no núcleo doméstico e familiar, quer exista quer não exista um debate sobre o tema em cada uma destas instituições”.

¹⁸ Para entendermos melhor a questão do *Marxismo cultural*, destacamos a análise de Carapaná (2018, p. 38-39): “a ideia de um ‘marxismo cultural’ como conspiração parece nova, mas começou com a reedição de uma teoria da conspiração da década de 1930: a do bolchevismo cultural. Ela carregava a mesma obsessão discursiva com uma suposta erosão dos ‘valores tradicionais’ promovida por uma ‘cabala de intelectuais’. O termo bolchevismo cultural foi usado amplamente pela propaganda do Partido Nazista e por outros governos de extrema-direita europeus para denunciar movimentos modernistas nas artes como parte de uma ‘conspiração bolchevique’ para erodir a arte e a cultura europeias. Quem trouxe a narrativa do marxismo cultural de volta ao *mainstream* político foram dois ideólogos conservadores norte-americanos: Pat Buchanan e William S. Lind. Ambos fizeram parte de um esforço para criar um ‘conservadorismo cultural’ como estratégia eleitoral. Com o

2016). Nesta “cruzada contra a perversão”, meninos devem vestir azul e meninas rosa. A Terra “voltou” a ser plana e há uma “conspiração global” para destruir a “família”, a “moral” e os “bons costumes”. A religião se imiscui com o Estado novamente, numa promíscua relação de fundamentalistas religiosos, mercadores da fé e representantes de igrejas midiáticas, verdadeiros conglomerados econômicos-religiosos.

Atribuindo a Deus aquilo que é da responsabilidade humana, vão capitaneando a inserção na política de candidatos saídos das fileiras de seus “rebanhos” ou alinhados às pregações de seus púlpitos. Neste projeto, vão entranhando na vida da democracia os elementos de uma “guerra santa” que nos remete, cada dia mais, aos auspícios de um mundo medieval. Professores são cerceados por proporem um pensamento crítico para seus alunos, enquanto muitos padres, pastores e líderes religiosos sentem-se à vontade para induzir o voto de seus fiéis em candidatos que representam a excrecência da política. Seria possível, numa análise honesta e mínima de qualquer cristão, constatar que tais políticos manifestam

iminente fim da Guerra Fria era necessário criar uma estratégia eleitoral que estivesse afastada do debate econômico, já que o liberalismo se tornara consenso na direita e na esquerda anglo-saxãs. Lind achava que era mais importante que os conservadores abraçassem uma política mais centrada em valores culturais (educação, família, moralidade). A ideia de um ‘marxismo cultural’ criava um adversário comunista praticamente onipresente: na educação pública, na mídia, nos ativistas dos direitos civis, na indústria do entretenimento etc. O mais perigoso em torno dessa aceitação *mainstream* da teoria da conspiração do marxismo cultural é de que ela traz junto de si outras ideologias do nazifascismo: a aceitação de teorias da degeneração (cultural e, no caso do mundo euroamericano, racial), a obsessão com teorias da conspiração vagas que repetem que ‘eles’ estariam tentando destruir você, ameaçar sua família, sua propriedade e sua vida. Como de costume, esse ‘eles’ sempre precisa ser vago, amplo e maleável: professores doutrinadores, artistas degenerados, banqueiros socialistas ou os globalistas da ONU”.

total contradição com a proposta da mensagem do Cristo em que dizem que acreditam.

Entre os arautos dessa cruzada, juntam-se aqueles cujo um dos objetivos é reescrever a história da ditadura e da escravidão, por exemplo. Defensores de um “revisonismo”, a partir de outra perspectiva que não a dos dados, fatos e fenômenos que as constituíram – amparadas em pesquisas e no conhecimento das ciências –, propõem os revisionistas “narrativas” que apelam, entre outras coisas, para a genérica ideia de “liberdade de expressão” ou de “natureza” que, neste contexto, se fundamentam no negacionismo e na pura desqualificação de todo esclarecimento possível. Este é o panorama. Não em absoluto, mas presente em grande parte.

Neste entendimento, a correlação entre o autoritarismo, o fascismo e o papel da educação explicitados no título proposto de nossa tese, estreita-se na clássica afirmação adorniana de que é fundamental que Auschwitz não se repita (ADORNO, 1995). Dentre as questões que se apresentam no campo da educação contemporânea, parece-nos que aquela apontada por Adorno em *Educação após Auschwitz*¹⁹ é das mais prementes. Para ele, a prioridade de todo processo educativo é de que se evite a barbárie que o nazismo e os regimes totalitários do século XX explicitaram. Não que esta tenha se extinguido, mas, para que *Auschwitz* não se repita (ADORNO, 1995), está dado o imperativo de uma educação contra a barbárie, contra a violência que se estabeleceu a partir de um momento inominável e sua irrupção na História humana.

¹⁹ ADORNO. *Educação e emancipação*, 1995.

Que não se repita a barbárie é seu apelo. Um apelo que evoca a memória que nos leva à imagem explícita do maior e mais cruel campo de concentração alemão, representante das "indústrias da morte" produzidas pelo nazismo na Segunda Guerra Mundial. "Que Auschwitz não se repita", contudo, é mais do que um apelo. É a constatação da possibilidade de sua atualização, diante do seu *continuum*. Sua sombra paira sobre nós e seu significado não se restringe àquilo que se rememora pela existência do local físico simplesmente, mas pela sua demarcação na História, pelo evento que representa enquanto assimilação e normalização da barbárie. Por isso, nos esclarece Detlev Claussen (2012, p. 48),

[...] Adorno postulou a necessidade, depois de 1945, de uma teoria social que reconheça Auschwitz como uma catástrofe social, que pressione a humanidade para um novo imperativo categórico, a saber, 'organizar o pensamento e a ação de modo que Auschwitz não se repita, que não aconteça nada parecido'. Auschwitz não se deixa conhecer sem teoria social. O conhecimento da teoria social não promete nem redenção nem conciliação, mas ele coage, pressiona em direção à autorreflexão.

Reconhecer o horror, para além da banalização expressada pela apropriação da indústria cultural e sua versão da luta contra o nazismo, dos "mocinhos" contra os "bandidos", é perceber a confluência entre técnica e destrutividade, na condição estabelecida da autodestruição da humanidade. Neste sentido, *Auschwitz* é fundante da *Era Atômica* em que, de acordo com Günther Anders (2013, p. 1, grifo do autor),

Em 6 de agosto de 1945, o Dia de Hiroshima, uma Nova Era começou: a era em que, a qualquer momento, temos o poder de transformar qualquer lugar do nosso planeta, e até nosso próprio planeta, em uma Hiroshima. Naquele dia, nos tornamos, ao menos *modo negativo*, onipotentes; mas na medida em que, por outro lado, podemos ser dizimados a qualquer momento, também nos tornamos totalmente impotentes.

Portanto, a partir de Auschwitz, da frieza e da indiferença que nos acompanham, que originariamente também permitiram e produziram a barbárie, revigoramos sua possibilidade a cada instante. Por isso, na dialética entre civilização e barbárie, entre avanços e retrocessos, entendemos que não se pode desconsiderar que a linha é muito tênue e que, uma *educação contra a barbárie*, como nos lembra Adorno (1995), é premente numa sociedade em que o público se dissolve no privado e em que, o indivíduo, tão exaltado pelo liberalismo clássico e exacerbado num individualismo egocêntrico, homogeneizasse na massificação do consumo de tudo, das ideias às tecnologias gerando, inevitavelmente, o afastamento da política e da ética.

Diante disso, ao retomarmos o momento do nazismo, expressão do totalitarismo fascista, apesar da distância que separa aquele instante do nosso atual, é possível analisar que algumas similaridades se encontram e que a ruptura provocada por este horror marcou indelevelmente nossa reflexão. Naquele período do capitalismo tardio, condições sociais vigentes, o processo de formação das subjetividades e a manipulação destas pelo mecanismo da propaganda confluíam para o estabelecimento da barbárie,

conforme demonstraram os estudos dos frankfurtianos. Na atual conjuntura, parece-nos plausível considerar que temos uma atualização destes elementos sob a égide do *neoliberalismo* e do advento das *Redes Sociais*, além da potencialização da capacidade de manipulação dos existentes pelo uso dos algoritmos. Além disso, se a relação com a técnica já era uma preocupação naquele momento, hoje é inevitável a constatação de sua imbricação com a existência de forma nunca pensada antes. Se naquela época *vimos* o surgimento do fascismo, podemos considerar que, neste instante, *vivemos* o *tempo do fascismo*.

Neste sentido, pensar a educação sem a consideração do fascismo, daquilo que são seus desdobramentos, de como se estabelecem suas bases e quais seus elementos de construção, parece-nos implicar correr o risco de depositar nas técnicas e nos métodos educacionais uma expectativa que jamais se dará a contento. Já nos alertava Hannah Arendt (2011), ao tratar da questão da educação em seu ensaio *A crise na educação*, que este não é um problema local, de um país especificamente, tão pouco de fundo metodológico ou didático. Para ela, se assim fosse, “a crise em nosso sistema escolar não se teria tornado um problema político e as autoridades educacionais não teriam sido incapazes de lidar com ela a tempo” (ARENDR, 2011, p. 222). Como nos esclarece na sequência, “há aqui mais que a enigmática questão de saber por que Joãozinho não sabe ler” (ARENDR, 2011, p. 222). Não é, segundo a autora, uma crise da educação, mas uma crise maior, que atinge também a educação. É uma questão política.

Por isso, da observação perspicaz de Adorno e dos trabalhos com Horkheimer e alguns dos frankfurtianos, além das correlações

com o pensamento de Hannah Arendt, destacamos que a questão do fascismo e do autoritarismo, cerne para o desenvolvimento do primeiro, é central para a compreensão do processo educativo e de uma educação contra a barbárie. No desdobramento disto, fundamental para o desenvolvimento de uma educação que seja emancipadora e não reprodutora ou, em contexto mais grave, favorecedora dos elementos necessários para o aflorar do fascismo. Ou seja, na contramão destes elementos, uma educação política, pois a barbárie mira a destruição da política.

Neste contexto, a preocupação se dá com pensar o fascismo para além da perspectiva de sua manifestação em um regime totalitário. Esta, geralmente explicitada, torna mais claro o embate. O incômodo perpassa pelo entendimento daquilo que está na formação dos indivíduos e na constituição do nosso projeto de sociedade, que expressa as condições para o autoritarismo e para a barbárie assimilada. A correlação entre capitalismo – especialmente no constructo do *neoliberalismo* vigente – e fascismo, neste sentido, se demonstrará simbiótica.

São elementos que se constituem e se apresentam na contradição que se dá, mesmo nas chamadas sociedades democráticas, nos campos da esquerda ou da direita, dentro de espaços religiosos ou alternativos, nas redes sociais ou na mera manifestação das opiniões em qualquer âmbito, desde o familiar ao profissional, entre outros. Daqui se chega à efetivação dos totalitarismos.

Preconceito, racismo, antissemitismo²⁰, nacionalismo, xenofobia, etnocentrismo, homofobia, machismo, fundamentalismo religioso ou outros, este conjunto de expressões do autoritarismo são componentes de uma forma de perceber o mundo que, apesar de toda a barbárie que causou, encontra espaço no interior da nossa sociedade: o *fascismo*. Ou seja, a permanência da barbárie coexistindo com a democracia, *per si*, já demonstra que Auschwitz permeia nossa existência. Não como barbárie explícita diretamente, mas implícita na esfera que, por condição, deveria possibilitar o existir *das* mulheres e *dos* homens *entre* os seus semelhantes, a vida política.

Assim, no ocultamento do problema, na simplificação da realidade e do existente, com propostas salvíficas ou redentoras, reaparecem arautos do que há de pior e que já deveria estar superado em nossa sociedade: o líder fascista e seus sequazes. Pessoas consideradas comuns, com formação acadêmica ou não, religiosas ou ateias, “cidadãs do bem” de um cotidiano normalizado no almoço do final de semana ou nas reuniões entre amigos e familiares, por mais paradoxal que possa parecer, são capazes de manifestar tal comportamento ou aderir a uma proposta política que represente tais pretensões. Ou seja, cidadãos beneficiários de uma democracia que, rapidamente, podem apoiar um regime antidemocrático.

Não é de monstros, assassinos ou facínoras que estamos falando inicialmente. Estes também aproveitam este momento e

²⁰ Apenas por questão de esclarecimento, em alguns momentos poderá aparecer ao longo do texto a palavra *antissemitismo* grafada ainda como *anti-semitismo*, que era a forma adotada antes do acordo ortográfico de 1990. Alertamos, contudo, que tal apresentação ocorrerá apenas no caso de citações que tragam a palavra assim registrada no original consultado.

ganham seu lugar de destaque. Mas, no contexto apresentado, referimo-nos a pessoas triviais, comuns, como Eichmann²¹, aparentemente um cidadão exemplar no contexto do nazismo, e que se mostrou subserviente na plena obediência às ordens demandadas pelos líderes do Regime, sem questioná-las. Como ele, muitas pessoas também são obedientes, subservientes, capazes de acatar ordens, por mais absurdas que sejam, aceitando-se como peças de uma *engrenagem* maior, de um *sistema* que nos absorve e determina nossa existência. O lema *um manda e o outro obedece* não é novidade.

Assim, entender esta realidade fragmentada passa pela observação dos elementos do fascismo. Defendido no discurso do político extremista ressurgente e manifesto no fundamentalismo religioso recorrente, mas não só, o fascismo lança uma cruzada contra o “mal”. Fundando-se em premissas generalistas e falaciosas, corrobora o desmonte dos direitos sociais e a supressão dos Direitos Humanos, pois representa, na verdade, uma luta contra a política e as minorias. Paradoxalmente, encontra seus adeptos inclusive entre aqueles que compõem minorias. Um mínimo pensar destes sobre o discurso de ódio que estão reproduzindo, talvez lhes revelasse a contradição com sua própria condição. Contudo, não percebem que o “mal”, postado e reproduzido de forma insana nas redes sociais,

²¹ Já gozando de reconhecimento público por sua obra *Origens do Totalitarismo* (2012), Hannah Arendt é convidada para acompanhar o julgamento do carrasco nazista Adolf Eichmann em Israel e publica, como fruto de suas reflexões, o texto *Eichmann em Jerusalém* (1999). Como nos esclarece Bethânia Assy, na *Introdução à edição brasileira de Responsabilidade e Julgamento*, “[...] a partir de *Eichmann em Jerusalém*, no início dos anos 1960, Arendt, que tanto se opusera ao enobrecimento da interioridade do *self* e de suas supostas atividades ‘invisíveis’, passaria a se ocupar de forma veemente da imbricação entre as atividades de pensar, querer e julgar e as noções de moralidade, ética e responsabilidade (ASSY *apud* ARENDT, 2004b, p. 33).

não está num partido ou exposição de arte. O *mal é banal*²², segundo Hannah Arendt (2004b).

Por isso, não é o psicopata ou o “serial killer” que nos assusta, neste contexto. O que nos preocupa é aquele que não pensa mais e, na composição da engrenagem do sistema estabelecido, é uma peça eficaz para o seu funcionamento. Cumpre ordens, repassa ideologias e reproduz os mecanismos de violência. É capaz de ir à igreja para a prática da sua crença, amar seus filhos e deitar-se com sua esposa. No dia seguinte, porém, como um bom “funcionário”, encaminhará seres humanos para as câmaras de gás, torturará opositores do Regime nos porões das ditaduras e, em nome de “Deus, da Pátria e da Família”, excluirá o semelhante e atacará as minorias, pré-anúncio da barbárie que paira no horizonte.

A questão central que se apresenta até aqui pode ser resumida da seguinte forma: o que leva pessoas ou grupos diversos à escolha de uma minoria, daqueles que são ou representam o diferente, como objetos de sua fúria, transformando-os em seus inimigos e contrapontos para explicar os problemas da sociedade e da existência?

Deste modo, contemplando este tempo que vivemos e a barbárie que se conserva no horizonte, o olhar para o passado recente nos traz à questão apresentada por Adorno em *Educação após Auschwitz*:

²² De acordo com Hannah Arendt (2004b, p. 159-160), “Os maiores malfeitores são aqueles que não se lembram porque nunca pensaram nas questões, e, sem lembrança, nada consegue detê-los. Para os seres humanos, pensar no passado significa mover-se na dimensão da profundidade, criando raízes e assim estabilizando-se, para não serem varridos pelo que possa ocorrer – o *Zeitgeist*, a História ou a simples tentação. O maior mal não é radical, não possui raízes e, por não ter raízes, não tem limitações, pode chegar a extremos impensáveis e dominar o mundo todo”.

Como hoje em dia é extremamente limitada a possibilidade de mudar os 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. Com isto refiro-me sobretudo também à psicologia das pessoas que fazem coisas desse tipo (ADORNO, 1995, p. 121).

Adorno (1995) não acreditava, neste sentido, que seria suficiente apelar para valores eternos, pois, efetivamente, os responsáveis por tais atos reagiriam com menosprezo. Lembremos de que muitos dos nazistas eram cristãos. Por outro lado, tentar esclarecer os perseguidores sobre as qualidades positivas de suas vítimas como, por exemplo, a importância das diversas culturas e a riqueza da diversidade, contrapondo-as à perspectiva do antissemita e do supremacista branco, não parecem de grande valia também. Não é necessariamente um problema de desinformação ou de se explicitar argumentos racionais contrários. É o caso do machista que, mesmo sendo esclarecido sobre as implicações de suas ações, afastado judicialmente da sua vítima, muitas vezes continua explicitando seu extremismo e, por fim, efetivando o feminicídio. Para Adorno (1995, p. 121),

É preciso buscar as raízes nos perseguidores e não nas vítimas, assassinadas sob os pretextos mais mesquinhos. Torna-se necessário o que a esse respeito uma vez denominei de inflexão em direção ao sujeito. É preciso reconhecer os mecanismos que tornam as pessoas capazes de cometer tais atos, é preciso revelar tais mecanismos a eles próprios, procurando impedir que se

tornem novamente capazes de tais atos, na medida em que se desperta uma consciência geral acerca desses mecanismos. Os culpados não são os assassinados, nem mesmo naquele sentido caricato e sofista que ainda hoje seria do agrado de alguns. Culpados são unicamente os que, desprovidos de consciência, voltaram contra aqueles seu ódio e sua fúria agressiva.

Portanto, diante da perspectiva que se apresenta, a discussão nos conduz ao campo educativo, da formação humana na proposição de uma *educação contra a barbárie*, preconizada pelo filósofo frankfurtiano. Nas palavras de Adorno (1995, p. 121), “é necessário contrapor-se a uma tal ausência de consciência, é preciso evitar que as pessoas golpeiem para os lados sem refletir a respeito de si próprias. A educação tem sentido unicamente como educação dirigida a uma auto-reflexão crítica”. Considera ainda Adorno (1995, p. 121) que, “[...] conforme os ensinamentos da psicologia profunda, todo caráter, inclusive daqueles que mais tarde praticam crimes, forma-se na primeira infância”. É necessário que a educação, que tenha por objetivo evitar a reprodução de tais condições, portanto, concentre-se já nesta primeira fase.

Diante disto, permitimo-nos fazer uma aproximação com a questão do caráter autoritário, gênese constitutiva do *fascismo*, desnudado no estudo intitulado *La personalidad autoritaria*, na década de 40, do século passado, desenvolvido por Adorno e os psicólogos sociais de Berkeley (ADORNO *et al.*, 1965).

Como registrado na epígrafe de abertura deste tópico, compreendemos que não se possa explicar o totalitarismo por uma perspectiva psicológica, ou psicologizante. Tampouco se pode desconsiderar a existência dos interesses políticos e econômicos,

poderosos, que permeiam estes movimentos. Não se desconsidera, também, que os seguidores dessas propostas representam a expressão, o desdobramento, não a gênese dessa barbárie.

Por isso, neste sentido, são salutares as variáveis sociais e econômicas que colaboram para o estabelecimento de uma teoria social e o aporte dos estudos sobre a subjetividade, das características psíquicas inconscientes, que nos auxiliem no entendimento da contradição que se apresenta na escolha feitas pelos adeptos dessas perspectivas. Fundamentais para uma teoria crítica da sociedade. Especialmente no tempo em que vivemos. A contradição apontada, destacamos, está explicitada na adesão que se dá pela *massa* de pessoas que apoiam uma perspectiva como essa que, na realidade, vai frontalmente contra seus próprios interesses, se racionalmente sopesados fossem.

Deste modo, na esteira do pensamento e dos estudos dos frankfurtianos, especialmente Adorno e Horkheimer, transitaremos pelo desafio de compreender um pouco mais destes elementos psíquicos inconscientes que podem favorecer o estabelecimento do fascismo e seu coroamento num modelo de político autoritário e de um Estado totalitário. Evidentemente, reforçamos, não desconsiderando as questões sociais que favorecem também tal desdobramento, pensando no recorte da nossa realidade, do nosso tempo.

Destacamos, neste entendimento, que não estará em discussão a adequação do modelo hitlerista, por exemplo, ao atual momento que vivenciamos de propagação e recrudescimento de movimentos ligados à extrema-direita. Esta realidade já é premente. O que nos interessa, efetivamente, é o quanto permanecem presentes

elementos psíquicos e sociais que, ainda hoje, permitem florescer propostas contrárias ao pensamento democrático e ao exercício da racionalidade nos assuntos humanos, mesmo em uma sociedade que, aparentemente, não aceitaria mais a barbárie nazista.

Vivemos uma sociedade com efetivas diferenças daquela que existia naquele momento específico. Contudo, o que há de comum, ou quais são os elementos novos que se apresentam ou que se constituíram que nos permitem perceber que não é o modelo especificamente que se reproduz, mas sua gênese que se mantém? Como nos esclarece Walter Benjamin (2012, p. 245), em sua tese 8,

A tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de exceção” (*“Ausnahmezustand”*) em que vivemos agora é a regra. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a esse ensinamento. Perceberemos assim, que nossa tarefa é originar um verdadeiro estado de exceção; e com isso nossa posição ficará melhor na luta contra o fascismo.

Se, como esclarecem alguns²³, que, diante da atual conjuntura política, não há que se determinar como fascismo o que está posto, parece-nos, contudo, ser importante insistir que a questão não é a de se aplicar o que aconteceu naquele momento histórico ao hoje, mas sim de se perceber que aquele não foi um ocaso que se esgotou, mas a eclosão de um tempo que se manifestou e que, na

²³ GARCIA, Rafael T. Populismo ou fascismo? Especialistas debatem as bases do bolsonarismo. **Entendendo Bolsonaro**. 2020. Disponível em: <https://entendendobolsonaro.blogosfera.uol.com.br/2020/07/25/populismo-ou-fascismo-especialistas-debatem-as-bases-do-bolsonarismo/>. MELO, Marcus André. O Estado brasileiro é fascista?. **Folha UOL**. 2020. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/colunas/marcus-melo/2020/08/o-estado-brasileiro-e-fascista.shtml?origin=uol>.

realidade, sempre nos acompanhou na nossa aventura civilizatória. Como afirma Benjamin (2012), não foi aquele momento um “estado de exceção”. Vivemos na história, constantemente, tal condição representada pela barbárie que está intrínseca ao processo civilizatório, como nos demonstraram Adorno e Horkheimer (1985) na *Dialética do esclarecimento*. Também atestam tal condição os oprimidos e excluídos, para quem a normalidade sempre foi a exceção, conforme nos lembra Walter Benjamin (2012).

Portanto, entendemos que é mais claro não a identificação ou a espera daquele projeto, de um novo líder megalomaniaco como Hitler, mas sim, a percepção de que o fascismo não está restrito ao seu modelo clássico representado pelos Estados totalitários ou pela sanha nazista. Não precisamos de um *Führer* para que a barbárie se estabeleça. Nosso entranhamento social com ela já tem sido suficiente e, aparentemente, vivemos um tempo propício para uma nova eclosão.

Por isso, o que se apresenta, consideramos como hipótese, é que os fundamentos de tal percepção de mundo continuam vivos, constantemente, e a cada momento podem ressurgir seus propósitos destrutivos reorganizados, remodelados ou reconstruídos sob novas formas, imbricando modelos em parte democráticos, comportando novas e velhas leituras e procedimentos capazes de reimplantar a barbárie em sua expressão inominável. Ou seja, se não vermos novamente o nazismo se explicitar, não é desconsiderável que não possamos ver surgir algo pior, mais elaborado ou desenvolvido sob novas prerrogativas, mas com base nos mesmos projetos de destruição e morte. Este é o alerta, pensando no campo da Educação.

Neste sentido, propomos nossos estudos. E o caminho para uma educação emancipadora, apresentamos como hipótese, perpassa a esfera pública, *locus* da política, e a educação pública, na sua condição pré-política e possibilitadora da presença da diversidade, da pluralidade e do reconhecimento das singularidades que, necessariamente, se apresentam na existência dos homens. Apontamos, neste entendimento, que, certamente, a conjuntura atual ainda encontra suas bases nas condições objetivas que proporcionaram o surgimento do fascismo, como demonstraram os estudos dos frankfurtianos. Mas, compreendemos também que, efetivamente, se aprimoraram e avançaram na sua condição de degradação da existência e da contraposição à condição de autonomia e emancipação dos sujeitos, sob a égide do neoliberalismo. Por isso, o olhar para a subjetividade, a “inflexão para o sujeito”, como propunha Adorno (1995), se faz necessária.

Diante disso, algumas questões são suscitadas: quais as possibilidades, neste contexto, de enfrentamento a partir do campo da educação? Em que a educação pode ajudar ou em que se pode contribuir para a educação a partir destes entendimentos? Quais as correlações com a questão política, ética e estética e o papel de uma *educação emancipadora* que, apropriando-nos da expressão adorniana, manifesta-se numa educação contra a barbárie? É possível, ainda, educar numa civilização cujo legado tem sido a barbárie?

Nesta perspectiva também, o desafio e o incômodo que se complementam pela questão proposta por Hannah Arendt no texto

*Pensamento e considerações morais*²⁴: pode o pensamento evitar o mal? Diante do desafio em que nos encontramos poderíamos acrescentar: como vivenciar, exercitar o pensamento numa conjuntura que privilegia cada vez mais o “não pensar”?

Sem a pretensão de respostas acabadas, numa perspectiva dialética e, mais ainda, de uma dialética negativa, desafiamo-nos a fundamentar e aprofundar os estudos sobre estas questões para, diante do contexto atual, pensar a educação. Deste modo, discutir o autoritarismo, o fascismo e a educação se apresenta como necessário, pois, entendemos, é premente que Auschwitz não se repita.

Neste sentido, o objetivo geral do trabalho consiste em refletir sobre a questão do fascismo, no contexto de se pensar a educação como condição potencial de emancipação. Para tanto, partimos da hipótese inicial de que uma *educação emancipadora* implica a formação política, ou seja, uma educação que nos prepare para a vida política, para a compreensão do papel e da importância da esfera pública, para a inserção no mundo e para a existência e a convivência de mulheres e homens, no sentido do *inter homines esse*. O que se apresenta *é um problema político*. Este é o foco da nossa tese, nosso objeto. Portanto, formulando mais diretamente a questão, importa-nos, neste estudo, tratar dos fundamentos da educação *para a* emancipação, em sua perspectiva política, face à dialética entre barbárie e civilização que permeia nossa existência humana.

Neste contexto, entendida a vida política como condição humana e campo da ação, da liberdade humana, consideramos que

²⁴ *Responsabilidade e julgamento* (2004b).

o elemento constituinte da emancipação, proporcionada pela educação, é o *pensamento* que, na concepção arendtiana, não é a restrição à ideia de conhecimento naquela perspectiva da racionalidade que, conforme nos apontam Adorno e Horkheimer (1985) na *Dialética do esclarecimento*, emergiu da dialética entre civilização e barbárie como a consumação da instrumentalidade e da prevalência da técnica, a *ratio* instrumental. Para a filósofa, a condição humana do pensamento implica a “[...] capacidade de distinguir o certo do errado, o belo do feio. E isso, na verdade, pode impedir catástrofes, [...] nos raros momentos em que as cartas estão abertas sobre a mesa” (ARENDDT, 2004b, p. 257).

Promover a análise destas questões e suas implicações no campo educativo, portanto, exige considerar a importância do alerta de Adorno, da necessidade de que toda educação seja uma educação contra a barbárie, efetivamente.

Não há respostas prontas ou definitivas. Há, na realidade, uma complexidade com a qual nos deparamos como desafio quando almejamos o entendimento, na busca pela compreensão e a análise, não em absoluto, dos elementos que contribuem para que a barbárie possa se estabelecer e se apresentar como constante ameaça, mesmo após a clareza histórica do terror proporcionado pela experiência do nazifascismo em seus modelos totalitários.

Reconhecendo, portanto, a importância dos estudos de Adorno, dos fundamentos da Teoria Crítica dos frankfurtianos e das percepções arendtianas que permearão nosso trabalho, propomos aprofundar os elementos de uma *educação emancipadora* que, na perspectiva da vida política, está intrinsecamente relacionada a

outras questões que perpassam nossa existência, como as relativas ao pensamento e sua capacidade de evitar o mal.

Neste ponto, reafirmamos o problema da política na relação com a educação não na perspectiva doutrinal da “formação” político partidária ou dogmática, ou pautada numa concepção de educação “salvífica” capaz de “formar cidadãos críticos”, no sentido formal ou teórico. Pensamos na sua relação com a liberdade, ou arendtianamente pensando, no entendimento de que “a *raison d’être* da política é a liberdade e, seu domínio de experiência é a ação” (ARENDDT, 2011, p. 192). Nesta condição, só pode agir aquele que é livre. E liberdade, nesta concepção, só é possível no espaço público, vivenciado pelos iguais, não porque pensam da mesma forma ou porque desejam as mesmas coisas particulares, mas porque estão liberados para a vida política e podem, nesta perspectiva, manifestar suas singularidades na pluralidade do pensamento e na efetividade da ação (ARENDDT, 2011). Igualdade, portanto, não se compreende como homogeneização, dissolução dos sujeitos ou das singularidades. Compreende-se, muito mais propiciamente, como a realização do exercício político, do espaço da liberação e da autonomia para a ação, por isso público, em que não nos isentamos da relação com o outro, o existente e, nem tampouco, nos “liberamos” da convivência com a pluralidade, em todas as suas possibilidades. Como nos esclarece Duarte (2007), assumindo o amor pelo mundo – *amor mundi* –, o pensamento de Hannah Arendt

[...] priorizou as experiências políticas fundadoras, greco-romanas, numa atitude teórica de retorno à Antiguidade que

jamais implicou desinteresse pelo presente. Inspirando-se nos exemplos de gregos e romanos, os povos que forjaram as principais experiências e conceitos da política ocidental, Arendt promoveu uma severa crítica da filosofia política, a qual, segundo ela, não teria sido capaz de transmitir e preservar o conteúdo das experiências políticas genuínas e originárias contidas na *pólis* e na *res publica* (DUARTE, 2007, p. 14-15).

Neste sentido, conclui Duarte (2007, p. 15),

Ao desenvolver uma fenomenologia inovadora da liberdade e da ação política e do espaço público, ela procurou trazer à luz do presente as determinações democráticas e republicanas essenciais da política. Mas não se tratava de retornar ao passado para transformá-lo em modelo a ser repetido no presente, pois o que Arendt realmente buscava no passado era algo ainda novo. Em suma, ela buscava um conjunto de experiências voltadas para a felicidade pública e para o prazer da ação e do discurso em comum, as quais, pensava ela, ainda encontravam ressonância no presente, a despeito do esgotamento e da crise política em nosso tempo.

Deste modo, nesta perspectiva arendtiana, o que apresentamos como condição inicial é que o entendimento da política é importante para estas questões porque, em todas elas, há a construção de um pensamento que se solidifica pela compreensão ou falta de compreensão dela, ou seja, da politização, apolitia ou despolitização das pessoas. Ao nos afastarmos da política, nos afastamos da ação e da conseqüente transformação da realidade. Abstemo-nos de um espaço que não pode ser de outros, mas que é ocupado por outros e que se transforma em qualquer coisa, menos

no espaço da liberdade. Eis o contraponto do fascismo e o risco a que nos expomos com a homogeneização do pensamento e os projetos que, mesmo nos dias de hoje, cultivam os germes do totalitarismo.

Neste sentido, o encaminhamento para o campo da ética é inevitável, pois, tratada de modo interdisciplinar pela política também, a liberdade é mais do que a perspectiva do livre arbítrio ou da liberdade do indivíduo, proposta pelo liberalismo clássico na modernidade. Desafia-nos o entendimento de um conceito que passa pelo campo da responsabilidade moral, mas que também se manifesta na realização da ação humana para a transformação do mundo e dos homens. O que se constata é que, nos sectarismos e autoritarismos, suprime-se essencialmente a liberdade e manifesta-se a homogeneidade, a supressão ou dogmatização do pensamento e a perspectiva de uma solução técnica e estratégica, não humanizadora. Na contramão disto, parece-nos indissociável a condição humana de sua perspectiva ética e política. Se são suprimidas tais possibilidades existenciais, desembocamos, efetivamente, num processo desumanizador.

Concluindo este preâmbulo, para a realização do trabalho proposto adotamos como procedimento metodológico a pesquisa em fontes bibliográficas, análises documentais e outras que se fizeram necessárias, tanto dos autores referenciados como dos conceitos que foram discutidos. É o caso, especialmente, de Theodor Adorno e Hannah Arendt²⁵.

²⁵ Consideramos por bem realizar uma breve nota de esclarecimento sobre nossa opção de escolha a partir dos estudos com Theodor Adorno e Hannah Arendt, autores que têm sido referências nos nossos estudos e, compreendemos, no respeito devido a cada um, que ambos

Com o filósofo frankfurtiano, vislumbramos o estudo que coordenou nos Estados Unidos, registrado na obra *La personalidad autoritaria* (1965), *Ensaio sobre Psicologia Social e Psicanálise* (2015), além das clássicas discussões de *Educação e Emancipação* (1995), publicação póstuma, e *Dialética do Esclarecimento* (1985), em parceria com Horkheimer. Algumas outras obras nos ajudaram a compreender melhor, não apenas o pensamento do filósofo, mas os fundamentos da discussão que nos propusemos empreender. Destacamos, por exemplo, as discussões de Martin Jay, em *A imaginação Dialética* (2008), Rolf Wiggershaus, com o clássico *A Escola de Frankfurt* (2006) e as contribuições de Sérgio Paulo Rouanet em *Teoria crítica e psicanálise* (2001). Das leituras de Hannah Arendt, valemo-nos de *A condição humana* (2010), *Entre o passado e o futuro* (2011) e *Responsabilidade e julgamento* (2004b), entre outras que se apresentaram como necessárias.

contribuem para o amadurecimento das questões políticas, éticas, estéticas e epistemológicas que têm permeado nossos incômodos. Por isso, a discussão com Adorno e Horkheimer, seus colaboradores e algumas passagens pelo pensamento de Hannah Arendt, entre outros, representam uma opção para o entendimento, não uma absolutização do pensamento. Além disso, evidentemente, registramos nosso respeito à produção incomensurável que ambos legaram para o campo da Filosofia. Assim, buscamos as convergências e respeitamos as possíveis divergências e, neste contexto, buscamos estabelecer o *topói* de onde partimos. Não na pretensão de dar conta de toda a complexidade dos seus pensamentos, o que demandaria muitas outras teses, mas no intuito de perceber o quanto há de elementos presentes nestas questões que nos remetem à compreensão do existente em sua singularidade e na relação com o outro e com os outros, principalmente sob o “céu dos tempos estranhos” em que vivemos. Se, à *dialética negativa*, base do pensamento adorniano pode parecer contraditória a expectativa do *amor mundi*, um dos fundamentos das teses arendtianas e de sua proposição política, de nossa parte, contemplamos os elementos de um mosaico que, evidentemente não almejamos montar sozinhos, mas, se possível, colaborarmos no desvelamento de algum de seus pedaços, como mais uma peça para o entendimento da nossa condição humana que se realiza, efetivamente, passando pela educação.

Neste exercício não nos eximimos, nas análises, do apontamento de nosso entendimento e proposição frente aos desafios encontrados. Mas não é nossa pretensão apresentar fórmulas ou manuais pedagógicos. Ao contrário, entendemos ser necessário e possível provocar a reflexão e a análise dos elementos que foram discutidos e, inevitavelmente, de questões referentes à Educação que permeiam nosso cotidiano e o da nossa sociedade ao longo do tempo.

Embasando-nos na concepção do papel da Filosofia da Educação em sua contribuição para o pensamento pedagógico, interessa-nos caminhar nesta linha trabalhando com a perspectiva de uma reflexão dos fundamentos e não da aplicabilidade ou da construção técnica do processo educativo, didática ou metodologicamente falando. Deste modo, a complexidade que se evidencia esteve constantemente como pano de fundo de nossa análise sobre a Educação e o entendimento que apresentamos a partir de nossa compreensão do que venha a representar tal concepção e sua perspectiva emancipatória.

Capítulo II

La personalidad autoritaria: **contexto e breve histórico de um estudo referencial.**

Nuestra principal preocupación fue la de estudiar al sujeto potencialmente fascista, cuya estructura es tal que lo hace especialmente susceptible a la propaganda antidemocrática. Decimos “potencialmente” porque no hemos estudiado personas que fueran declaradamente fascistas o que pertenecieran a una organización fascista reconocida. En la época en que recogimos la mayoría de nuestros datos, el fascismo acababa de ser derrotado en la guerra y, por lo tanto, era difícil encontrar individuos que se declararan abiertamente de esta idea; no obstante, pudimos hallar fácilmente sujetos cuyos puntos de vista indicaban, por su índole, que aceptarían gustosamente el fascismo si éste se convirtiera en un movimiento social fuerte o respetable (ADORNO *et al.*, 1965, p. 27).

Partindo da análise desta epígrafe, fragmento da introdução de *La personalidad autoritaria* (1965)²⁶, podemos compreender a principal motivação do estudo desenvolvido por Adorno e seus colaboradores, Else Frenkel-Brunswik, Daniel J. Levinson e R. Nevitt Sanford, na década de 40 do século XX nos Estados Unidos. Num trabalho conjunto entre o Instituto de Pesquisa Social, representado por Adorno, e o grupo de psicólogos sociais de

²⁶ Publicado originalmente no inglês com o título *The Authoritarian Personality* (1950), cujo original está esgotado.

Berkeley, já nominado, a pesquisa tornou-se histórica e é referência na questão da categorização de um tipo de personalidade que, nas conclusões dos pesquisadores, representa o indivíduo com potencial fascista.

Não é demais lembrar que o problema do fascismo se torna uma questão de primeira hora na história contemporânea a partir da experiência da barbárie ocorrida na Segunda Guerra Mundial. Contudo, o destaque que nos expõem Adorno e seus colegas de pesquisa se dá para além da questão de estudar o fascismo enquanto movimento organizado e explicitado, como nos modelos desenvolvidos pelo nazifascismo. O que se percebe, conforme esclarecem nesta nota inicial sobre o estudo desenvolvido, é que, dentro das entrevistas realizadas, declaradamente ninguém se reconhecia fascista ou não encontraram os pesquisadores alguém que pertencesse a alguma organização reconhecidamente fascista. Por isso, cientes também do contexto daquele momento de derrota do fascismo na guerra que marcaria profundamente nossa história humana, a pesquisa se desenvolve no sentido de estudar o sujeito potencialmente fascista.

Mas quem é este sujeito? Como nos esclarecem os autores, aquele que apresenta uma estrutura suscetível à propaganda antidemocrática. Neste contexto, retrata aquele indivíduo que, apesar de não assumir declaradamente as concepções fascistas, sua índole manifestava que, de bom grado, aderiria ao fascismo se este se apresentasse como uma proposta respeitável ou, por exemplo, se se estabelecesse como regime de governo.

Diante destas questões iniciais, entendemos que se faz necessário compreender o fascismo para além da perspectiva de sua

manifestação em um regime totalitário. O que se estabelece como pano de fundo é a busca pelo entendimento daquilo que pode estar latente nos indivíduos, expressão do que ficou conhecido a partir dos estudos já aqui indicados, como a representação da *personalidade autoritária*. Interessam-nos aqui elementos que se constituem e se apresentam na contradição que se dá mesmo em sociedades democráticas, nos campos da esquerda ou da direita e dentro dos espaços religiosos ou alternativos, entre outros. Que *pulsão de morte*²⁷ é esta que se estabelece e que ecoa na eleição pelo grupo fascista de uma minoria, daqueles que representam a diferença, a diversidade

²⁷ Sobre a questão da *pulsão de morte*, cabe um esclarecimento de nossa parte. Ao utilizarmos o conceito, pela força de sua percepção como constituinte de uma negação da *pulsão de vida*, não pretendemos absolutizá-lo como determinante na constituição do, ou, por outro lado, exclusivo do caráter autoritário. Não é uma mera responsabilização desta pulsão. Como observado, em *La personalidad autoritaria* (1965), no estudo das síndromes apresentadas, o baixo pontuador “tranquilo” (*easy-going*) é alguém que não usa a agressividade contra os fascistas. Neste contexto, destacamos apenas que a constatação de uma *pulsão de morte*, conforme apontamos no texto, traz a sua força de expressão no sentido de como esta é catalisada pelo fascismo. Ou seja, como no contexto da virtude da coragem em Aristóteles, que comporta certa medida de medo, mesmo para aquele que exerce tal virtuosidade, a *pulsão de morte* no contexto que apontamos não se manifesta numa dosificação que permita ao fascista encontrar uma justa medida na conjugação com a pulsão de vida. Nem a sublimação. Ao contrário, a destrutividade se apresenta como elemento prevalente na percepção de mundo do fascismo. Ainda diante desta constatação, podemos concordar que, “a pulsão de morte não é sinônimo de maldade ou crueldade. Ela se torna perigosa apenas quando é separada, demasiadamente das pulsões de vida, em uma desfusão que mobiliza processos como idealização, cisão, projeção e narcisismo das pequenas diferenças. Quando idealizamos alguém, como um mito dotado de poderes excepcionais, isso incita a divisão – que predica bons e maus – entre nós e eles. Uma segunda volta da pulsão de morte ocorre quando depositamos no outro aquilo que não conseguimos admitir em nós mesmos. A projeção do mal no outro, sua punição ou cancelamento traz um agradável sentimento de purificação. Essa desmistura gera afetos de ódio e crueldade, vividos como ressentimento, ou seja, referidos a afetos passados” (DUNKER, 2021). Disponível em:

<https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2021/03/freud-explica-bolsonaro-na-pandemia-com-conceito-de-pulsao-de-morte.shtml>.

ou a pluralidade como sendo “inimigos” ou como objetificação da “purificação” que desejam realizar de suas próprias mazelas? Seriam fundamentos de tal ódio manifesto contra o outro o que, geralmente, tem projetado naquele aquilo que o próprio indivíduo odeia em si mesmo?

Remetem-nos tais questões à força do conceito de fascismo que encontra, na conjugação de um ideal de coletivo, algo que torna os “desajustados” fortes para atacar o que representa, em sua insanidade, ou racionalidade pragmática, aquilo ou aqueles que lhes relembram suas “fraquezas”. Neste sentido, numa inversão completa da realidade, encontra-se um ressentimento que se dá não contra o algoz, não para o enfrentamento do problema, mas contra a vítima que, na esfera da existência do fascista, representa a si mesmo, ou sua fragilidade. Podemos contextualizar tal situação, por exemplo, pensando a questão educacional. Como observa Crochík (2007, p. 19):

Esse ódio ao intelectual, paradoxalmente desenvolvido também na escola, é gerado como forma de atacar o que é desejado, mas julgado impossível de se obter – aqueles que se sentem humilhados por não se julgarem e não ser julgados inteligentes como os outros, por não conseguirem boas notas, combatem, no desprezo, ao intelectual, o que gostariam de ser. Não é casual que Horkheimer e Adorno em *Dialética do esclarecimento* tenham caracterizado o fascismo como o “nivelamento por baixo”, como o ressentimento dos que eram desprezados socialmente. [...] o que ocorre no cotidiano escolar não pode ser pensado isoladamente, sem referência ao que está ocorrendo na sociedade e na cultura.

Assim, se observarmos rapidamente nosso momento contemporâneo, não há como desconsiderarmos a atualidade desta análise. Na perspectiva de um todo que dissolve as singularidades, esses coletivos geram o que se denominou como os *in-group*, os pertencentes ao grupo que, na luta contra os *out-group*, os de fora do grupo, alimentam o seu ressentimento.

Estes coletivizados – já demovidos de suas singularidades – são ressentidos com a intelectualidade, com a formação e acreditam ser livres. Entretanto, o que fazem, realmente, é reproduzir o padrão que está determinado pelo grupo e que encontra no líder a representação e o acolhimento da neurose que acomete os próprios liderados. Pode ser o negacionismo da ciência e da vacina, o ataque às universidades como “antro de drogados” ou a defesa de uma política que, no fundo, não quer a política, mas a ditadura. Sem clareza de alguma finalidade, o que importa é a conquista de um projeto – mesmo que não saibam definir – que, custe o que custar, precisa ser implantado como a verdade ou a solução para todas as mazelas humanas. Ou, pelo menos, mesmo que não reconheçam, das suas próprias mazelas.

Neste contexto, até aqui abordado, a pesquisa sobre a personalidade autoritária promovida por Adorno e seus colegas de Berkeley é um dos mais robustos e producentes trabalhos desenvolvidos no escopo da Teoria Crítica e seus desdobramentos, especialmente no campo da Psicologia Social. Por isso, ao tratarmos da questão do autoritarismo, conforme esboçado no título do nosso trabalho, tornava-se inevitável utilizarmos como base de consulta para nossa discussão os estudos realizados e apresentados em *The*

Authoritarian Personality (1950), versão primeira do trabalho publicado em inglês.

Contudo, material esgotado em seu original, tivemos acesso à versão publicada na Argentina pela Editorial Proyección, em 1965, traduzida como *La Personalidad Autoritaria*. É deste material que pinçamos a epígrafe inicial. Tradução completa da pesquisa, foi realizada diretamente do original inglês editado em 1950 por Harper & Brothers-Nova York, por Dora e Aída Cymbler com correção técnica de Eduardo Colombo. O exemplar que consultamos encontra-se catalogado na Biblioteca da Psicologia da USP, Universidade de São Paulo. Volume denso, com 926 páginas de registros, o livro traz 23 capítulos e está dividido em cinco partes, a saber²⁸: *Medición de las tendencias ideológicas* (Parte I), *La personalidad revelada por las entrevistas clínicas* (Parte II), *La personalidad a través del material proyectivo* (Parte III), *Estudio cualitativo de las ideologías* (Parte IV) e *Aplicación a grupos especiales y a individuos* (Parte V).

Com o prefácio de Max Horkheimer, uma Introdução como capítulo I e as Conclusões como capítulo XXIII, cada uma das partes da pesquisa contempla o restante do número de capítulos, assinalando-se em cada um qual o pesquisador ou pesquisadores responsáveis por aquele momento da pesquisa, conforme registrado no índice geral. Assim, encontramos as seguintes notações: os capítulos II, VI e XX (distribuídos nas Partes I e V) em nome de R.

²⁸ Em nossa tradução: *Medição das tendências ideológicas* (Parte I), *A personalidade revelada pelas entrevistas clínicas* (Parte II), *A personalidade através do material projetivo* (Parte III), *Estudo qualitativo das ideologias* (Parte IV) e *Aplicação a grupos especiais e indivíduos* (Parte V).

Nevitt Sanford; os capítulos III, IV, V, VIII e XV (distribuídos nas Partes I e III) referenciando Daniel J. Levinson; o capítulo VII (Parte I) apresentando R. Nevitt Sanford, T. W. Adorno, Else Frenkel-Brunswik e Daniel J. Levinson; os capítulos IX, X, XI, XII e XIII (distribuídos na Parte II) para Else Frenkel-Brunswik; o capítulo XIV (distribuído na Parte III) em nome de Betty Aron; os capítulos XVI, XVII, XVIII e XIX (distribuídos na Parte IV) a cargo de T. W. Adorno; o capítulo XXI (distribuído na Parte V) assinado por William R. Morrow; por fim, o capítulo XXII (distribuído na Parte V) por Maria Hertz Levinson.

A publicação argentina traz ainda um Prólogo à edição em espanhol, a cargo de Eduardo R. Colombo, e, na sequência, o Prólogo aos *Estudios sobre o preconceito*, assinado por Max Horkheimer e Samuel H. Flowerman, tratando do projeto que engloba os diversos trabalhos desenvolvidos e que incluem, entre eles, *La Personalidad Autoritaria*.

Retomando o sumário da obra, nos primeiros capítulos, que compõem a Parte I, encontramos os estudos referentes às ideologias, que tratavam basicamente: do antissemitismo, do etnocentrismo, do que foi denominado como conservadorismo político econômico, da que se referia ao etnocentrismo em relação com certas atitudes de práticas religiosas e, por fim, a das tendências antidemocráticas. Nestas pesquisas (capítulos II até VII), deparamo-nos, também, com a construção das escalas utilizadas para referenciar e demarcar essas ideologias. É o caso da Escala de Antissemitismo, denominada AS, no capítulo III; da Escala de Etnocentrismo (sigla E), capítulo IV; da Escala de Conservadorismo Político Econômico (anotada como CPE), capítulo V e, por fim, da Escala de Fascismo (representada

como F), no capítulo VII, que foi produzida em conjunto por Adorno e os psicólogos sociais de Berkeley. Sobre esta última escala, que trata do fascismo especificamente, discutiremos a mesma de forma mais pormenorizada no nosso trabalho, no capítulo III, intitulado *Sobre a pesquisa dos frankfurtianos: a inadequação prévia com o aparato conceitual do marxismo e o papel da psicanálise na elaboração da Escala F*.

Destacamos ainda nestas notas, que estamos apresentando sobre *La personalidad autoritaria* (1965), que a Parte IV (Estudo qualitativo das ideologias) contempla todos os capítulos assinados exclusivamente por Adorno e que, para registro, intitulam-se: *Os preconceitos através das entrevistas* (capítulo XVI), *A política e a economia nas entrevistas* (capítulo XVII), *Alguns aspectos da ideologia religiosa revelados pelas entrevistas* (capítulo XVIII) e *Tipos e síndromes* (capítulo XIX).

Continuando nossas observações, convém destacar que, recentemente, em 2019, pela Editora da Unesp, fomos contemplados com uma edição em português de partes do estudo original de *The Authoritarian Personality* (1950), muito bem-vinda para todos os interessados na produção do pensamento adorniano. Organizado por Virgínia Helena Ferreira da Costa com tradução da organizadora em conjunto com Francisco López de Toledo Corrêa e Carlos Henrique Pissardo, o volume intitula-se *Estudos sobre a personalidade autoritária* (2019). A obra integra uma coleção de textos do filósofo frankfurtiano que apresenta como proposta a de editar “os trabalhos mais importantes de Theodor Adorno ainda não publicados em português, assim como algumas novas traduções que se mostraram necessárias tendo em vista padrões atuais de edição de

textos acadêmicos” (SAFATLE *et al. apud* ADORNO, 2019, p. 10). Sobre o livro em questão, é importante destacar o esclarecimento que nos faz a organizadora da edição brasileira:

A presente edição em português dos *Estudos sobre a personalidade autoritária*, de Theodor W. Adorno, é resultado de uma seleção de textos da obra original de quase mil páginas [...]. Tal seleção segue a edição alemã das obras completas de Adorno publicadas pela Suhrkamp no volume 9, *Escritos sociológicos II* – composta pelos capítulos I e VII (assinados por todos os autores do livro) e os capítulos XVI, XVII, XVIII e XIX (assinados exclusivamente por Adorno). Contudo, traduzir apenas as seções selecionadas pela Suhrkamp (sic!) seria cometer certa injustiça ao texto. Dentre outros motivos, porque os capítulos de Adorno têm por finalidade comentar alguns dos dados das pesquisas qualitativas apresentadas em partes da obra não assinadas por ele e que não compõem, portanto, a presente edição. Soma-se a essa questão o fato de o presente escrito adorniano não ser muito conhecido e pesquisado no país, o que pede uma apresentação mínima do contexto de produção do livro, suas teorias gerais e as partes que o compreendem. No intuito de sanar tais problemas, apresentaremos a obra de forma geral e exporemos algumas das decisões mais difíceis de traduções de termos assumidas conjuntamente pelos tradutores. Em uma segunda parte, terá lugar um resumo dos demais capítulos que não aparecem nesta edição (Virgínia Helena Ferreira da Costa *apud* ADORNO, 2019, p. 13-14).

Obra de maior importância para a discussão do autoritarismo, especialmente no momento contemporâneo, a organizadora ressalta ainda:

Deparamo-nos com uma obra cujos pressupostos teóricos e conclusões debatem como, em plena Segunda Guerra Mundial, o fascismo não era um episódio isolado, mas estava presente de forma latente em amostras da população norte-americana da época. Sua base de argumentação procura expor como o autoritarismo mantém relações profundas com o “clima cultural geral” do modo capitalista de organização socioeconômica – o que torna a pesquisa preponderante e atual (Virgínia Helena Ferreira da Costa *apud* ADORNO, 2019, p. 14).

Como demonstra esta observação, a questão do fascismo transcende o elemento político-partidário evidenciado nos governos totalitários da Alemanha e da Itália, no período destacado. Manifestando-se potencialmente entre cidadãos de uma sociedade compreendida como democrática, a norte-americana, o estudo encontra elementos de que há uma correlação entre o autoritarismo e a organização do modo de vida capitalista.

En passant, por enquanto, no aprofundamento da hipótese apresentada, que retomaremos posteriormente, interessa-nos destacar que a pesquisa, face aos desdobramentos que proporcionou e dentro do contexto na qual foi produzida, tornou-se referência desde então e preserva sua atualidade para qualquer discussão que pretenda tratar do fascismo, especialmente nos tempos em que vivemos, de notícias falsas, negacionismo histórico e científico e uma impensada manipulação da subjetividade a partir do fenômeno que representam as Redes Sociais e sua extraordinária capacidade de potencializar a racionalidade tecnológica com a larga utilização e dependência dos algoritmos.

Neste sentido, o autoritarismo encontra-se revitalizado na polarização política que vivenciamos e que vai constituindo, subjetivamente, o ódio à política que tanto interessa ao fascismo, consequentemente, favorecendo ainda mais a organização do modo de vida capitalista que, sob os auspícios do neoliberalismo, vai fortalecendo a cada dia a aceitação do *Estado de exceção* (BENJAMIN, 2012) que se estabelece como um *tempo de barbárie*.

Neste contexto, faz-se necessário não menosprezar a história e a memória. Efetivamente, o risco de se normalizar a barbárie e de não se elaborar o passado acompanham-nos constantemente na nossa construção civilizatória, sempre prenhe do anticivilizatório, como já apontava Freud (1978). É preciso estar atento e pensar preventivamente, pois o processo de formação humana não pode ser balizado exclusivamente por um modelo economicista da existência. Este será um importante ponto de discussão a partir das teses arendtianas²⁹ sobre a política e suas distinções entre a esfera pública e privada. Se há momentos de calma, é incontestável que há tempos em que nos perguntamos “como foi possível que isso acontecesse”? De que forma chegamos a tal monstruosidade e como não percebemos o que se engendrava entre os homens?

Contudo, apesar dos limites dessas indagações, perceptíveis ao senso comum, mas limítrofes na sua potencialidade crítica, caberá à nossa reflexão demonstrar, como apontava Walter Benjamin (2012, p. 245), que “[...] assim como o próprio bem cultural não é

²⁹ Sobre a questão da economicização da existência, importante a leitura das questões levantadas por Hannah Arendt e seus estudos sobre a política, a esfera pública, privada e o surgimento da sociedade moderna. Indicamos a consulta aos textos de *A condição humana* (2010), *Entre o passado e o futuro* (2011) e *O que é política?* (2004). As obras citadas constam nas referências deste trabalho.

isento de barbárie, tampouco o é o processo de transmissão em que ele foi passado adiante”. Ou seja, civilização e barbárie não se dissociaram em sua constituição dialética. Neste sentido, complementa Benjamin (2012, p. 345), “[...] o materialista histórico se desvia desse processo, na medida do possível. Ele considera sua tarefa escovar a história a contrapelo”. Talvez, afinal, não seja tão difícil compreender “como chegamos a isso”. Continuaremos tratando dessa questão ao longo do nosso trabalho pois, como apontamos anteriormente, retomaremos e aprofundaremos a discussão da correlação entre capitalismo e fascismo e, inevitavelmente, ver-nos-emos envoltos no desafio de “escovar a história a contrapelo”.

Por ora, retomando as análises da obra proposta neste tópico do nosso trabalho, destacamos a observação de Max Horkheimer e Samuel Flowerman (HORKHEIMER; FLOWERMAN *apud* ADORNO *et al.*, 1965, p. 15) registrada no prólogo de *La Personalidad Autoritaria* (1965):

Actualmente el antisemitismo no se manifiesta con la furia destructiva de que, como bien sabemos, es capaz. También las enfermedades de la sociedad tienen sus períodos de quietud que permiten que el sociólogo las estudie, tal como el biólogo o el médico, buscando medios más eficaces de prevenir o reducir la virulencia del próximo brote. El mundo de hoy parece haber olvidado ya que hace muy pocos años, y en lo que consideraba un baluarte de la civilización occidental, fueron perseguidos y exterminados, en forma mecanizada, millones de seres humanos. Sin embargo, eso despertó la conciencia de los muchos que se preguntaban: cómo es posible que en una cultura regida por la ley, el orden y la razón, hayan perdurado

resabios irracionales de los viejos odios raciales y religiosos; cómo se explica que pueblos enteros hayan presenciado tranquilamente la exterminación en serie de connacionales suyos; cuáles son, en la sociedad moderna, los tejidos que se conservan cancerosos y muestran, pese a nuestra pretendida civilización, el anacrónico atavismo de los pueblos primitivos; y qué es lo que dentro de los organismos individuales responde a ciertos estímulos del medio con actitudes y actos destructivamente agresivos.

Evidentemente, para a complexidade da questão, não se logra resposta fácil ou simplista. Não há fórmulas ou modelos, mas a necessidade de se pensar e repensar, criticamente, para além do que está dado, assimilado, harmonizado. Contudo, não é só uma questão de formação acadêmica ou cultural ou de uma esperança como a dos iluministas, que não se concretizou no projeto da razão dos modernos. Ao contrário, desdobrou-se na racionalidade instrumental destacada por Adorno e Horkheimer em suas análises na *Dialética do esclarecimento* (1985).

Por isso, aproveitar o tempo, elaborar o passado e estar atento aos sinais da história e àquilo que não pode ser esquecido, são elementos necessários para a perspectiva de que possamos evitar a barbárie e construir uma civilização menos anticivilizada. Novamente, não há fórmulas ou regras.

Retomando o prólogo de *La personalidad Autoritaria* (1965), comprendemos que

[...] no basta ese despertar de las conciencias mientras no incite a la búsqueda sistemática de una solución. Muy caro ha pagado la humanidad su ingenua confianza en el efecto automático del

simple pasaje del tiempo; así como no se disipan por arte de magia las tempestades, las catástrofes ni las epidemias, tampoco quien se complace en atormentar a outra persona deja de hacerlo por repentino hastío (HORKHEIMER; FLOWERMAN *apud* ADORNO *et al.*, 1965, p. 15).

Parece que escrito para este momento, as citações anteriores nos relembram o papel da ciência, mas que não é um absoluto da verdade que se propõe. O desafio, que exige o estudo, a elaboração e a não acomodação ao tempo que passa simplesmente, impele-nos para, parafraseando o clássico texto de Adorno e Horkheimer, uma *dialética do esclarecimento*.

Neste sentido, diante do momento atual em que vivemos, fica claro cada vez mais a percepção de que a discussão não se encerra. Quase oitenta anos depois da barbárie que nunca deveria ter ocorrido, encontramos-nos revisitando discursos e memórias que ainda não foram devidamente elaboradas diante da premissa adorniana para a perspectiva educacional registrada na célebre coletânea de *Educação e emancipação* (ADORNO, 1995): a de que *Auschwitz* não se repita.

Apresentadas estas considerações, retomamos nossos apontamentos no sentido de entendermos melhor o contexto que envolveu a pesquisa desenvolvida entre o Instituto e a Universidade de Berkeley. Para nos auxiliar neste propósito, visitamos os estudos de Martin Jay, no clássico *A imaginação dialética* (2008), que trata da História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisa Social entre os anos de 1923 a 1950, obra de referência e que nos permite uma aproximação fundamental com o pensamento dos frankfurtianos. Apoiamo-nos, ainda, nos estudos de Rolf

Wiggershaus, com o também clássico *A Escola de Frankfurt* (2006), que complementa, de certo modo, os estudos de Jay, abordando a história, o desenvolvimento teórico e a significação política do que se constituíram como ideias e projetos do Instituto de Pesquisa Social e seus pensadores.

Sobre *A Imaginação dialética*, esclarece-nos César Benjamin (BENJAMIN *apud* JAY, 2008), na aba de apresentação da publicação brasileira, que a obra proporciona ao leitor

[...] a mais importante história de um esforço intelectual que marcou o século XX e se projeta para o futuro: a Escola de Frankfurt. Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse, Erich Fromm, Franz Neumann, Otto Kirchheimer, Leo Lowenthal, Friedrich Pollock e Paul Lazarsfeld, entre outros, viveram tempos extraordinários e refletiram profundamente sobre eles, durante décadas. Fundaram o Instituto de Pesquisas Sociais na Alemanha em 1923. Com a ascensão do nazismo, foram ao exílio, vivido principalmente nos Estados Unidos. Só em 1950 a instituição retornou ao solo natal. Walter Benjamin pagou com a vida a decisão de não acompanhá-los, por amor a Paris.

É tratando de forma profunda e meticulosa sobre esse grupo marcante e esse período profícuo que a obra de Martin Jay se torna referência para os estudos sobre os pensadores da Escola de Frankfurt. Esclarece-nos ainda César Benjamin (BENJAMIN *apud* JAY, 2008), concluindo a aba de apresentação, que o autor era professor em Berkeley (EUA) e que

[...] foi convidado por Leo Lowenthal a consultar os arquivos da instituição para escrever sua história. Leu todos os textos, muitos deles inéditos. Manteve conversações prolongadas e correspondência pessoal com os integrantes que estavam vivos, os mais importantes. O resultado é *A imaginação dialética*, aclamado em todo o mundo como uma obra fundamental.

Portanto, como o clássico que é, recorrer a Martin Jay é exigência indispensável para os estudos sobre a Escola de Frankfurt. Neste sentido, para aprimorarmos o entendimento sobre as bases de estudo de Adorno e Horkheimer sobre a personalidade autoritária, a consulta aos registros produzidos em *A imaginação dialética* (2008) nos traz as primeiras pistas para nossa busca.

Neste contexto, elucida-nos Martin Jay (2008) que o que se constituiu como *La personalidad autoritaria* é um dos volumes de um projeto maior, os *Estudios sobre o preconceito*. A questão do preconceito já aparece destacada no prólogo de *La personalidad Autoritaria* (1965), apontando para o projeto citado por Martin Jay (2008):

El prejuicio racial es uno de los problemas contemporáneos que todo el mundo discute teóricamente y nadie resuelve; cada cual se cree, em certo sentido, su propio sociólogo, por el hecho de que la sociología hunde sus raíces em la vida cotidiana. Ahora bien; los hombres de ciencia, al superar las nociones comunes sobre los fenómenos, pueden señalar rumbos al avance de la ciencia (HORKHEIMER; FLOWERMAN *apud* ADORNO *et al.*, 1965, p. 15).

Fica patente também a expectativa de que, a partir da superação do senso comum sobre o preconceito, os homens da ciência pudessem contribuir para o avanço do conhecimento e entendimento sobre tais questões. Demonstrava, assim, a tamanha importância dos *Estudos sobre o preconceito* e o desdobramento nos seus projetos, dentre os quais, o que se configurou na publicação de *La personalidad autoritaria* (1965).

Sobre a produção deste volume, o mais importante dos estudos propostos, tratando sobre o envolvimento de Horkheimer, que escreve o Prólogo com Samuel H. Flowerman, mas não assina a obra, explica-nos Jay (2008, p. 302): “como em grande parte do trabalho realizado pelo Institut, a influência de Horkheimer foi marcante. Seu nome não aparece entre os coautores porque ele não participou da redação efetiva do livro”. Contudo, foi ele que, em 1944, “havia estabelecido contato com um grupo de psicólogos sociais em Berkeley, o qual incluía R. Nevitt Sanford, Daniel Levinson e Else Frenkel-Brunswik” (JAY, 2008, p. 302). O interesse de Horkheimer pelos estudos do grupo se deu em função de um estudo orientado por Sanford que tratou sobre o pessimismo. No bojo dele, a “irracionalidade básica do pessimismo, assim estudada, sugeriu que havia nele um traço ou uma constelação de traços de personalidades subjacentes” (JAY, 2008, p. 302) que, em congruência com descobertas anteriores do Instituto, permitia associar um encaminhamento na mesma direção.

Neste contexto, com o apoio financeiro da AJC³⁰, “[...] Horkheimer pôde sugerir uma relação de trabalho entre o Institut e

³⁰ Abreviação de Comissão Judaica Norte-Americana (American Jewish Committee, AJC) (JAY, 2008, p. 446).

os cientistas sociais do grupo de Sanford, que se denominavam Grupo de Estudos de Berkeley sobre Opinião Pública” (JAY, 2008, p. 302). É deste encontro e conjugação de interesses comuns que a proposta de Horkheimer foi aceita, dando início no ano seguinte ao “trabalho sobre o que viria a se tornar *A personalidade autoritária*” (JAY, 2008, p. 302).

Como podemos constatar, apesar de Horkheimer não aparecer como autor direto do projeto sobre a personalidade autoritária, sua interlocução com Adorno e com os demais colaboradores fica explicitada a partir das análises de Martin Jay (2008). Tal observação merece destaque, pois demonstra mais uma vez a intrínseca relação e intimidade de pensamento de dois dos maiores representantes da Escola de Frankfurt, Theodor Adorno e Max Horkheimer. Simbiose profícua, os estudos dos dois filósofos, a partir das discussões sobre o preconceito e a personalidade autoritária, legaram-nos uma riquíssima produção e clássicos imensuráveis do pensamento humano, como a já citada *Dialética do esclarecimento* (1985), que também permeia nossas discussões neste trabalho.

Retomando a questão do desenvolvimento do estudo sobre a personalidade autoritária, confirmando as análises de Martin Jay (2008), Max Horkheimer e Samuel Flowerman (HORKHEIMER; FLOWERMAN *apud* ADORNO *et al.*, 1965) registram no Prólogo da edição argentina que o Comitê Judeu Norte-Americano criou o Departamento de Investigações Científicas para a realização de estudos sobre os preconceitos. Horkheimer e Flowerman citam cinco livros produzidos como material das pesquisas: *La Personalidad Autoritaria* (ADORNO *et al.*, 1965), *Dynamics of*

Prejudice (BETTELHEIM; JANOWITZ), *Psicoanálisis del Antisemitismo* (ACKERMAN y JAHODA), *Rehearsal for Destruction* (PAUL MESSING) e *Prophets of Deceit* (LOWENTHAHL y GUTERMAN). Contextualizando e fundamentando o desenvolvimento do projeto proposto, Horkheimer e Flowerman (HORKHEIMER; FLOWERMAN *apud* ADORNO *et al.*, 1965, p. 16) apresentam também um esclarecimento sobre o estudo de *La personalidad Autoritaria* (1965):

En una serie ofrecemos los primeros frutos de nuestra labor. Los cinco volúmenes iniciales constituyen, por así decirlo, una unidad, un todo completo, en que cada parte arroja luz sobre una faceta distinta de ese fenómeno que denominamos “prejuicios” (raciales, religiosos, sociales). Tres de estos libros tratan sobre aquellos elementos de la personalidad del hombre moderno que le predisponen a reaccionar en forma hostil ante ciertos grupos raciales o religiosos e intentan dilucidar: cuáles son los factores psicológicos que fomentan o impiden en el individuo la formación de los prejuicios, y qué lo inclinan a responder más o menos favorablemente a las incitaciones de un Goebbles o un Gerald K. Smith. Este libro, *La Personalidad Autoritaria*, de Adorno, Frenkel-Brunswik, Levinson y Sanford, elaborado sobre la base de una combinación de distintas técnicas de investigación ofrece una respuesta: demuestra la estrecha correlación que existe entre los prejuicios manifestados por un individuo, y una cantidad de rasgos psicológicos profundamente arraigados. Además, en este libro se ha logrado presentar un método que permite calcular la proporción en que aparecen esos rasgos en los distintos estratos de la población.

O desenvolvimento da pesquisa de *La personalidad autoritaria* (1965), como nos demonstram Horkheimer e Flowerman, oferece uma resposta à indagação presente nos três primeiros volumes dos *Estudos sobre o preconceito*: a de que há uma correlação entre os preconceitos e a estrutura da personalidade. Neste sentido, os psicólogos de Berkeley foram fundamentais na colaboração com o projeto inicial do Instituto, que partia da tese do antissemitismo. É preciso entender este contexto.

Por isso, trazendo para a análise a colaboração de Wiggershaus (2006) com seus estudos sobre a Escola de Frankfurt, destacamos a insistência de Horkheimer junto à Pollock, então diretor do projeto sobre o antissemitismo e, também, diretor executivo do escritório do Instituto em Nova York, para a união dos trabalhos com o grupo de Berkeley. Relata-nos Wiggershaus (2006, p. 391-392), citando Horkheimer em carta a Pollock em dezembro de 1943:

A equipe de Berkeley é, certamente, única. O dirigente do grupo é um distinto professor de psicologia. Os dois assistentes do grupo são psicólogos excepcionalmente bem treinados que têm um bom conhecimento dos métodos estatísticos e sociológicos. Se eu for, alguma vez, a San Francisco, para organizar com esses amigos uma série de experiências numa escala maior, teremos possibilidades de publicar um livro sobre a análise e a avaliação do anti-semitismo. Tal livro seria uma nova abordagem não apenas de nosso problema específico, mas também do estudo dos fenômenos sociais em geral. Ele realizaria o que nós tentamos explicar em nossos primeiros panfletos depois de nossa chegada a este país: fazer a síntese de certas ideias europeias e das ideias americanas.

O entusiasmo de Horkheimer justificava-se, considerando o projeto e a proposta do Instituto de construir a perspectiva empírica do estudo. Na continuidade de seu texto, nos esclarece Wiggershaus (2006, p. 392) que

O cerne do estudo fornecido pelo grupo de Berkeley (que na continuação dos trabalhos, tomou o nome de Public Opinion Study Group) compunha-se da elaboração de uma escala de avaliação das opiniões públicas e atitudes anti-semitas, e da elucidação das relações entre anti-semitismo e estrutura de personalidade. A ideia inicial dos membros desse grupo era que o anti-semitismo deveria explicar-se pela interação de fatores internos e externos. Eles consideravam que sua decisão de concentrar-se no papel da estrutura de personalidade relacionava-se, simplesmente, com uma estratégia de pesquisa. Segundo eles, essa era menos estudada do que os fatores externos e mais difícil de apreender. Eles se sentiam, por isso, particularmente qualificados para realizar esse difícil estudo do anti-semitismo “no microscópio”.

Neste contexto, o desenvolvimento dos testes e escalas, os estudos clínicos e questionários produzidos traziam a expectativa para Horkheimer de apresentar ao AJC, conforme trecho de sua carta à Pollock em 25 de março de 1944, citada por Wiggershaus (2006, p. 393), “a prova científica de que o anti-semitismo é um sintoma de profunda hostilidade contra a democracia”. Para Horkheimer, a partir dos resultados da pesquisa realizada em larga escala em Berkeley se poderia “não só avaliar o anti-semitismo, como também pôr em ação o governo e todas as forças liberais do país, em

particular os educadores desta nação” (HORKHEIMER, *apud* WIGGERSHAUS, 2006, p. 393).

Apesar do contexto apresentado, não se confunda a perspectiva de Horkheimer com praticismo ou aplicabilidade, especificamente, mas a compreensão do papel do Instituto na construção do entendimento sobre o antissemitismo e sua contribuição para fundamentar a contraposição a tal percepção, escancarada pelo fascismo. Entre certezas e incertezas no desenvolvimento do projeto, encorajava ainda Pollock, que muitas vezes se mostrava derrotista e sem inspiração, o que era preocupante, considerando que cabia a ele a redação do Relatório destinado ao AJC, financiador da pesquisa (WIGGERSHAUS, 2006).

Para Horkheimer,

[...] o Instituto deu, à grande luta contra o anti-semitismo uma contribuição que não se pode desprezar por ocasião do primeiro *grant* (auxílio financeiro): o aperfeiçoamento de um conjunto de instrumentos permitindo demonstrar cientificamente as raízes antidemocráticas do anti-semitismo, a publicação de uma brochura que despojava de seu encanto a propaganda fascista, a elaboração do método das *particular interviews* (entrevistas particulares) – a pesquisa sobre grupos sociais fazendo com que representantes desses grupos formados por especialistas fizessem perguntas dissimuladas e baseadas em situações cotidianas. As conclusões tiradas por Horkheimer não se reduzem à utilidade prática da contribuição do Instituto para a luta contra o anti-semitismo – apelo à solidariedade dos democratas, reforço do sentimento de sua identidade entre os democratas e os judeus, associação da pesquisa e do progresso do *Erklärung* – mas, assinalavam, também, o fato de que o Instituto era capaz de enfrentar a concorrência científica no

plano dos métodos e das técnicas (WIGGERSHAUS, 2006, p. 395).

Deste modo, até a decisão da continuidade do projeto numa escala ampliada pelo AJC, o que ocorreu no verão de 1944, Horkheimer trabalhou intensamente na perspectiva de aprovar o relatório e de fazer as pontes, adequações e entendimentos do projeto inicial do antissemitismo até sua ampliação para aquilo que se desdobrou nos trabalhos de *La personalidad autoritaria*.

Esclarece-nos Wiggershaus (2006, p. 399) que,

Depois que o AJC tomou a decisão definitiva de continuar o projeto numa escala maior e criar um departamento científico do qual Horkheimer seria o diretor, este último foi a Nova York no final de outubro de 1944, para uma temporada de vários meses. Instalou-se num prédio do AJC (com vista para o Empire State Building) e organizou o Scientific Department, cuja missão consistia em esclarecer a importância e as causas do anti-semitismo nos Estados Unidos, elabora métodos de testes que permitissem avaliar a eficácia das técnicas atuais de luta contra o anti-semitismo e, eventualmente, coordenar sua pesquisa teórica ao programa de ação do American Jewish Committee.

Estabelecido como diretor científico, lidando com alguns problemas e continuando os primeiros trabalhos com o grupo de Berkeley, Horkheimer recebe mais um financiamento para um segundo projeto do Instituto por meio do Jewish Labor Committee (JLC). O projeto em questão, que tratava da “classe operária e anti-semitismo’ (*Labor and anti-semitism*) que Horkheimer reduzira ao

nível de simples componente do estudo dos grupos sociais” (WIGGERSHAUS, 2006, p. 400), despertou o interesse de M. Sherman, diretor de operações do JLC. De acordo com Wiggershaus (2006, p. 400), interesse que

[...] aumentou ainda mais quando Pollock, numa conversa lhe explicou “que eles não se interessavam por um estudo puramente estatístico ou por uma espécie de supersondagem, e sim, exclusivamente, por um estudo que utilizasse os métodos qualitativos e quantitativos aperfeiçoados no laboratório (deles) da costa oeste, sob a direção de Horkheimer.

Desenvolvidas em vários centros industriais dos Estados Unidos, as pesquisas de campo do “Projeto sobre o anti-semitismo e a classe operária” utilizaram a técnica evocada por Pollock, que era a da *participant interview*. Produziram-se quinhentos e setenta relatórios, especialmente de natureza qualitativa, que culminaram num relatório final intitulado *O anti-semitismo na classe operária americana*, com as colaborações de Gurland, Massing, Löwenthal e Pollock. Considerando o material rico, Adorno indica a Horkheimer que podiam ser acrescentadas considerações teóricas ao Labor Project, contribuição que veio por parte de Lazarsfeld e Herta Herzog, do Bureau of Applied Social Research (Agência de Pesquisa Social Aplicada), num estilo tradicional, para a análise quantitativa (WIGGERSHAUS, 2006).

Contudo, na percepção do Instituto, e contrariamente àquilo que estava nas expectativas do JLC,

[...] o objeto de estudo estava colocado desde a introdução como a “natureza e não a extensão do anti-semitismo nas massas dos operários americanos”. Mas se se aceitasse considerar que os resultados eram representativos, chegava-se a uma confirmação das impressões que os haviam levado a lançar esse estudo: o anti-semitismo estava muito espalhado em meio aos operários, e era de esperar que aumentasse mais (WIGGERSHAUS, 2006, p. 401).

Neste contexto, a conferência de Pollock (O preconceito e as classes sociais), na Universidade de Columbia, numa série organizada pelo Instituto e intitulada *The Aftermath of National Socialism*, esclarecia essa questão a partir das conclusões que ele apresentava publicamente (WIGGERSHAUS, 2006). Ou seja, havia uma impressão sobre os judeus, não necessariamente calcada na realidade, mas permeada por elementos que reportavam à propaganda antissemita do fascismo e pela construção imaginária da figura e das atitudes do judeu. Pela amostragem coletada, quase um terço dos operários que participaram da pesquisa era hostil aos judeus de forma ativa, um pouco mais de um terço evitavam os judeus, mas não reivindicavam uma discriminação sistemática e, o restante, também quase um terço, apresentava uma perspectiva de bom tratamento com os judeus.

Destacamos o trecho da conferência de Pollock registrado por (WIGGERSHAUS, 2006, p. 401-402):

A imagem do judeu parece ser fundamentalmente a mesma para a maioria da amostra. Como eles se comportam de maneira diferente, sua crítica, seu ressentimento, sua hostilidade e seu ócio vão para o judeu fantasma. Para a maioria

dos operários, o judeu é, aparentemente, um dono de armazém trapaceiro, um proprietário ou um administrador sem coração, um agiota pouco escrupuloso, um agente imobiliário ou um segurador que passará a mão no depósito ou anulará a apólice no primeiro incidente. A isso mistura-se ideia de que os judeus são donos de todos os negócios e, ao menos, a maioria dos judeus está metida em negócios. E tudo isso se deve ao fato de que os judeus só pensam em dinheiro, são egoístas, gananciosos, lucram em detrimento dos outros, tapeiam, são manhosos, mentem, não têm coração nem escrúpulos, e assim por diante. A maioria dos operários recusa claramente admitir que existe um grande número de operários judeus. Ou não há operários judeus, ou eles não trabalham e, simplesmente, fingem ser operários. Ainda por cima, os operários judeus são acusados de esquivar-se diante dos trabalhos penosos, de passar adiante as tarefas chatas, de fingir que dão duro diante dos patrões, de fazer tudo o que lhes dê vantagem para progredir pessoalmente e nada por seus colegas de trabalho. Para terminar, são acusados de tomar ares de superioridade, de serem indelicados, doutores sabe-tudo, ambiciosos, arrogantes. Todas as acusações do tempo de guerra... encontram-se em nossa amostra... A exceção desconcertante é que os nossos pesquisadores não encontraram praticamente um operário que acuse os judeus de serem muito de esquerda e comunistas.

Como se pode constatar, há uma conjugação do imaginário sobre o judeu, independentemente do grupo de amostragem destacada na pesquisa. Contudo, característica expressa na análise apresentada por Pollock é a de que, na classe operária, não há a percepção da vinculação dos judeus à esquerda e ao comunismo, elementos que se apresentavam, por exemplo, na perspectiva do antissemitismo burguês e na base das teorias conspiratórias

construídas pela propaganda nazista, mesmo que fossem esdrúxulas suas fundamentações.

No caso dos operários, parece que o imaginário construído encontrava propagação no senso comum estabelecido, às vezes por experiências singulares que, generalizadas, eram atribuídas à condição de ser judeu. Evidentemente, poderiam ser atribuídas a qualquer pessoa ou cidadão, de qualquer etnia. Cabe considerar também o que já levantara Adorno em seus estudos sobre a propaganda fascista³¹, compreensão que já estava presente nesse período da pesquisa. Entendemos que se destacam, ainda, para a construção desse imaginário, as reações iniciais, muitas vezes de indiferença, aos acontecimentos e violações de direitos na Alemanha nazista pelos demais países, como a Inglaterra, por exemplo, que evitava propagar claramente o que estava acontecendo com os judeus (WIGGERSHAUS, 2006). Neste tempo, inclusive, reforçava-se a manutenção das limitações, e até agravamento, para a imigração de judeus para os Estados Unidos, apesar de já estar explicitada a situação em que se encontravam na Alemanha após os fatos ocorridos na chamada “Noite de Cristal” e de seus desdobramentos.

Conforme observa Wiggershaus (2006, p. 381),

Os acontecimentos nos países dominados pelos nazistas e as reações que provocaram nos países aliados levaram mais de um

³¹ Referimo-nos às análises de Adorno sobre os agitadores da Costa Oeste dos Estados Unidos e sua comunicação antissemita, que culminou na apresentação do trabalho *Antissemitismo e propaganda fascista*, em 1944, num simpósio psiquiátrico sobre antissemitismo (WIGGERSHAUS, 2006) e, também, ao que fundamentaria posteriormente a publicação de *Teoria freudiana e o padrão da propaganda fascista* (1951). Ambos os textos estão reunidos na edição brasileira de *Ensaios sobre psicologia social e psicanálise*, pela UNESP (2015).

observador a se interessar de mais perto pela variante anglo-saxã daquilo que provocava tão atrozes consequências para o Velho Continente. Esses observadores constatavam a existência de um anti-semitismo mais ou menos camuflado que se combinava com a aceitação da democracia. Esse ponto alimentava a suspeita de que o anti-semitismo estava muito mais espalhado do que se pensava.

Ou seja, a disseminação do antissemitismo se dava às vezes de forma explícita e às vezes de forma velada, contribuindo para uma construção da imagem do judeu muito mais afeita àquilo que fora potencializado pela propaganda fascista, a partir dos esforços do nazismo e, também, daquilo que se produzira histórica e culturalmente, conforme nos esclarecem Adorno e Horkheimer (1985), em *Elementos do Antissemitismo*, tratando sobre a tese liberal. Destacam os autores que, como Ideia, ela parte da concepção da unidade dos homens já realizada como princípio o que, paradoxalmente, contribui para a realização de uma apologia do existente. Ao partir da perspectiva de uma política voltada para a defesa das minorias, servindo-se de uma proposição democrática, o que ocorre, de fato, é uma ambiguidade retratada, segundo eles, pela defensiva em que se colocam os últimos burgueses liberais. Referindo-se a esta percepção sobre os judeus, escrevem Adorno e Horkheimer (1985, p.140):

Sua impotência atrai o inimigo da impotência. A vida e o aspecto dos judeus comprometem a universalidade existente em razão de sua adaptação deficiente. O apego inflexível às suas próprias formas de ordenamento da vida levou-os a uma relação insegura com a ordem dominante. Eles esperavam que esta os

protegesse, mesmo sem dominá-la. Sua relação com todos os povos soberanos se fundava na cobiça e no temor. Todavia, sempre que renunciavam à diferença relativamente ao modo de ser dominante, os bem-sucedidos recebiam em troca o caráter frio e estoico que a sociedade até hoje impõe às pessoas. O entrelaçamento dialético do esclarecimento e da dominação, a dupla relação do progresso com a crueldade e a liberação, que os judeus tiveram que provar nos grandes esclarecedores bem como nos movimentos populares democráticos, também se mostra no ser dos próprios assimilados. [...] Os judeus liberais, que professaram a harmonia da sociedade, acabaram tendo que sofrê-la em sua própria carne como a harmonia da comunidade étnica [*Volksgemeinschaft*]. Eles achavam que era o antissemitismo que vinha desfigurar a ordem, quando, na verdade, é a ordem que não pode viver sem a desfiguração dos homens. A perseguição dos judeus, como a perseguição em geral, não se pode separar de semelhante ordem. Sua essência, por mais que se esconda às vezes, é a violência que hoje se manifesta.

Portanto, numa breve consideração, a essência da ordem é a desfiguração dos homens, se considerarmos conceitualmente sua concepção antidialética e fundamentalmente homogeneizadora da existência e dos existentes. Por isso, seja na percepção totalitária, seja na proposição liberal meritocrática, enviesada com o ideal democrático, o incômodo com o diferente, a pluralidade, qualquer que seja a ruptura com a ordenação desejada significa alimento para a produção da violência por qualquer coletivo que se pretenda dominante.

Neste sentido, o antissemitismo encontra, inicialmente, elementos de sustentação nestes dois vieses. O primeiro, na

perspectiva do projeto fascista de considerar os judeus como a antirraça, atribuindo a eles o mal absoluto que precisa ser eliminado, pois “[...] a terra precisa ser purificada deles, e o grito que conclama a exterminá-los como insetos encontra eco no coração de todos os fascistas em potencial de todos os países” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 139). O segundo, pautado na perspectiva liberal burguesa que se pretende universal e, na sua concepção também racista, não comporta o diferente, a minoria e os elementos de dissonância com a ordem que se busca estabelecer. Tal concepção, apesar de aparentemente distante do modelo totalitário na sua proposição política, manifestada por uma presumida defesa da democracia, gesta em seu seio a violência pura. Na realidade, explícita em sua defesa também racial, “[...] a autoafirmação do indivíduo burguês integrado à coletividade bárbara” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 140).

Contribuindo com estas análises a partir do elemento projetivo, destaca Martin Jay (2008, p. 293-294) que

O anti-semitismo, em certo sentido, era o ódio da burguesia a si mesma, projetado nos judeus, os quais eram relativamente impotentes, uma vez confinados à esfera da distribuição, com pouca participação na produção. Dada a persistência das contradições do capitalismo, os judeus, ou um grupo como eles, eram uma válvula de escape necessária para frustrações e agressões reprimidas. A esperança liberal de assimilação era uma fraude, dado o seu pressuposto de que a humanidade, potencialmente, era uma unidade nas condições socioeconômicas vigentes. O liberalismo, assinalaram Horkheimer e Adorno, havia prometido aos judeus e às massas a felicidade sem o poder. Mas as massas, ao lhes serem negados

o poder e a felicidade, voltavam sua fúria contra os judeus, pela crença equivocada de que o que lhes fora negado tinha sido dado a eles.

Na promessa não cumprida, na projeção do inimigo não no sistema que oprime, mas sobre o que também se encontra despossuído e aliado do prometido, o ressentimento se manifesta na equivocada compreensão da realidade. Da projetividade distorcida de uma realidade paranoica observada pelos indivíduos para as projeções coletivas, como o antissemitismo que se sobrepunham às individuais, “a totalidade do sistema delirante paranoico correspondia ao totalitarismo da sociedade fascista” (JAY, 2008, p. 294).

Portanto, na perspectiva do antissemitismo burguês, os elementos de contradição do capitalismo que se manifestam na impossibilidade da igualdade pressuposta pelo liberalismo, da autonomia, que é roubada pela heteronomização do sujeito que é subjugado e submetido, diante da meritocracia que nada tem de justa na ordem estabelecida, a violência é resposta do impotente contra aqueles que, também impotentes, o relembram da sua impotência.

Neste entendimento, retomando a questão da pesquisa com os operários, recorreremos à seguinte observação de Wiggershaus (2006, p. 402-403):

Como Adorno, mais do qualquer outro, observara em suas propostas para esse relatório da pesquisa sobre os operários, a condição necessária de uma avaliação correta desses resultados e das eventuais contramedidas a tomar era aparentemente

operar uma distinção entre anti-semitismo operário e anti-semitismo burguês. Não era evidente que a atitude negativa dos operários para com os judeus dependia de experiências concretas infinitamente mais do que ocorria nas classes superiores? Não era preciso levar em conta o fato de que em seu comportamento e suas declarações os operários respeitavam normas pseudodemocráticas bem menos do que os membros das classes médias e superiores? Chegava-se à hipótese de que se encontrava em meio aos operários bem menos anti-semitismo camuflado que nas classes altas, e sua atitude anti-semita era bem menos racional e poderia ser combatida mais facilmente do que nas outras classes se lhes fossem explicados fatores econômicos e sociais. Mas essas considerações não passaram nunca do estágio de hipóteses.

Entretanto, o trabalho sobre o Labor Project não chegou a ser publicado, nem tampouco a pesquisa sobre os operários e trabalhadores. Como nos esclarece Wiggershaus (2006), com a sobrecarga que adveio para os diretores do Instituto e a discordância com a versão do relatório para publicação confiada a Lazarsfeld, sobre a qual

[...] Adorno, Marcuse e os outros representantes do Instituto concordaram em considerar que os textos elaborados sob a supervisão de Lazarsfeld davam excessiva importância às partes quantitativas sem dar a necessária às partes qualitativas, que a síntese entre quantidade e qualidade era insuficiente e, portanto, que o conjunto não correspondia aos objetivos do Instituto (WIGGERSHAUS, 2006, p. 403).

Contudo, “a retomada do Labor Project tinha dado novo impulso ao Instituto” (WIGGERSHAUS, 2006, p. 403), apesar de

alguns momentos de dificuldade para Horkheimer no período posterior. Neste sentido, a percepção e o cuidado de Adorno com Horkheimer, manifestados em sua incansável motivação para que ele não desanimasse, foram fundamentais. As cartas e a dedicação para ele de seu texto mais pessoal, *Minima Moralia*, quando do aniversário de cinquenta anos do decano da Escola de Frankfurt, certamente, colaboraram para o amadurecimento das ideias que culminariam no ápice do trabalho desenvolvido com o grupo de Berkeley.

Do contexto do projeto sobre o antissemitismo entre os operários para o da personalidade autoritária, podemos entender a partir da notícia anunciada por Adorno à Horkheimer, quando de sua chegada à Nova York, que já havia entre eles a percepção de uma pesquisa mais complexa por um lado, mas menos restrita, por outro. Conforme lembra Adorno ao amigo, já há algum tempo pensava na ideia que, segundo ele, tratava-se “[...] de avaliar o anti-semitismo potencial ou atual unicamente por índices *indiretos*, isto é, sem apresentar perguntas sobre os judeus ou temas que os indiquem, a olhos vistos, que têm a ver com o anti-semitismo – a hostilidade para com os negros, o fascismo político, etc” (WIGGERSHAUS, 2006, p. 405). Esclarece Adorno (*apud* WIGGERSHAUS, 2006, p. 405):

Já se achava uma abordagem nessa linha nos *projective items* do antigo questionário de Berkeley; mas eu gostaria de ir muito mais longe e realizar um questionário ‘desjudeusado’ para uma avaliação estatisticamente confiável do anti-semitismo. Eu não tenho necessidade de lhe mostrar as vantagens. Naturalmente, o problema consiste em encontrar os índices indiretos que constituem as condições por sua vez necessárias e suficientes do

anti-semitismo – isto é, tais, que suponham uma correlação com o anti-semitismo efetivo tão elevada, que se possa negligenciar as diferenças menores.

Na sequência, descrevendo o caminho a seguir para encontrar tais índices, Adorno destaca que o grupo de Berkeley já trabalhava nessa direção por iniciativa própria, além de já estar conquistado, o que entusiasmou Horkheimer. Este, por sua vez, esperava para ver os projetos de produção de tais questionários para que, pensando numa pesquisa de ampla escala, se pudesse trabalhar de forma semelhante à Berkeley com grupos em Nova York e Chicago (WIGGERSHAUS, 2006).

Alguns meses depois, Adorno recebeu um dossiê nominado como *F-Scale*, que trazia os esboços do grupo de Berkeley para a produção do novo questionário. O que estava proposto ainda deveria ser reformulado em parte para consolidar uma forma, tratando das questões, para que fosse compreensível para as pessoas que seriam entrevistadas e, também, para que apresentassem uma adaptação psicológica. O próprio Adorno elaborou algumas dezenas de perguntas, sendo uma parte, segundo ele mesmo relata à Horkheimer, extraídas dos *Elementos do Antissemitismo* (WIGGERSHAUS, 2006). Encontrava-se em gestação a famosa Escala F, e avançavam a pesquisa e a parceria com os psicólogos sociais da universidade de Berkeley que se transformaria na publicação de *La personalidad autoritaria*. Convém ressaltar que “o projeto de Berkeley constituía o único ponto de continuidade entre a primeira e a segunda fase do projeto sobre o anti-semitismo, o único estudo a longo prazo que foi feito sem descontinuidade” (WIGGERSHAUS, 2006, p. 410).

A importância de tal trabalho para o Instituto, que já foi denotada em alguns momentos desta rememoração do contexto da pesquisa sobre a personalidade autoritária, remonta à problemática que se dava na relação deste com as ciências sociais e seus métodos no período. Explica Martin Jay (2008, p. 284) que,

Desde o começo, a Escola de Frankfurt criticou as tendências reducionistas implícitas nas ciências sociais que tinham orientação indutiva e empírica. Ao explorar os fenômenos sociais, ela priorizava a teoria e não a compilação de “fatos”, do mesmo modo que na política, punha a teoria à frente da práxis. Ao mesmo tempo, é claro, a Escola nunca dispensou arrogantemente a pesquisa empírica, inclusive com quantificação dos resultados, que caracterizava algumas das escolas mais obscurantistas da sociologia alemã. Como demonstraram o estudo de Fromm sobre os trabalhadores alemães e os Studien über Autorität und Familie, a Escola de Frankfurt ansiava por usar métodos empíricos para enriquecer, modificar e respaldar (embora nunca propriamente verificar) suas hipóteses especulativas.

A discordância dos frankfurtianos com a perspectiva empírica predominante, a limitação ou primitivismo das técnicas utilizadas por eles e, certamente, o incômodo que se apresentava no embate com os cientistas sociais da época, afeitos à quantificação, é a base na qual se desdobram os trabalhos empíricos do Instituto na década de 1940. Trabalhos que envolveram não só o desfecho com *La personalidad autoritaria*, mas a produção das demais pesquisas já citadas e outras, sobre as quais não nos ateremos neste momento, como as desenvolvidas por Adorno com o Escritório de Pesquisas

Radiofônicas, que envolvia um projeto sobre a música, por exemplo, que não vingara (JAY, 2008). O fato é que, segundo anota Jay (2008, p. 286), “o sucesso de *A personalidade autoritária* havia demonstrado que a teoria crítica e a quantificação não eram tão irreconciliáveis quanto o projeto sobre a música fizera parecer”.

Neste sentido, não era tal constatação uma guinada na perspectiva do puro empiricismo, mas o encontro com uma possibilidade de integração, a nosso ver, dos elementos da teoria e da prática. Não a partir da pura quantificação ou pela pretensão de aplicabilidade, mas, como já esclarecido, pela possibilidade de modificar, enriquecer, respaldar, fundamentar as hipóteses especulativas dos estudos que o Instituto desenvolvia. E isto poderia se desdobrar em implicações teóricas e práticas. Como esclarece Horkheimer (*apud* ADORNO *et al.*, 1965, p. 19),

[...] la actividad teórica y la aplicación práctica no están separadas por un abismo insalvable. Muy por el contrario, los autores están plenamente convencidos de que la elucidación científica, sistemática y sincera de un fenómeno de tal transcendencia histórica puede contribuir directamente al mejoramiento de la atmósfera cultural en la que se engendran los odios.

Contudo, alerta ainda Horkheimer (*apud* ADORNO *et al.*, 1965, p. 19) que “no debe juzgarse que esta convicción es una ilusión optimista y desecharla como tal”. O que está em questão não é a proposição, a partir dos estudos, de um manual prático ou de adicionar novas descobertas empíricas aos conhecimentos já existentes. Apresentando-o como um livro que trata sobre a questão

da discriminação social, Horkheimer (*apud* ADORNO *et al.*, 1965, p. 19) explica que

El tema central de la obra es un concepto relativamente nuevo: la aparición de una especie “antropológica” que denominamos el tipo humano autoritario. A diferencia del fanático de otrora, parece combinar las ideas y la experiencia típicas de una sociedad sobremaneira industrializada con ciertas creencias irracionales o antirracionales. Es, a un mismo tiempo, un ser ilustrado y supersticioso, orgulloso de su individualismo y constantemente temeroso de ser diferente a los demás, celoso de su independencia y proclive a someterse ciegamente al poder y a la autoridad. La estructura de carácter que comprende estas tendencias opuestas ha atraído la atención de filósofos y pensadores políticos modernos. Este libro encara el problema con los medios que nos brinda tal investigación sociopsicológica.

Reforçando a questão anterior, “[...] o intuito do livro não é desenvolver uma propaganda para a tolerância, nem refutar os erros e mentiras que embasam preconceitos, mas desenvolver uma pesquisa sociopsicológica que fomentará uma educação democrática” (Virgínia Helena Ferreira da Costa *apud* ADORNO, 2019, p. 30). Portanto, na perspectiva de uma educação que contribua para uma formação democrática, o entendimento de tal personalidade contraditória, que conjuga paradoxos que não se esclarecem apenas por uma existência baseada na materialidade das coisas nem tampouco por uma percepção puramente teórica, é elemento importante para o combate ao autoritarismo. Escreve Horkheimer (*apud* ADORNO *et al.*, 1965, p. 20):

Nuestro propósito fundamental es el de abrir nuevos caminos en un campo de investigación que puede tomar importancia práctica inmediata. Buscamos desarrollar y promover el conocimiento de los factores sociopsicológicos que han hecho posible que el tipo de hombre autoritario amenace reemplazar al tipo individualista y democrático predominante en la pasada centuria y media de nuestra civilización, así como de los medios que podrían contener esta amenaza. El análisis progresivo de este nuevo tipo “antropológico” y de las condiciones que favorecen su desarrollo, junto con la determinación científica de diferencias cada vez mejor definidas, acrecentarán las posibilidades de combatir el problema con métodos genuinamente educativos.

Lembramos que as bases da discussão da personalidade autoritária estão interconectadas com a questão dos preconceitos e, por consequência, com os estudos sobre o antissemitismo. Elementos que se interconectam com a democracia e o perigo do fascismo.

Corroborando este entendimento, destaca Wiggershaus (2006, p. 407) que

Adorno guardava na lembrança a ideia que Horkheimer não parava de lhe recordar: “O valor imediato” consistia, “para o Committee em demonstrar a ligação existente entre anti-semitismo, fascismo e caráter destrutivo”, em administrar “a prova experimental do perigo que o anti-semitismo representa para a civilização democrática”.

Neste contexto, Horkheimer, concluindo o prefácio de *La personalidad autoritaria* (1965), tecendo os agradecimentos ao apoio

do AJC, financiador da pesquisa e criador do Departamento de Investigações Científicas que estava aos seus cuidados, destaca:

Este organismo estaba destinado a cumplir una doble misión: ser un centro científico encargado de estimular y coordinar la labor de distinguidos estudiosos del prejuicio como fenómeno sociológico y psicológico, a la par que un laboratorio donde se sopesarian los programas de acción. Si bien los miembros del cuerpo de investigaciones del departamento están constantemente ocupados en resolver los urgentes problemas que se presentan en el trabajo diario de una vasta organización que lucha por los derechos democráticos em varios amplios frentes, nunca han abandonado la tarea de promover estudios fundamentales. Este volumen simboliza dicho vínculo entre educación democrática e investigación esencial (HORKHEIMER *apud* ADORNO *et al.*, 1965, p. 22).

Parece claro, portanto, que a pretensão das pesquisas do Instituto, em conjunto com os parceiros de Berkeley, vislumbra avançar para além das proposições dicotômicas que se encontravam no período no campo das ciências, e que, inevitavelmente, ainda se apresentam nos dias de hoje. Descortinando o papel do conhecimento científico como imprescindível, não se corrobora que seja absoluto. Como nos esclarecem Horkheimer e Adorno (1978, p. 182),

A luta eficaz contra os movimentos totalitários não é possível, certamente, sem o conhecimento das suas causas, sobretudo se quisermos que essa luta atinja as raízes do totalitarismo, as condições que lhe são propícias na sociedade. Uma concepção acertada e capaz de ser, ao mesmo tempo, interpretada de forma

racional das estruturas essenciais em jogo, que é missão da ciência formular, não bastará por si só para fazer o necessário mas constitui, sem dúvida, uma contribuição insubstituível à resolução do problema.

Novamente reafirmamos a percepção de que, diante dos desafios em que nos encontramos, não há necessariamente fórmulas ou modelos para se determinar, tentação que se coloca constantemente pela mentalidade organizadora e homogeneizadora da existência. Isso não implica, contudo, não se debruçar sobre os problemas e as questões importantes para a nossa coexistência e condição de vida diante da nossa perspectiva política. Ou seja, o intercâmbio entre o papel da ciência e sua constituição como meio para nossa realização humana, que apresenta sua contribuição para o entendimento daquilo que não é atingível pelo senso comum, não garante a paz e a prosperidade humanas como relação de causa e efeito.

É indiscutível, porém, que, frente aos problemas humanos, não são suficientes a boa vontade e o voluntarismo, tampouco a proposição negacionista em tempos de pós-verdade. Deslindar os elementos que fundamentam o ódio, o preconceito, as bases do fascismo, entre outros, não é, evidentemente, propor uma explicação determinística da realidade, desconsiderando sua complexidade. É desafio e condição para entender um pouco mais da trama que se desenrola na nossa frágil e desafiadora existência, vislumbrando a importância do conhecimento que nos desafia a superar a comodidade da subserviência e do enquadramento numa pretensa normalidade massificadora dos coletivos que subtrai as singularidades.

Cabe destacar, encaminhando-nos para a conclusão deste capítulo, que, apesar da aparente sinergia que transparece no nosso relato sobre o contexto de desenvolvimento da pesquisa sobre a personalidade autoritária, optamos por apresentar um recorte a partir da nossa percepção da importância do estudo proposto. Esclarecemos com este destaque que tal recorte não se propõe como ingênuo na compreensão de que muitas tensões e conflitos permearam as pesquisas do Instituto em parceria com os cientistas de Berkeley e as exigências apresentadas pela AJC na questão dos *Estudos sobre o preconceito*, como nos relata Martin Jay (2008, p. 297-298):

[...] a série como um todo, inclusive a obra em que o Institut havia trabalhado mais amplamente, *A personalidade autoritária*, foi um esforço colaborativo. Os que não eram membros do Institut provavelmente tinham formação psicanalítica, mas, na maioria dos casos, não estavam familiarizados com a perspectiva mais ampla da teoria crítica. Assim, apesar de ser o diretor geral do projeto, Horkheimer não pode exercer a influência norteadora que havia exercido no Institut em épocas anteriores. Isso se acentuou depois que sua saúde obrigou-o a retornar à Califórnia e Samuel Flowerman o substituiu como diretor, em 1946. A correspondência Löwenthal-Horkheimer contém amplos indícios de que as relações com os representantes da AJC eram tudo, menos tranquilas. Os atritos pessoais tiveram seu papel, embora decerto também tenham existido discordâncias teóricas.

Neste sentido, convém destacar também que a publicação de *La personalidad autoritaria* (1965) sofreu críticas severas por parte dos que consideravam que o Instituto se afastava da gênese da teoria

crítica ao realçar as explicações psicológicas, e não as sociológicas do preconceito que, segundo Jay (2008), fora uma escolha consciente a partir dos objetivos pedagógicos a que se propunha o projeto. Isso se destacou, tanto que

[...] dois dos críticos mais sérios de *A personalidade autoritária*, Herbert H. Hyman e Paul B. Sheatsley, puderam afirmar que os autores “retiraram a irracionalidade da ordem social e a imputam aos entrevistados; por meio dessa substituição, fica decidido que os entrevistados preconceituosos formam seus juízos de maneira irracional”. Se fosse verdade, a teoria crítica teria avançado muito em direção ao abandono de sua postura original (JAY, 2008, p. 290).

Como já nota Martin Jay (2008) nesta citação, isso implicava exagero, mas é incontestável que o Instituto fizera concessões nos desdobramentos dos *Estudos* diante de diversos contextos que se apresentaram, como a moderação e substituição de determinadas terminologias mais características do marxismo e da aproximação com o campo da esquerda, por um lado, ou a utilização de uma certa dose de psicologia do ego nas análises desenvolvidas, para além da perspectiva freudiana. Segundo Jay (2008, p. 290), “[...] a mesma psicologia do ego de Hartmann e Kris, cujas implicações conformistas Adorno havia criticado em outro texto”.

Essas e outras questões, que Martin Jay (2008) esmiúça em *A imaginação dialética*, não retiram o caráter de importância para o entendimento sobre o fascismo que representam, tanto os *Estudos sobre o preconceito* como, mais especificamente, *La personalidad autoritária* (1965). Esclarece-nos Jay (2008, p. 303),

O objetivo fundamental de toda a pesquisa foi explorar um “novo tipo antropológico”, a personalidade autoritária. Tal como postuladas, suas características assemelhavam-se às do tipo de caráter sadomasoquista construída por Fromm nos *Studien*. Também havia semelhanças com o chamado tipo J, desenvolvido pelo psicólogo nazista E. R. Jaensch em 1938, embora as simpatias dos autores, é claro, fossem muito diferentes das dele. O tipo J de Jaensch era definido por sua rigidez inflexível. Seu oposto foi chamado de tipo S, de sinestesia, a capacidade de confundir os sentidos, que Jaensch equiparou à insegurança decadente e vacilante da mentalidade democrática. Houve também uma semelhança notável com o retrato de um anti-semita delineado por Jean-Paul Sartre no livro *A questão judaica*, lançado depois que os trabalhos para *A personalidade autoritária* já estavam bem adiantados.

Neste contexto e neste entendimento, contrariando a crítica de Hyman e Sheatsley, citada anteriormente, não estava em questão a imputação do preconceito à mera responsabilidade do indivíduo, desconsiderando o arcabouço sociológico que constitui os desdobramentos da sociedade capitalista e da história humana. Ao contrário, não era prerrogativa catalogar o indivíduo autoritário, nem tampouco determinar sua existência, como esclarece Adorno (Jay, 2008). Mas, a partir da compreensão do caráter autoritário, encontravam-se as características que identificavam tal posicionamento, conforme elenca Horkheimer (*apud* JAY, 2008, p. 304):

Sujeição mecânica aos valores convencionais; submissão cega à autoridade, aliada a um ódio cego a todos os oponentes e pessoas de fora; aversão à introspecção; pensamento

rigidamente estereotipado; pendor para a superstição; despreço, em parte moralista, em parte cética, pela natureza humana; tendência à projeção.

Neste sentido, qualquer semelhança com a manifestação cada vez mais explícita desse tipo de caráter na nossa atual sociedade, em tempos de extrema-direita e populismo nas democracias atuais, não nos parece ser mera coincidência. Em outras palavras, as correlações que se identificavam entre a existência de sujeitos potencialmente fascistas naquele momento da sociedade do capitalismo tardio e sua forma de organização socioeconômica, se manifestam, de forma atualizada e reelaborada, em nossa constituição social atual pautada pela mentalidade introjetada pelo modelo do neoliberalismo. Retomaremos esta questão posteriormente, mas a título de contextualização prévia, conforme nos elucidava Yasmin Afshar, no prefácio de *A sociedade ingovernável: uma genealogia do liberalismo autoritário*, de Grégoire Chamayou (2020, p. 11),

[...] o neoliberalismo é interpretado não apenas como uma doutrina econômica, mas como uma racionalidade, isto é, uma lógica subjacente as práticas governamentais. Essa normatividade neoliberal consiste na generalização da concorrência nos âmbitos da sociabilidade, linguagem, ordenamento do Estado e subjetividade.

Ou seja, como racionalidade, o neoliberalismo, mais do que uma perspectiva econômica de renovação do pensamento liberal na sua faceta política, é, na realidade, assimilado como modo de vida. Veremos como isso se estabelece numa profunda relação entre

autoritarismo, fascismo e despolitização, em nosso terceiro capítulo, quando trataremos sobre a *atmosfera fascista*.

Ainda com relação às observações sobre a crítica de que o Instituto subvertera a teoria crítica abandonando sua metodologia, Jay (2008) destaca que no geral se preservava a fidelidade aos dogmas da mesma e, nesta compreensão, apesar de abandonar a tese de que a práxis embasava a verificação da teoria, mantinha-se a crítica ao modelo predominante nas ciências sociais, pautado na indução, herança do método científico moderno e do pensamento positivista. Neste entendimento, citando Horkheimer, Martin Jay (2008, p. 304) explica que

As categorias têm de ser formadas por um processo de indução que é o inverso do método indutivo tradicional, que verificava suas hipóteses pela compilação de experiências individuais, até elas atingirem o peso de leis universais. Na teoria social, ao contrário, a indução deve buscar o universal no particular, não acima ou além dele. Em vez de se deslocar de um particular para outro, e depois para os píncaros da abstração, deve mergulhar cada vez mais fundo no particular e descobrir a lei universal que existe nele.

Deste modo, não é uma perspectiva subjetivista e de individuação na categorização da personalidade autoritária o que se propunha nas entrevistas. Ao contrário, buscava-se a compreensão, delas advinda, dos elementos potenciais que se encontravam nos sujeitos a partir do aprofundamento das questões propostas e que permitiam, não uma universalização dos casos particulares nos moldes do método indutivo tradicional, puramente quantitativo,

mas a percepção dos universais presentes nos entrevistados que proporcionavam uma análise qualitativa. Assim,

Como nos *Studien* e no trabalho de Sanford sobre o pessimismo, o pressuposto básico foi a existência de níveis de personalidade diferentes, tanto manifestos quanto latentes. O objetivo do projeto foi expor a dinâmica psicológica que se expressava, na superfície, em uma ideologia preconceituosa ou indicava o potencial para sua adoção no futuro (JAY, 2008, p. 305).

Por fim, parece claro que o trabalho desenvolvido em *La personalidad autoritaria* (1965), longe de ser a resposta final para as discussões propostas, apresenta-se como contribuição para as análises a que nos propomos e que, evidentemente, também não absolutizaremos a partir do nosso entendimento e da tese aqui apresentada. Num momento em que se banaliza e muitas vezes não se considera a perspectiva do fascismo como algo potencial, mesmo que em novas roupagens, parece salutar recorrer àqueles que, de modo precursor, se debruçaram sobre a ocorrência de uma forma de barbárie que não se esgotou. Barbárie não redutível a um momento histórico apenas, ou a um modelo partidário antipolítico, mas que se apresenta sempre preme numa sociedade que projeta cada vez mais a administração dos existentes e a manipulação das subjetividades.

Dadas estas considerações até o presente momento, com a proposta de apresentar um panorama geral do contexto que conduziu aos estudos da personalidade autoritária, culminando na referenciada obra *La personalidad autoritaria* (1965), concluímos

este capítulo. Na continuidade, nos debruçaremos um pouco sobre o contexto de produção da famosa Escala F, a partir dos elementos da psicanálise e dos limites do aparato conceitual do marxismo para os frankfurtianos em seus estudos e entendimentos sobre o fascismo e o pensamento totalitário.

Evidentemente, não implica tal proposição que a psicanálise também não tenha seus limites, como será demonstrado concomitantemente na crítica aos neofreudianos produzida pelo Instituto. Neste contexto, o que estará em discussão é a construção de um instrumento importante, a Escala F, na perspectiva da pesquisa produzida à época para que se pudesse avaliar, com maior clareza e legitimidade, as manifestações do autoritarismo e a adesão potencial dos sujeitos, em maior ou menor escala, ao fascismo.

Capítulo III

Sobre a pesquisa dos frankfurtianos: a inadequação prévia com o aparato conceitual do marxismo e o papel da psicanálise na elaboração da Escala F.

Parece significativo que na sociedade de hoje, com suas massas fascistas integradas artificialmente, exclui-se quase completamente referência ao amor. Hitler recusou o papel tradicional do pai amoroso e o substituiu integralmente pelo negativo da autoridade ameaçadora. O conceito de amor foi transferido para a noção abstrata de *Alemanha* e raramente mencionado sem o epíteto de "fanático", através do qual até mesmo este amor obteve um círculo de hostilidade e agressividade contra aqueles que estão fora dele. Um dos princípios básicos da liderança fascista é manter a energia libidinal primária em um nível inconsciente, de modo a desviar suas manifestações de uma forma adequada a fins políticos. Quanto menos uma ideia objetiva, tal como a salvação religiosa, desempenha um papel na formação de massas, e quanto mais a manipulação de massas se torna o único fim, tanto mais o amor completamente não inibido precisa ser recalcado e transformado em obediência. Há muito pouco no conteúdo da ideologia fascista que *poderia* ser amado

(ADORNO, 2015, p. 162-163).

Como há muito pouco que possa ser amado no conteúdo da ideologia fascista – ousamos acrescentar, inevitavelmente nada –, nos

esclarece Adorno haver a necessidade de “manter a energia libidinal primária em um nível inconsciente”, o que permitirá a manipulação de tal desejo politicamente e, efetivamente, na perspectiva de recalculá-lo e transformá-lo em obediência. Neste sentido, denota-se, na análise adorniana aqui referenciada, o encontro com os elementos da psicanálise de cunho freudiano diante do fenômeno que, em determinado momento da história, subverteu toda a lógica e a expectativa das explicações a partir das tradicionais teorias políticas ou sociais vigentes. Este fenômeno, alçado ao poder político a partir do jogo democrático, constituiu-se no modelo totalitário de Estado no século XX, dando forma ao horror que jamais deveria ter ocorrido, como expressava Hannah Arendt (2004b). Da concepção de superfluidade³² das pessoas para o estabelecimento das “indústrias da morte”, a manifestação da barbárie, representada por Adorno pela lembrança de *Auschwitz*, marcaria nosso mundo para sempre. É o passado que precisamos constantemente rememorar e elaborar e a potencialidade de um presente que não podemos permitir que se repita.

³² Do conceito de superfluidade, trabalhado por Hannah Arendt, trazemos a citação de Celso Lafer (2018, p. 214-215) para contextualizar a questão: “O totalitarismo [...] é, com efeito, uma nova forma de governo que, ao almejar a dominação total por meio do uso da ideologia e do emprego do terror para promover a ubiquidade do medo, fez do campo de concentração seu paradigma organizacional. Fundamenta-se, assim, no pressuposto de que os seres humanos independentemente do que fazem ou aspiram, podem, a qualquer momento, ser qualificados como ‘inimigos objetivos’ e encarados como supérfluos para a sociedade. Esta convicção, explicitamente assumida pelo totalitarismo, de que os seres humanos são supérfluos e descartáveis, representa uma contestação frontal à ideia do valor da pessoa humana enquanto ‘valor-fonte’ da legitimidade da ordem jurídica, tal como formulada pela tradição, se não como uma verdade, pelo menos como uma conjectura plausível da organização da vida em sociedade”.

É um incômodo e o desafio que se apresentam desde que o espectro do fascismo cobriu com sua sombra os complexos e profundos meandros da existência e das condições necessárias para a nossa convivência humana. Por mais que sejam tentadoras as perspectivas de simplificação da realidade e o reducionismo polarizador da vida humana no campo político, ético ou estético, dialeticamente não há uma síntese final alcançável ou, entendemos, desejável. Heracletianamente, almejamos um constante *devenir*. Mas é incontestável que, depois de *Auschwitz* e do advento da iminência da guerra nuclear, a expectativa deviriana encontra-se em suspenso e, mais especificamente, como manifesta possibilidade de nenhum *devenir*.

Pela ampliação da nossa capacidade de destruição a partir da barbárie que representa *Auschwitz* e sua irrupção na história, o alerta de Adorno nos convoca para a percepção dessa realidade. Portanto, ao contrário das clássicas teleologias apresentadas ao longo da história e do pensamento filosófico, o que parece mais plausível e procedente é que vivemos abandonados a nós mesmos, responsáveis pelo que fazemos ou deixamos de fazer na compreensão de que podemos construir ou destruir nossas existências a partir das escolhas e direcionamentos pelos quais optamos. Exige-se, neste contexto, o constante exercício e disponibilidade para o insondável, para a imprevisível, porquanto incontrolável, perspectiva de uma realização humana que se dê no exercício da liberdade e da construção da autonomia dos sujeitos. Não encaminhamos com isso o entendimento para a aceitação da mera casualidade ou da “pura sorte”, que nos desresponsabilizaria por nossas ações. Nem Maquiavel (1979), em toda sua análise política sobre o papel da

“fortuna”, ousou isso. Ao contrário, somos responsáveis por nossos projetos humanos. Por isso, não na presunção de um individualismo exacerbado pelo liberalismo clássico, ou pela anomia dos existentes, mas pela construção da vida política que implica o encontro dos homens com os homens na sua singularidade e pluralidade e que, na proposta democrática, permite construir, pelas fragilidades e potencialidades, mais do que pelos determinismos e inexorabilidades, a condição de um mundo mais comum que nos cabe habitar e preservar.

Neste sentido, como preâmbulo da temática aqui proposta, já destacamos no capítulo anterior que não podemos prescindir dos dados das ciências e de suas perspectivas metodológicas e categorias de análises, seja qual for a perspectiva de compreensão de mundo que se tenha. Parece-nos indiscutível, entretanto, que, seja de qual se trate, não alcançamos uma resposta exclusiva desta ou daquela perspectiva epistêmica para tais questões, tampouco uma condição de verdade que se conformaria muito mais a uma dogmatização do pensamento numa perspectiva cientificista do que a uma análise crítica da realidade. Na linha tênue entre os dogmas do positivismo e a criticidade do pensamento, entendemos como fundamental a proposta dos pensadores da Escola de Frankfurt, como nos esclarece Martin Jay (2008) na abertura do capítulo dois de *A imaginação dialética*, intitulado *A gênese da Teoria Crítica*: “No cerne da teoria crítica havia uma aversão aos sistemas filosóficos fechados. Apresentá-la como um destes, portanto, distorceria seu caráter essencialmente aberto, investigativo e inacabado” (JAY, 2008, p. 83).

O que talvez pareça para muitos como fragilidade, negatividade ou defeito, diante da concepção de se apresentar numa perspectiva essencialmente aberta, investigativa e inacabada, aparentemente contrária à tradição, revela-se, no nosso entendimento, como uma das virtudes da proposta frankfurtiana de entendimento: dialeticamente, não temos o finalismo ou um determinismo estabelecido, mas a potencialidade sempre presente diante de toda e qualquer inexorabilidade que possa ser declarada. É uma dialética negativa, que não tem as respostas, mas problematiza a existência. Contra os ufanismos, numa atitude pessimista, mas sem cair no puro pessimismo, pretende o desnudamento das contradições, contra o ocultamento. Na perspectiva do conhecimento, é sabido, buscamos estabelecer sempre uma ordenação, um cosmos para a realidade muitas vezes caótica que se apresenta. O princípio ordenador, em si, é compreensível e desejável. Entretanto, a perspectiva do imprevisível e do impensado promove sempre, no contexto dialético, nossa singularidade. Nem tudo pode ser “encaixotado”. Não que não tentemos.

Deste modo, destacamos que, ao apontar para a condição de uma inadequação prévia com o aparato conceitual marxista para o desdobramento das pesquisas dos frankfurtianos, entendemos que não é uma negação dos pressupostos trazidos a partir das análises econômicas e sociais de Marx e Engels, por exemplo, o que se determina. Estas são fundamentais. Compreendemos, ao contrário, que, na análise destes pensadores, não eram suficientes os elementos e categorias destas análises para responder, como indicamos no início, à complexidade toda que representa nossa condição e

existência humana e, além disso, depois do inusitado, o perigo constante do espírito totalitário.

Portanto, como também hoje se manifestam na perspectiva neoliberal elementos que potencializam o surgimento de novos horrores, não foi obra do acaso ou erro de percurso o horror que nunca se deve esquecer ou normalizar. Fundamentou-se numa percepção de mundo que tinha muito pouco ou, efetivamente, como já destacamos no início deste capítulo, nada a oferecer como projeto.

Entretanto, talvez significasse para alguns naquele momento, como hoje para os adeptos da extrema-direita e do extremismo político, a condição de ver manifesta, na representação do seu líder político, ou do coletivo, que trazia amalgamada a ideia de força, ou nas palavras de ordem ecoadas como gritos de guerra, mesmo que irracionais, suas próprias concepções preconceituosas que, certamente, não seria de bom tom expor publicamente numa democracia.

Para outros, quem sabe, a colaboração para tal atrocidade foi a simples apolitia que se manifesta nos que desejam a *neutralidade*, condição impossível de se alcançar em qualquer esfera dos assuntos humanos ou, mais especificamente falando, da política.

Por fim, para alguma parcela pode ter sido o cálculo de que haveria uma resposta afinal, frente aos problemas sociais ou ao descontentamento com os políticos e a política vigente, colaborando para uma mudança extrema, mesmo que perigosa e frontalmente contrária às suas próprias perspectivas de vida e crença, se realmente fizessem tal reflexão.

Também permitindo uma guinada extrema ou a aceitação passiva e sempre permeada por justificativas de que a situação não

era tão grave assim, tantos outros contemplaram a corrosão dos ideais democráticos e de sua apropriação, indébita, por pretensos “representantes do povo” que, na realidade, não representavam nem a si mesmos, partindo do pressuposto de que, na democracia, não há unanimidade e que o que prevalecia era uma estética da destruição, e não da partilha da vida política.

O fato é que, diante do desafio que se apresentava, da exacerbação do antissemitismo, no projeto de morte nazista, extremado ainda mais pela concepção da chamada “Solução Final”, pela manifestação dos preconceitos raciais, religiosos e sociais, de forma velada ou explícita, que não só persistiam como sempre existiram, mesmo nas sociedades democráticas ou anteriormente a elas, outras hipóteses se apresentaram na busca pelo entendimento. Parece-nos que, neste contexto, a ousadia dos frankfurtianos merece consideração. Conservando seus pressupostos marxistas, mas sem petrificar o conhecimento, a teoria crítica, contudo, continua avançando naquilo que já explicitamos anteriormente, de forma aberta, investigativa e inacabada, de certo modo, na linha contrária a outras propostas que se sustentavam, aparentemente, em uma teleologia mais arraigada.

Destacando os encontros e desencontros com os freudo-marxistas, corrente do marxismo que buscava também em Freud o entendimento da questão paradoxal da “guinada à direita” na Alemanha, após as expectativas estabelecidas a partir da Revolução Bolchevique, Rouanet (2001, p. 70) nos apresenta que, a questão, “o ‘fio vermelho’ que orientava os freudo-marxistas, e até certo ponto os frankfurteanos em sua primeira fase, era a pergunta: ‘Como

é possível que a classe operária pense e aja contra os seus próprios interesses?”.

Assim, recorrendo à introdução da Parte I do trabalho de Sérgio Paulo Rouanet (2001), intitulado *Teoria Crítica e Psicanálise*, destacamos a seguinte citação para compreendermos melhor o contexto:

O trabalho teórico do Instituto de Pesquisa Social só pode ser compreendido em sua especificidade se confrontado com um movimento que em parte lhe foi contemporâneo, e com o qual partilhou um certo número de temas: o movimento freudo-marxista dos anos vinte e trinta. Essas primeiras tentativas de integrar o pensamento de Freud e de Marx tiveram como pano de fundo dois marcos históricos – a revolução bolchevista, em 1917, e a chegada de Hitler ao poder, em 1933. Esses dois fatos condicionaram a forma e as características da recepção de Freud pelos marxistas (ROUANET, 2001, p. 13).

Por isso, adentrando de forma mais específica a questão até aqui levantada, destacaremos na sequência as análises sobre a relação dos frankfurtianos com a psicanálise, o marxismo e seus antecedentes históricos e correntes de pensamento no período, como os freudo-marxistas, os limites para a proposta da teoria crítica e os desdobramentos que os levaram aos desencontros, fosse com a ortodoxia marxista ou com a utopia dos defensores também de um finalismo do pensamento freudiano. Neste contexto, abarcaremos os estudos desenvolvidos sobre a personalidade e os elementos que fundamentaram a produção da Escala F, em *La personalidad autoritaria* (1965) e seus desdobramentos iniciais.

Das concepções do marxismo e das diferentes percepções: o surgimento do Instituto e seus encaminhamentos

Num período fértil para o pensamento de esquerda e efervescente, considerando-se a proximidade com a Revolução Bolchevique de 1917 e o término da Primeira Guerra Mundial em 1918, surgiria o Instituto de Pesquisa Social, em 1923, posteriormente cognominado *A Escola de Frankfurt*. No contexto do marxismo vigente à época dos frankfurtianos, inspirador da Revolução Russa e que propiciara breve momento na Alemanha com a Revolução de Novembro, convém destacar que o Instituto é fundado pelo filho de um rico empresário do ramo de comércio de cereais, o jovem estudante de economia e ciências sociais, nascido na Argentina, Felix Weil, em parceria com o professor Kurt Albert Gerlach, um social-democrata de esquerda.

Herdeiro do milionário Hermann Weil, Felix nutria politicamente a identificação com o pensamento da esquerda e, neste contexto, fora a Tübingen para estudar com Robert Wilbrandt, “professor de economia política [...] um dos raros socialistas do ensino superior na Alemanha e, por esse motivo, detestado por sua reputação de extrema esquerda em meio a seus colegas da Universidade” (WIGGESHAUS, 2006, p. 41). A partir do seu trabalho escrito e publicado, *Natureza e caminhos da socialização* (*Wesen und Wege der Sozialisierung*), Weil foi encorajado por Wilbrandt a realizar uma tese de doutorado. Defendida em 1920, foi publicada em 1921, numa série de volumes intitulada *Socialismo Prático* (*Praktischer Sozialismus*), editada por Karl Korsch (WIGGERSHAUS, 2006).

Apesar de sua incursão pelo meio acadêmico, o papel de Weil, de acordo com Wiggershaus (2006), consumou-se mais como o de um mecenas de esquerda, num primeiro momento com o apoio do pai que se regalava, de certo modo, com o reconhecimento no pós-guerra de ser considerado um “generoso incentivador da Universidade de Frankfurt e de diversos estabelecimentos de assistência social” (WIGGERSHAUS, 2006, p. 45), recebendo posteriormente, inclusive, “o título de doutor *honoris causa* da Faculdade de Economia e Ciências Sociais” (WIGGERSHAUS, 2006, p. 45) por ter fundado o Instituto de Pesquisa Social.

Felix Weil, com recursos familiares, “financiou uma parte essencial das edições Malik em Berlim, em que foram publicados, entre outros, *Geschichte und Klassenbewusstsein* (História e consciência de classe), de Georg Luckács” (WIGGERSHAUS, 2006, p. 45), por exemplo, e auxiliou Georg Grosz, artista de esquerda ligado ao movimento Nova Objetividade (*Neue Sachlichkeit*) e pintor do clássico quadro *Os pilares da sociedade*, que satirizava, de forma crítica, a conjuntura alemã no entre guerras, em que já se destacava a ascensão do Partido Nazista, que culminaria na barbárie que se abateria sobre a Europa³³. Proporcionou ainda outros auxílios financeiros a outras pessoas, algumas ligadas ao partido

³³ De acordo com Eva Afonso (2013), “Foi nesta Europa destruída, que passou de credora a devedora de outras partes do mundo e na ineficaz República de Weimar (Alemanha) que nasceu um novo movimento artístico - a Nova Objectividade (*Neue Sachlichkeit*) de que G. Grosz fez parte. Este movimento opunha-se à arte emocional expressionista e à abstracção cubista e construtivista. Os artistas alemães da Nova Objectividade assumiram, neste período de pós-guerra, uma abordagem política mais aberta através de trabalhos mordazes e caricaturais que denunciavam a situação social vivida durante a República de Weimar”. Disponível em: <http://pintaraoleo.blogspot.com.br/2013/02/observando-um-quadro-de-george-grosz-n.html>.

comunista alemão, investiu na divulgação da teoria marxista e na organização, juntamente com Karl Korsch, da *Marxistisch Arbeitswoche* (Semana de trabalho marxista), que acabou se constituindo como predecessora da fundação do Instituto de Pesquisa Social. A Weil coube o financiamento do encontro. Sobre esta semana, de acordo com Wiggershaus (2006, p. 47-48),

Havia pouco mais de vinte participantes, que incluíam, entre outros (além dos organizadores e suas esposas), Georg Lukács, Karl August e Rose Wittfogel, Friedrich Pollock, Julian e Hede Gumperz, Richard e Chirstiane Sorge, Eduard, Ludwig e Gertrud Alexander, Béla Fogarasi e Kuzuo Fukumoto. Eram todos intelectuais, em sua maioria doutores. Quase todos colaboravam com o partido comunista. [...] Quase a metade dos participantes teve algo a ver, mais tarde, com o Instituto de Pesquisas Sociais, de uma forma ou de outra. Esse encontro constituía, de fato e nitidamente, uma espécie de “primeiro seminário sobre a teoria” [...] do Instituto de Pesquisas Sociais – o trabalho mais impressionante e de melhor resultado do mecenas de esquerda Felix Weil.

Weil certamente era um idealista. Buscava realizar alguma coisa pela teoria marxista, mas se via diante de um contexto na Alemanha naquele momento em que “o partido comunista alemão, [...] em sua primeira fase, não estava ainda determinado pelos objetivos da União Soviética e a via bolchevista rumo ao socialismo” (WIGGERSHAUS, 2006, p. 46). Neste sentido, o encontro com Gerlach, o tipo de intelectual universitário que entendia que a liberdade da ciência e todo interesse prático de supressão radical da miséria não se dissociavam, faz coro ao desejo de Felix Weil de

institucionalizar a discussão apresentada pelo marxismo “para além das limitações da ciência burguesa e da estreiteza de espírito ideológico de um partido comunista” (WIGGERSHAUS, 2006, p. 48). Tem-se o caldo para a inspiração do Instituto e para a consumação da expectativa de Weil. E, assim, faz jus à chamada que abre o capítulo I da obra *A Escola de Frankfurt*, de Wiggershaus (2006, p. 41): “O filho de milionário Felix Weil funda um Instituto para o marxismo na esperança de poder entregá-lo um dia a um Estado soviético alemão triunfante”.

Evidentemente, tal esperança ficou limitada à Weil, conforme demonstra a história posterior do Instituto. Mas podemos considerar que apresenta as bases do pensamento marxista que permeará as discussões dos frankfurtianos e permitirá – a partir do entendimento e da identificação, quando da direção de Max Horkheimer – o surgimento da teoria crítica.

Sem nos delongarmos no contexto de organização burocrática e nos esforços e estratégias utilizadas por Felix Weil e Kurt A. Gerlach para consumir a instalação do Instituto, bem tratadas por Wiggershaus (2006), queremos apenas destacar, do texto do próprio pesquisador, a seguinte observação:

As razões determinantes do sucesso de Weil e Gerlach em seu projeto de um instituto ligado à Universidade, mas independente dela e diretamente ligado ao ministério, foram a boa vontade do apoio ministerial e, principalmente, a generosidade da doação do fundador numa época de miséria e restrições financeiras. Os Weil estavam prontos a financiar a construção e instalação do Instituto, a pagar um crédito anual de 120.000 marcos, a ceder os andares mais baixos à Faculdade

de Ciências Econômicas e Sociais, e, mais tarde, até a custear as despesas da cátedra que o diretor do Instituto ocupava naquela faculdade (WIGGERSHAUS, 2006, p. 51).

Diante dessa conjuntura, nascia o Instituto de Pesquisa Social, na cidade de Frankfurt. Na perspectiva de seu projeto, certamente, Weil conseguiu organizar de tal modo os procedimentos e definições que culminariam na escolha do diretor do Instituto que, apesar de ser este obrigatoriamente nomeado pelo ministro da Educação e Cultura, cabia à Sociedade para a Pesquisa Social, criada para apoiar a Fundação Weil, a definição do nome. Presidida pelos Weil e constituída basicamente por nomes conhecidos e próximos a estes, como o próprio Gerlach e já, neste tempo, Horkheimer, “Felix Weil pôde decidir quem seria o diretor e, assim, como o diretor poderia conduzir o Instituto de forma quase ditatorial” (WIGGERSHAUS, 2006, p. 53), além de definir a linha filosófica que prevaleceria. Isto permitiu ao Instituto permanecer mais à esquerda no espectro político, dissonante em certo sentido dos outros dois Institutos da época, o Instituto de Pesquisa Sociológica (Forschungsinstitut für Sozialwissenschaften), de Colônia e o Instituto para a economia mundial e a navegação, fundado em Kiel (WIGGERSHAUS, 2006).

Com a expectativa de que o amigo e co-fundador do Instituto, Kurt Gerlach, fosse o primeiro diretor, não contava Weil com a morte prematura deste em 1922, ainda com 36 anos. As opções recaem inicialmente em Friedrich Pollock e Max Horkheimer, ambos com o doutoramento concluído. Mas, naquele momento, não poderiam ser alçados a tal condição, mesmo que desejassem, pois seus nomes encontrariam rejeição. Weil busca

diálogo com Gustav Mayer, social-democrata, mas não vislumbra a possibilidade de avançar num mesmo projeto, pensando na competência que caberia ao diretor. Por fim, encontra em Carl Grünberg a figura desejada para o cargo. Como esclarece Wiggershaus (2006, p. 55),

Felix Weil [...] tinha encontrado, na pessoa de Grünberg, um diretor de Instituto que era tanto um marxista convicto como um sábio reconhecido. A Faculdade de Economia e Ciências Sociais se desenvolveu muito bem com Grünberg e, no começo de janeiro de 1923, decidiu propor ao ministro a nomeação de Grünberg para a cátedra de ensino sobre pesquisa social, que deveria ser fundada pela Sociedade para ensinar ciências políticas e sociais. Weil, dificilmente teria podido encontrar alguém mais de acordo com seus planos. Korsch e Lukács, se estivessem prontos para assumir a direção do Instituto de Frankfurt, não poderiam fazê-lo, porque seu comunismo politicamente ativo teria provocado protestos veementes na universidade inteira. Um professor socialista como Wilbrandt, que já interpretara Marx e o marxismo anteriormente com muita sagacidade, mas desaprovava ambos agora, e, em consideração ao nascimento da República de Weimar, depois do inverno da revolução, tendia para a acomodação, não teria correspondido nem de longe às concepções ideológicas e políticas de Weil.

Neste contexto, Grünberg assume a direção do Instituto e, frente ainda à atualidade da discussão do comunismo e da revolução, passaria a imprimir seu ritmo e expectativas quanto à função e aos trabalhos a serem desenvolvidos pela instituição em acordo com sua percepção do marxismo. A tarefa de Grünberg não era simples, pois,

apesar da expressividade do partido comunista, havia a discriminação com referência aos professores que se declaravam socialistas na área da pesquisa, para citar um exemplo da questão. Neste sentido,

O trabalho de Grünberg, a partir dessa situação, não consistia nem em tentar discretamente introduzir o marxismo no seio das universidades, como era o sonho de Felix Weil, nem em tentar discutir publicamente seus problemas, como se propunha Max Weber. O que Grünberg fez significava: pedir, com segurança, que se concedesse a um pesquisador marxista o que era normal para os outros, isto é, que sua concepção filosófica não fosse, logo à primeira vista, transformada em medida de sua seriedade científica (WIGGERSHAUS, 2006, p. 60).

Ou seja, o respeito à pluralidade do pensamento e das opções filosóficas não era uma determinante na universidade alemã. Quebrar o preconceito seria fundamental para garantir à perspectiva marxista o respeito que era dado às outras propostas acadêmicas no campo da ciência. No entanto, apesar da dificuldade diante da perspectiva apresentada, o Instituto foi frutífero no período Grünberg. Diversos colaboradores, bolsistas, defesas de teses e produção de revistas, além da participação do Instituto na “realização da primeira edição histórico-crítica das obras de Marx e Engels” (WIGGERSHAUS, 2006, p. 63), foram algumas das contribuições na época. Diante do desafio inicial, para entendermos o legado de Grünberg, citamos novamente Wiggershaus (2006, p. 66):

Ele havia criado, em Frankfurt, uma situação que era única em seu gênero, no ensino superior alemão – e não apenas alemão. O marxismo e a história do movimento operário podiam doravante ser ensinados e estudados na universidade, e quem o desejasse podia também defender tese sobre esses temas. Havia, a partir de então em Frankfurt, um professor titular de ciências econômicas e sociais que era reconhecidamente marxista. Havia um Instituto ligado à Universidade cujo trabalho era especificamente dedicado à pesquisa sobre o movimento operário e o socialismo de um ponto de vista marxista, e no qual, marxistas como Karl Korsch ou marxistas austríacos como Max Adler, Fritz Adler e Otto Bauer podiam fazer conferências. Os dois assistentes do Instituto, Fritz Pollock e Henryk Grossmann, davam ciclos de palestras como assistentes na Faculdade de Ciências Econômicas e Sociais da Universidade, onde defenderam suas teses, Grossmann em 1927, Pollock em 1928, e onde Grossmann recebeu uma cátedra em 1930. A edição das obras de Marx e Engels foi reconhecida de fato como um dos trabalhos científicos que faziam parte das tarefas da Universidade.

Dado o contexto de início, ocorreu realmente um grande avanço para o período. Além disso, como ruptura de um paradigma, estava “o fato de que um instituto ligado à Universidade contasse, em suas fileiras, com uma maioria de colaboradores e doutorandos de filiação comunista” (WIGGERSHAUS, 2006, p. 66), o que era ainda um caso único. Mas isso não implicava uma unanimidade de pensamento. Conforme esclarece Wiggershaus (2006, p. 66), concluindo sua observação,

Eles pertenciam, aliás, a grupos diversos, que nem sequer eram todos respeitados no seio do partido comunista. Havia “korschistas”, ou melhor, trotskistas, que eram a favor do comunismo, mas recusavam considerar comunista a versão soviética – podemos citar Heinz Langerhans, Kurt Mandelbaun e Walter Bichahn; os brandlerianos [Brandlerianer], que optavam por uma colaboração com a social-democracia e por soluções de transição – como Ernst Frölich e Klimpt; os membros do partido que seguiam (ainda) a linha (e portanto as mudanças de linha) do partido que, naquele meio tempo, se tornara stalinista – Fritz Sauer, Paul Massing, Willy Strzelewicz, Karl August Wittfogel.

Apesar dessas conquistas e da intensidade do momento, Grünberg teve que se afastar da direção do Instituto por causa de um ataque cardíaco, em 1928, completando um período de três anos e meio como diretor. Nessa conjuntura, assumiria Max Horkheimer que, ainda praticamente desconhecido até aquele momento, tornaria-se uma das mais importantes influências com referência aos pensadores da Escola de Frankfurt no exercício de sua função. Seriam estabelecidas também, algumas dissensões com a ortodoxia marxista e o encontro com a psicanálise, de forma mais efetiva sob a condução de Horkheimer. Tais direcionamentos já transparecem no seu discurso inicial ao assumir como diretor. Segundo Wiggershaus (2006, p. 71),

O tom próprio de Horkheimer era [...] determinado pela esperança implícita de que, por conhecimentos efetivos, em vez das ideologias sublimantes, pudessem servir ao homem como meios para introduzir o sentido e a razão no mundo. Era um tom intermediário entre aquele do jovem Marx, falando a

respeito da realização da filosofia pela ação libertadora do proletariado, e o de Freud idoso, referindo-se aos modestos progressos da ciência, ainda recente na escala da história humana, que escrevia, em 1927, em *O Futuro de uma Ilusão*: “Já é alguma coisa, de qualquer modo, alguém saber que está entregue a seus próprios recursos. Aprende a fazer um emprego correto deles... Afastando suas expectativas em relação a um outro mundo e concentrando todas as energias liberadas na Terra (o homem) provavelmente conseguirá alcançar um estado de coisas em que a vida se tornará tolerável para todos, e a civilização não mais será opressiva para ninguém”.

Portanto, a partir de Horkheimer, ocorre uma guinada na proposta do Instituto, o que gera certo incômodo aos que estavam mais próximos de Grünberg, num primeiro momento. Se, no período anterior, ficara clara e pública a orientação marxista dada ao Instituto, neste novo tempo

[...] Horkheimer tentava superar a crise do marxismo, associando-a aos desenvolvimentos modernos no campo da ciência e da filosofia “burguesas” e tomando como pano de fundo a renúncia de Max Weber e Heidegger a toda especulação sobre um sentido preexistente da história e uma essência supra-histórica do homem. Horkheimer estabeleceu o nexo, construído por Korsch e Lukács, dos elementos filosóficos do marxismo à introdução, feita por Scheler, da totalidade do saber empírico na filosofia (WIGGERSHAUS, 2006, p. 71-72).

Já não se tratava apenas da repetição de uma proposta amparada na ortodoxia do marxismo, ou de firmar uma opção teórica, como pensavam Grünberg e Weil, mas, a partir deste

momento, ampliavam-se a percepção e o escopo na perspectiva de, num exercício potencialmente dialético e crítico, avançar nas pesquisas e propostas do Instituto para além da proposta marxista. Inclusive, para tanto, retomando suas origens. No confronto com as proposições do marxismo ortodoxo, criava-se, na realidade, um novo potencial para a teoria marxista, que, de certo modo, começava a se adequar em sua ânsia por reconhecimento científico, aos mesmos parâmetros do modelo positivista ou, por outro lado, a encontrar-se limitada à ideologização também em seu fechamento a partir das determinações do Partido e do marxismo soviético. Neste contexto, a aproximação com a psicanálise oferecia oportunidades para a busca de outros entendimentos que pudessem enriquecer os fundamentos do próprio marxismo. Esclarece-nos Deroche-Gurgel (*apud* WIGGERSHAUS, 2006, p. 29) que,

O problema eterno de uma teoria marxista consiste efetivamente em explicar por quais mecanismos ideológicos as classes exploradas são levadas a aceitar sua exploração. Essa atração pela psicologia social é evidentemente reforçada pela novidade científica da época, a psicanálise, que promete uma apreensão direta dos verdadeiros fundamentos da atitude individual.

A proporção do problema citado pode ser contemplada a partir das observações levantadas por Rouanet (2001) em suas análises sobre a questão dos paradoxos que se apresentavam na avaliação dos marxistas, na época, referentes a dois momentos cruciais para os fundamentos do marxismo. O primeiro, referia-se às eleições na Alemanha em 1925, que culminaram com a ascensão de

Hitler ao poder em 1933, num processo contrarrevolucionário e, ao segundo, debruçava-se sobre o êxito da revolução socialista na União Soviética, um país essencialmente agrário, economicamente atrasado, e com uma classe operária praticamente insignificante. Exatamente o contrário da Alemanha, já altamente industrializada. Neste sentido, como explicar objetivamente, proposta da ortodoxia marxista, que a revolução não ocorreu no país europeu que, teoricamente, apresentava as condições para sua realização e, ao contrário, encontrou, sua efetividade, naquele momento, num país que não reunia as condições para tal? O campo da subjetividade, neste entendimento, manifesta-se como perspectiva inevitável para uma busca pelo entendimento. Conforme Rouanet (2001, p. 14, grifos do autor),

Nos dois países houve um descompasso entre os fatores objetivos e os subjetivos, e nos dois revelou-se a significação estratégica do polo subjetivo – num caso, *impondo-se* voluntaristicamente, a uma realidade historicamente imatura, e no outro *recuando* diante de uma conjuntura socioeconômica favorável.

Diante dos dois contextos apresentados, há evidentemente algumas considerações que podem ser destacadas para o entendimento do encontro com a psicanálise, tanto na União Soviética, quanto para os freudo-marxistas, naquele momento, e, para entendermos, em breve, os encaminhamentos que também adotariam os frankfurtianos, já sob a direção de Horkheimer.

De acordo com Rouanet (2001), no caso soviético, a explicação não demandava muitas e prolongadas teorizações. Havia

que se considerar que, no fim das contas, o desfecho da revolução fora favorável aos operários, ficando em acordo com os interesses da classe, apesar de sua apatia, se considerada a tese da revolução do proletariado. Ou seja, a ação da classe operária teria sido estritamente racional ou, se pensarmos na terminologia dos frankfurtianos para esse uso da razão, pragmática. Contudo, na questão alemã, o dilema se apresenta com maior profundidade em função da inversão ocorrida. Acompanhemos o pensamento de Rouanet (2001, p. 14):

Ao votar por Hindenburg, e mais tarde por Hitler, o proletariado alemão agia num sentido diametralmente oposto aos seus interesses de classe. Sua ação era irracional, na acepção mais estritamente weberiana. As explicações oferecidas pelo marxismo vulgar eram insuficientes. A questão não estava em saber se a socialdemocracia tinha, ou não, iludido os operários, mas em saber porque estes se tinham deixado iludir, nem em saber se a propaganda burguesa era ou não eficaz, mas em saber porque a contrapropaganda marxista era ineficaz. A resposta que se impunha era que a ideologia burguesa havia penetrado profundamente a consciência proletária, e que diante da radicalidade dessa ideologização a luta antifascista estava condenada ao fracasso. Mas como explicar a força da ideologia, que aparentemente não se deixava dissolver nem pela experiência objetiva da pauperização, que deveria impulsionar a classe operária para posições crescentemente avançadas, nem pela verdade “irrefutável” da doutrina marxista, que encontrava, nessa pauperização, a prova histórica de uma de suas leis imanentes?

Conclui Rouanet (2001, p. 14), neste contexto, que

A psicanálise, enquanto doutrina do funcionamento psíquico da ação irracional, parecia oferecer os instrumentos para a compreensão do enigma. Se a ideologia era tão tenaz, não seria porque derivava sua força de persuasão de mecanismos afetivos, irredutíveis a argumentação racional, mas acessíveis, em sua estrutura profunda, às categorias explicativas da psicanálise? Podemos dizer que, em geral, o freudo-marxismo do período de entreguerras articulou-se em torno dessa questão.

Podemos compreender, a partir das análises apresentadas, esta é nossa percepção, que havia que se buscar respostas que, num primeiro momento, poderiam conflitar com a doutrina marxista das condições objetivas materiais que, dependendo da perspectiva, poderia não ser interessante considerada a efetividade da revolução na União Soviética. É evidente, contudo, que o problema se ampliava a partir da tese de que a revolução deveria chegar ao mundo todo, o que implicaria, portanto, tratar da questão que, com certeza, ocorreria em outras realidades para além da vitória conquistada no território soviético.

Neste incômodo, sintetizado quase que prioritariamente pela questão de como explicar a onipotência da ideologia burguesa, servindo-se da psicanálise e de seus mecanismos, surge um grande interesse e simpatia pela disciplina na União Soviética. Num primeiro momento, de forma muito livre e sob os auspícios de Lenin, a psicanálise encontra espaço no Estado soviético. É o momento da “revolução cultural” em que, conforme anota Rouanet (2001), se levou muito a sério a missão de gerar um homem novo, criando condições para uma vida nova. A educação assumia uma orientação psicanalítica, os projetos do Estado conduziam-se na

perspectiva de transformação pelo viés da subjetividade da psicanálise. Freud é traduzido para o russo e instalam-se consultórios dedicados à psicanálise em Moscou. Neste período, na Hungria, sob o governo de Bela Kun, cria-se uma cadeira dedicada à psicanálise na Universidade de Budapeste. A psicologia social alçava seus voos.

Com a morte de Lenin, contudo, uma inversão ocorre na perspectiva proposta e o Partido começa a determinar suas concepções. A ortodoxia se coloca numa proposição doutrinal e dogmática, gerando um problema para os freudo-marxistas alemães, pois estes continuavam com as questões presentes e que não se modificaram na Alemanha. Veremos que, apesar da dissonância observada por estas percepções e regramentos que serão determinados basicamente pela força do Partido a partir da III Internacional, os freudo-marxistas continuariam próximos da psicanálise, mas não romperiam com a ortodoxia do marxismo, o que caberá aos pensadores da Escola de Frankfurt.

Para entender melhor essa guinada na União Soviética, destacamos o seguinte fragmento de Sérgio Paulo Rouanet (2001, p. 15-16):

Com a morte de Lenin, cessaram essas experiências culturais. A psicanálise foi banida, substituída inteiramente pela reflexologia de Pavlov. O marxismo transformou-se em religião de Estado – o “marxismo soviético”. Os textos básicos dessa nova visão do mundo eram o *Materialismo e Empiriocriticismo*, de Lenin, aparecido em 1908, a *Dialética da Natureza*, de Engels, publicada em 1925, e os *Cadernos Filosóficos*, de Lenin, aparecidos em 1929-1930. O materialismo dialético era a metodologia científica geral, a dialética da natureza, a metodologia das ciências naturais (nas quais se incluía a

psicologia) e o materialismo histórico, a ciência das formações sociais específicas. A ciência – natural ou histórica – era um reflexo da realidade objetiva. O homem podia utilizar suas leis, mas não podia modificá-las. O mundo histórico, como o mundo físico, eram regidos por leis imutáveis. Leis redutíveis, em última análise, às das ciências naturais. Segundo Dahmer, “o marxismo soviético é o resultado das transformações da crítica marxista à pseudonatureza social numa justificativa ideológica, baseada numa pseudociência natural, da ditadura burocrática”. O Estado soviético é o guardião do saber total. Saber que tem a objetividade e a imutabilidade dos processos físicos. O que leva Dahmer a dizer que a burocracia estalinista é o órgão, não da história humana, mas da história natural. Classe já no poder, a burocracia soviética usa o marxismo como ideologia legitimadora, e não como teoria crítica. Ao incluir o marxismo entre as ciências naturais, anula seu potencial subversivo. E no mesmo movimento em que exorciza o marxismo enquanto teoria crítica, exorciza a psicanálise – ideologia “burguesa” – que não se enquadra, como a reflexologia, no universo estático das ciências naturais.

Na contramão, entretanto, permaneceram os freudo-marxistas alemães nos anos 20 e 30 com o intuito de resolver, de forma prática, o problema que se delineava pela “defasagem entre a consciência política e as condições objetivas” (ROUANET, 2001, p. 17), o que os levou ao cientificismo positivista, dada a necessidade estratégica de não confrontar com o Partido e tão pouco se colocar em desavença com as propostas da III Internacional que, neste sentido, já explicitavam o ataque à psicanálise.

Para Rouanet (2001, p. 16-17),

[...] os marxistas alemães não tinham as mesmas razões que os ideólogos da III Internacional para suprimir a psicanálise. Enquanto para estes se tratava de silenciar qualquer teoria crítica – sociológica ou psicológica – o importante, para os intelectuais alemães, era procurar as razões da falência do movimento revolucionário, e somente uma teoria crítica, como a psicanálise, enxertada num marxismo não totalmente privado do seu potencial contestador, poderia elucidar os mecanismos da capitulação proletária. Ao mesmo tempo, era preciso defender a psicanálise no próprio terreno em que ela era atacada, isto é, refutar as acusações de que o freudismo era uma filosofia idealista com a afirmação de que, pelo contrário, a psicanálise era uma ciência materialista, e responder às tentativas de excluí-la do campo das ciências naturais com a tentativa correlata de mostrar que mais que qualquer outra psicologia, a psicanálise podia aspirar ao estatuto de ciência natural.

Neste intento, efetivamente, o freudo-marxismo busca manter sua fidelidade à doutrina e, ao mesmo tempo, subvertê-la. Na manutenção das análises a partir da ortodoxia, sustentaram, porém, sua preservação, mas desembocaram nos moldes do cientificismo, pois, no esforço da preservação do sistema, não avançaram nas críticas que se faziam necessárias. Tão pouco percebiam, neste entendimento, que avançavam com a concepção da psicanálise nos mesmos moldes, pretendendo garanti-la a todo custo, mesmo diante da explícita condenação do Partido pela sua ideologização do marxismo.

Não nos ateremos aqui ao aprofundamento das discussões do freudo-marxismo nesta perspectiva, considerando como suficiente a demarcação até o presente, da base que sustentava o

entendimento destes com relação à psicanálise e que encontrará dissonâncias com o pensamento dos frankfurtianos. Para maiores aprofundamentos das questões do freudo-marxismo, indicamos a consulta neste ponto específico ao trabalho de Sérgio Paulo Rouanet, *Teoria crítica e psicanálise* (2001), com certeza já bastante conhecido e utilizado no meio acadêmico e do qual continuaremos nos servindo também para nossas discussões.

Interessa-nos, portanto, na continuidade de nossa reflexão, contextualizar um pouco mais o caminho adotado pelo Instituto no encontro com a psicanálise e sua desvinculação da ortodoxia marxista. Neste contexto, convém assinalar que a compreensão dos frankfurtianos com relação ao marxismo, já no período Grünberg, vinha ao encontro de uma perspectiva de “recuperação das raízes hegelianas do pensamento de Marx pelos próprios marxistas” (JAY, 2008, p. 84). Tal proposta, adiada para quando acabasse a Primeira grande Guerra, contemplava a tese de que “a teoria marxista da sociedade, [...] apesar (ou talvez por causa) de suas pretensões científicas, havia degenerado em uma espécie de metafísica não muito diferente daquela que o próprio Marx se dispusera a dismantelar” (JAY, 2008, p. 84). Manifestava-se, neste sentido, a pretensão de recuperar a dimensão filosófica do marxismo que, na ortodoxia dos adeptos da Segunda Internacional não encontrava espaço diante do materialismo mecanicista.

Apesar da ação dos marxistas ou pensadores contrários a este reducionismo do pensamento de Marx, nos explica Martin Jay (2008, p. 84) que, “quando, por essa ou aquela razão, seus esforços vacilaram, a tarefa de revigorar a teoria marxista foi primordialmente assumida pelos jovens pensadores do Institut für Sozialforschung”.

Por isso, continuando seu raciocínio, afirma Jay (2008, p. 84-85) que,

Até certo ponto, portanto, pode-se dizer que a Escola de Frankfurt reencontrou os interesses dos hegelianos de esquerda da década de 1840. Tal como aquela primeira geração de teóricos críticos, seus membros se interessaram pela integração da filosofia à análise social. Interessaram-se também pelo método dialético concebido por Hegel e, tal como seus predecessores, procuraram transformá-lo em direção ao materialismo. E, tal como muitos hegelianos de esquerda, interessaram-se particularmente em explorar a possibilidade de a práxis humana transformar a ordem social (JAY, 2008, p. 84-85).

Entretanto, resgatar o pensamento do jovem Marx não significava simplesmente retomá-lo descontextualizado, mas compreendê-lo em seu contexto à época e perceber a necessidade de sua atualização em sua perspectiva crítica, considerando o tempo que transcorrerá e a recusa que, de certo modo, se apresentava no marxismo ortodoxo. Para Jay (2008, p. 85),

Os hegelianos de esquerda tinham sido os sucessores imediatos dos idealistas clássicos alemães. Mas a Escola de Frankfurt estava separada de Kant e Hegel por Schopenhauer, Nietzsche, Dilthey, Bergson, Weber, Husserl e muitos outros, para não mencionar a sistematização do próprio marxismo. Como resultado, a teoria crítica teve de se afirmar contra uma profusão de correntes que haviam afastado Hegel desse campo. E, é claro, não pôde deixar de sofrer a influência de algumas ideias deles. Mais importante, porém, foi que mudanças vitais nas condições

sociais, econômicas e políticas entre os dois períodos tiveram repercussões inconfundíveis no ressurgimento da teoria crítica. Aliás, de acordo com suas premissas, isso era inevitável.

Ou seja, o contexto dos hegelianos de esquerda, da década de 1840, em comparação com os frankfurtianos, na década de 1930 era evidentemente bem diferente e, inevitavelmente, levaria à exigência de uma teoria crítica que não se limitasse às imposições e determinações dos representantes do próprio marxismo que predominava no tempo da Escola de Frankfurt. Há que se destacar, entretanto, que o processo formativo dos frankfurtianos foi, teoricamente, muito mais plural e conflitante. Provavelmente por isso, mais crítico com relação a pretensos reducionismos filosóficos que se apresentavam numa formação mais alinhada conceitualmente, como ocorrera com a ortodoxia marxista. Por isso, conforme Martin Jay (2008, p. 83),

[...] a teoria crítica, como diz o nome, expressava-se por uma série de críticas a outros pensadores e tradições filosóficas. Seu desenvolvimento deu-se pelo diálogo. Sua gênese foi tão dialética quanto o método que ela propunha aplicar aos fenômenos sociais. Só podemos compreendê-la plenamente se a confrontarmos em seus próprios termos, como uma crítica instigante de outros sistemas.

Desta forma, atentos aos movimentos e sinais dos tempos e momentos históricos, e cientes de que uma teoria crítica não coaduna com a constituição de um sistema filosófico fechado, os filósofos de Frankfurt ousaram avançar para além das categorias clássicas de análise, seja por seus limites, seja por se encontrarem

petrificadas no interior de uma filosofia que se pretendia absolutamente verdadeira. No seu contexto dialético, como crítica de outros sistemas, a teoria dos frankfurtianos é gestada não como verdade ou exclusivismo. Tão pouco absolutismo. Por isso, a crítica ao marxismo não implicava a negação dos pressupostos marxistas que permeavam seus pensamentos. Ao contrário, explicitava sua existência e a compreensão de que não se domesticava o potencial dialético em seus próprios fundamentos. Por isso diferiam as análises dos frankfurtianos quanto aos freudo-marxistas, no momento em que, os primeiros, transcendiam os limites da objetividade apregoadas pelo marxismo que divorciara Marx de sua perspectiva filosófica e reduzira a teoria marxista a uma perspectiva cientificista.

Retomando a identificação dos pensadores da Escola de Frankfurt com o hegelianismo de esquerda, inicialmente, é interessante resgatar que

Os hegelianos de esquerda escreveram em uma Alemanha que mal começava a sentir os efeitos da modernização capitalista. Na época da Escola de Frankfurt, o capitalismo ocidental, tendo na Alemanha um de seus principais representantes, havia entrado em uma etapa qualitativamente nova, dominada por monopólios crescentes e por uma intervenção governamental cada vez maior na economia. Os únicos exemplos reais de socialismo à disposição dos hegelianos de esquerda tinham sido umas poucas comunidades utópicas isoladas. A Escola de Frankfurt teve a ambígua experiência da União Soviética para examinar. Por fim, e talvez em termos mais cruciais, os primeiros teóricos críticos viveram em uma época em que uma nova força 'negativa' (isto é, revolucionária) na sociedade - o proletariado - começava a se agitar, uma força que podia ser

vista como o agente que realizaria a sua filosofia. Na década de 1930, porém, os sinais da integração do proletariado à sociedade eram cada vez mais visíveis; para os membros do Institut, isso ficou ainda mais claro depois da emigração para os Estados Unidos. Portanto, pode-se dizer da primeira geração de teóricos críticos da década de 1840 que a deles foi uma crítica "imaneente" da sociedade, baseada na existência de um 'sujeito' histórico real. Quando de seu renascimento no século XX, a teoria crítica foi cada vez mais forçada a uma posição de 'transcendência', pelo enfraquecimento da classe trabalhadora revolucionária (JAY, 2008, p. 85).

Neste contexto, lembrando o que já apresentamos, destacamos a constatação de que havia uma questão básica que norteava tanto freudo-marxistas quanto os frankfurtianos na primeira fase do Instituto, que era entender como podia a classe operária pensar e agir contra seus próprios interesses (ROUANET, 2001). No caso do Instituto, passado o primeiro momento, com o estabelecimento da fase que significaria a direção de Horkheimer, há uma readequação da questão. Conforme nos esclarece Rouanet (2001, p. 70), "a pergunta correspondente, para a Escola de Frankfurt, passou a ser a seguinte: 'como é possível que a maioria da população, nos países industrializados do Leste e do Oeste, pense e aja num sentido favorável ao sistema que os oprime?'".

Ou seja, o que se coloca para os frankfurtianos, a partir desta reelaboração da questão, passa pela percepção do momento histórico, segundo Rouanet (2001), considerando que a primeira formulação ocorrera num período em que o sistema capitalista ainda não assimilara a classe operária completamente, conservando o marxismo sua ortodoxia de tal modo que não era possível pensar a

revolução sem a perspectiva da classe operária como sua indispensável força motora. No caso da preocupação que permeia o momento dos frankfurtianos, a assimilação da classe operária era compreendida como inevitável e a revolução, entendia-se, deveria acontecer por responsabilidade de outros agentes históricos. A primeira percepção encontrava respaldo na grande Crise de 1929, que levou à depressão econômica. Já a segunda, baseava-se na observação do contexto do pleno emprego, mesmo que relativo, mas representativo demais para a sustentação intocável da ortodoxia pura e simplesmente. Esta segunda fase nos Estados Unidos, ocorrida durante a guerra, culminava ainda com a percepção de uma sociedade em que se apresentava a abundância, manifesta logo após o término do conflito mundial. Neste sentido, esclarece-nos Rouanet (2001, p. 70-71), que

[...] essa diferença histórica traduziu-se numa verdadeira mutação teórica. O que parecia uma simples diferença de grau – ampliação da faixa da falsa consciência, antes limitada à classe operária, até abranger praticamente a totalidade da população – revelava-se uma alteração qualitativa do próprio conceito de opressão. Não somente as vítimas da opressão se modificam, mas também seu conteúdo. Na época da grande Depressão, o enigma consistia em que a população materialmente pauperizada dizia *sim* ao sistema responsável por essa pauperização. No fim dos anos 40 e 50, a pauperização não podia mais ser definida em termos materiais. Ao contrário, a dominação exercia-se *na e pela* abundância. Os oprimidos da *affluent society* dizem *sim* a uma opressão invisível, que se manifesta não na privação, mas na superabundância de bens.

Naquele primeiro momento, no qual ficaram estagnados os freudo-marxistas, o conflito residia em compreender como a classe operária agia irracionalmente, optando politicamente pelo que se manifestava contra ela própria, prevalecendo a vitória da ideologia dos opressores sobre a realidade material e objetiva dos oprimidos, especificamente com a anuência destes. Na perspectiva dos marxistas alemães, a psicanálise era a resposta que esclarecia por que a ideologia prevalecera sobre a realidade, contexto que não alcançava a ortodoxia. Na desmistificação da ideologia, a realidade criticamente compreendida pela razão era o contraponto preponderante, mas, para tanto, as categorias explicativas da psicanálise e sua apropriação eram fundamentais para a resolução do problema da oposição entre ideologia e realidade.

No caso do momento posterior, novas percepções se verificam. Assim nos explica Rouanet (2001, p. 71):

A situação é outra no pós guerra. Materialmente, a realidade tinha deixado de ser intolerável para a grande maioria da população. Consequentemente, a tensão entre a realidade e a ideologia é absorvida. A ideologia não tem mais como função *negar* a realidade presente, seja pela dissimulação, apresentando o sofrimento como seu contrário, seja pela promessa utópica de uma ordem futura que o anule. Ao contrário, a ideologia se torna *afirmativa*: o presente já é utopia realizada, o que leva os frankfurtianos à tese extrema de que a ideologia se funde com o real, e como tal desaparece: é a própria realidade, agora, que desempenha as funções de mistificação antes atribuídas à ideologia. A mentira assume a última de suas máscaras, que é a da verdade. A tarefa de desmistificação se torna assim praticamente insolúvel.

No travestimento da ideologia em realidade, a simulação de uma harmonia desejada entre o real e o ideal incapacita a consciência para o discernimento da opressão. Se não há mais conflito, não há crítica que se faça necessária e a vivência da realidade como utopia efetivada é o desejo manifesto pelas consciências assimiladas. Deste modo,

Na nova etapa da razão Iluminista, que coincide com a unidimensionalização absoluta do real, a realidade não pode mais ser convocada para depor contra a ideologia, pois o pacto de aliança entre ambos já foi definitivamente selado. A consciência, agora, está sujeita à investida conjugada de ambas; a realidade parece confirmar a ideologia, esta invoca, a seu favor, a prova da realidade, que se consolida, por sua vez, com a veracidade da ideologia. A ‘consciência infeliz’ de antes, dilacerada pelas pressões contraditórias da realidade e da ideologia, fecha suas feridas e se instala no grande repouso da síntese enfim concluída e da contradição enfim silenciada (ROUANET, 2001, p. 72).

O que está em questão, a partir dessa percepção, é que a psicanálise, em sua função de crítica à ideologia, adotada e defendida pelos freudo-marxistas, perde aparentemente sua condição. Dada a pretensa consumação do processo tético-antitético num arremedo da síntese final que prometia o marxismo, apresentando-se como efetivada na percepção das consciências assimiladas pela unificação da ideologia com a realidade, a própria dialética se esgotaria. O problema para os freudo-marxistas era que, se não havia mais opressão e, portanto, a percepção de tal condição, que implicava o desnudamento da contradição social e de uma opção irracional dos

oprimidos quando do apoio aos opressores, como significar uma luta contra a ideologia se o ajustamento à realidade se apresentava com a aquiescência da própria consciência?

Na análise da questão, e, diante da inadequação do aparato conceitual marxista, mesmo em sua associação com o freudismo, os pensadores do Instituto de Frankfurt caminhariam para outra percepção. Vejamos:

A resposta dos frankfurteanos é que a síntese unidimensional é uma caricatura, e não uma reconciliação autêntica. A reconciliação prometida pelo idealismo alemão, na qual o real era racional e o racional real, repousava sobre um conceito de razão e um conceito de realidade que nada tinham a ver com suas paródias contemporâneas. A razão clássica (*Vernunft*) trabalha sobre essências, e não sobre suas manifestações empíricas; seus instrumentos são conceitos, e não fatos brutos; seu objetivo é a verdade, e não a adequação instrumental de meios a fins. Em sua generalidade, os conceitos sempre transcendem o aqui e o agora que constitui o objeto da percepção imediata, e apontam, por sua lógica interna, para a dimensão do possível, em oposição à dimensão do existente. Em contraste, a razão do Iluminismo em sua última etapa se degrada no mero entendimento (*Verstand*), incapaz de integrar em sínteses verdadeiras a pluralidade das percepções parciais, incapaz de escapar à pura facticidade e imediaticidade do existente, e reduzido por isso mesmo, à deificação desse Existente, convertido em sua própria norma. Por outro lado, o conceito clássico de *real* contém um momento de negatividade, que se opõe ao real petrificado, impelindo-o para novas sínteses e reconstituindo o real a um nível mais alto. O real clássico é o que é, e o que não é ainda, o positivo e sua antítese, a unidade do existente e do virtual. Castrado dessa dimensão virtual, o real

confunde-se com o irreal; é o puro nada, não a negatividade dinâmica cujo exercício coincide com o trabalho da razão, mas a negatividade reificada que se manifesta como o vazio da razão, o ponto zero da teoria, e que assume a forma de uma positividade despótica, incapaz de ser dissolvida por uma razão se se tornou ela própria irremissivelmente ancorada ao existente. A síntese unidimensional, em que a realidade se confunde com a utopia, e em que o real só pode ser visto como racional ao preço de reduzir o real (*Realitaet*) ao mero existente (*Wirklichkeit*) e o racional ao razoável, repousa, assim, sobre a unidade repressiva de uma pseudo-racionalidade e de uma pseudo-realidade. Se assim é, afirmar o Existente unidimensional é falsa consciência, e isto de forma tão radical como no passado. Hoje como ontem, falsa consciência é a incapacidade de distinguir a realidade devido à cegueira socialmente necessária induzida pela ideologia. Mas se a falsa consciência do passado significava aceitar uma realidade repressiva que se apresentava como tal, a atual significa aceitar uma realidade que se apresenta como não-repressiva, apesar de ser constituída, em sua estrutura mais íntima, pela repressão. No passado, a falsa consciência levava à aceitação do sofrimento, em nome de uma ideologia legitimadora desse sofrimento; hoje, a falsa consciência consiste em obliterar a própria noção de sofrimento. No primeiro caso, a alienação era legitimada; no segundo, a própria consciência da alienação é suprimida (ROUANET, 2001, p. 72-73).

Apesar da longa citação, consideramos importante o destaque para entendermos que a percepção dos pensadores de Frankfurt foi realmente crítica, retomando Hegel e os primórdios do idealismo alemão e da perspectiva dialética que, de certo modo, reduzira-se em algum momento à análise do conflito entre o real e o

irreal³⁴ de forma objetiva e ancorada na materialidade exclusivamente. Neste sentido, presa da artimanha da unidimensionalidade entre a realidade e a ideologia constituída a partir das alterações nas condições materiais e objetivas, mesmo da classe operária em certo grau, a percepção dos freudo-marxistas, que ainda apostavam na psicanálise, à revelia das determinações também ideológicas do Partido, não encontrava o espaço para a crítica fundamental, restringindo-se, assim, à limitação de uma análise que não confrontaria com a ortodoxia marxista. Não era, evidentemente, a preocupação dos frankfurtianos.

³⁴ Sobre esse conflito do real com o irreal retomamos, a título de clareza, o entendimento de Rouanet (2001) que aponta não para uma perspectiva tética/antitética neste contexto, mas para o desnudamento de uma contradição que se oculta do entendimento. Tal contraste não se dá na pretensão de se constituir uma síntese, mas pela percepção da obliteração do próprio processo dialético. Se o realismo, como perspectiva filosófica comporta na concepção do real um momento de negatividade do real petrificado, ou seja, sua antítese do que ainda não é, mas pode vir a ser, sua síntese é expressada pela unidade do existente e do virtual. No caso do irreal, não se encaixa essa categorização. No contexto apresentado por Rouanet (2001), não é o irreal a antítese do real, mas a confusão deste com aquele. Como esclarece Rouanet (2001, p. 73), retomando a citação, “[...] é o puro nada, não a negatividade dinâmica cujo exercício coincide com o trabalho da razão, mas a negatividade reificada que se manifesta como o vazio da razão, o ponto zero da teoria, e que assume a forma de uma positividade despótica, incapaz de ser dissolvida por uma razão que se tornou ela própria irremissivelmente ancorada ao existente”. Neste contexto, o que se alcança, no conflito apresentado, é a dissolução, a obliteração da própria noção de realidade ou, mais especificamente, de consciência da realidade. Não se resume à legitimação da exploração a partir de uma ideologia que levava à aceitação da exploração pelo explorado, permanecendo ainda a realidade da exploração e sua potencial luta contra a mesma. Neste caso, oculta a exploração e apresenta-a como uma falsa realidade, de não-exploração, apesar de continuar assim constituída. Ou seja, o que se perde é a própria noção da exploração. É a supressão da própria consciência de que existe a opressão. Com certeza, tal mecanismo, percebido pelos frankfurtianos naquele momento da análise da situação do pós-guerra, apresenta-se extremamente atual e aprofundando-se nas correlações estabelecidas pelo neoliberalismo no nosso momento contemporâneo.

Por isso, diante da questão demandada, os filósofos da Escola de Frankfurt avançariam na relação com a psicanálise a partir das análises que não ficariam presas à artimanha que se impusera no entendimento da mesma apenas na esfera do patológico, limitando-a à potencialidade de seus fundamentos para a análise social. Neste contexto, evidencia-se o problema que enredava os freudo-marxistas. Ou seja, se

A psicanálise era necessária para explicar uma consciência incompatível com a realidade; se agora a consciência é plenamente ajustada à realidade (*realitaetsgerecht*) não se fecha, *ipso facto*, o espaço da patologia, no qual a psicanálise se movimenta e onde encontra sua justificação? (ROUANET, 2001, p. 72).

Para o grupo de Frankfurt, ao contrário, nova questão se configura pela falácia da unidimensionalidade apresentada. Há que se avançar na crítica e entender que, para além de uma crítica puramente preocupada com a questão ideológica, é preciso desvendar os mecanismos que permitem confundi-la com a realidade. Portanto, não é possível tal entendimento apenas pelo desnudamento da ideologia, mas faz-se necessária a crítica da própria realidade estabelecida para que, neste sentido, se possa reconhecê-la novamente. Conforme Rouanet (2001, p. 73):

Se é certo que a ideologia confunde-se, hoje em dia, com a realidade, em sua definição unidimensionalizada, segue-se que a crítica da ideologia confunde-se com a crítica da realidade, e *Ideologiekritik* é necessariamente *Kulturkritik*. Dissipar a falsa consciência não significa mais confrontar os fantasmas da

ideologia com a solidez da realidade, mas redescobrir, em primeira instância, a própria realidade, da qual a fachada unidimensional constitui a contrafação. Chegar a essa realidade, significa desprender o virtual, prisioneiro da razão Iluminista, liberar a dimensão (reprimida) do possível. Desfazer a falsa consciência significa, assim, confrontar o Ego, não com o real, mas com o virtual, que este real recalca e dissimula.

Ao recusarem a síntese que era proposta pela unidimensionalidade do real com o irreal, os frankfurtianos recolocam a psicanálise na centralidade da proposta crítica (ROUANET, 2001). O que lhe garante tal posição é a característica de sua movimentação. Ocorrendo essencialmente na ambiguidade entre razão e desrazão, a psicanálise está qualificada, “mais que qualquer outra teoria, para a tarefa de desvendar o irreal que, na cultura, se apresenta com a máscara da realidade, e desnudar a *Unvernunft* essencial de uma ordem que se apresenta como a encarnação da razão” (ROUANET, 2001, p. 74).

Neste entendimento, diferindo dos freudo-marxistas, os frankfurtianos recusaram também uma síntese dos pensamentos de Marx e Freud, base da justificativa dos primeiros para o uso da psicanálise e sua contribuição com o marxismo. Para os pensadores do Instituto, a psicanálise “completa a crítica marxista da cultura. Mas só pode desempenhar esse papel se mantiver a integridade e a autonomia do seu discurso [...]” (ROUANET, 2001, p. 74).

A ideia da integração do pensamento de Marx e Freud era desejada mesmo pelos marxistas mais ortodoxos, desde que o pensamento freudiano fosse “purificado” de seus resquícios de uma mentalidade burguesa, além da historicização da sua teoria da

cultura e a absolutização do princípio de realidade, caminho que, aparentemente, já fora iniciado pela “economia sexual” de Reich (ROUANET, 2001).

Para os filósofos da Escola de Frankfurt, tal proposta era inconcebível e, no entendimento destes, a relação entre Marx e Freud seria sempre dialógica, nunca sistemática de tal modo que se consumasse numa síntese. Tratando-se da teoria crítica, afirma Rouanet (2001, p. 76)

[...] que sua essência está, justamente, nessa relação dialógica entre Marx e Freud, em que as duas doutrinas funcionam como limites negativos uma da outra, relativizando-se, e relativizando qualquer pretensão totalizante, inclusive a totalização absoluta do freudo-marxismo. Podemos dizer que o uso de categorias freudianas e marxistas é determinado pelas exigências do seu objeto, que é a crítica da cultura. Se a Escola de Frankfurt é crítica da ideologia e crítica da cultura, o é, em grande parte, através de Marx e de Freud; mas o é, também, *contra* Marx e Freud. Aplicando a Freud, esse duplo movimento significa que sem a psicanálise, os frankfurteanos não poderiam fazer sua crítica da cultura; mas esta inclui, obrigatoriamente, a crítica da psicanálise. Destacar esses dois momentos é uma violência metodológica que se justifica para assegurar a clareza da exposição, mas não deve fazer perder de vista a força da dialética, que está justamente na circularidade necessária pela qual a crítica da cultura se realiza através da crítica do instrumento que permite essa crítica.

Deste modo, a ousadia dos frankfurtianos, ao preservarem a integridade das perspectivas marxistas e freudianas, demonstrou-se frutífera ao longo do tempo e para o desenvolvimento das pesquisas

sobre o antissemitismo, os *Estudos sobre os preconceitos* e a conclusão das discussões promovidas em *La personalidad autoritaria*. Fiéis aos pressupostos da teoria crítica, e em acordo com a pluralidade de sua formação filosófica, pensamento e discussões que transitavam no círculo dos membros do Instituto, não se encontrou um fechamento da teoria ou determinismo das ideias. Sob o escrutínio da razão, talvez no melhor exemplo da perspectiva Iluminista dos modernos, projeto que se desviara de sua promessa, avançavam os frankfurtianos numa proposição dialógica e dialética que, talvez nas percepções de Horkheimer e Adorno, fossem fundamentais para se promover uma real *dialética do esclarecimento*. Assim, no confronto com a ortodoxia marxista e com o freudismo determinista, preservaram os frankfurtianos o que nos parece o essencial em qualquer perspectiva epistêmica: jamais deixar de discutir e questionar seus próprios fundamentos e, sempre que necessário, combater toda dogmatização do pensamento tão introjetada culturalmente a partir dos discursos positivistas e cientificistas que contribuíram enormemente para uma deficiente compreensão do pensamento científico pelo senso comum.

Compreendidas estas primeiras questões, na sequência, trataremos do papel da psicanálise na produção da Escala F para os estudos de *La personalidad autoritaria* (1965), visitando, sempre que necessário, as intersecções com os elementos que fundamentam a teoria crítica desde seu início.

A psicanálise e a teoria crítica: breve contextualização

Com a inauguração do Instituto de Psicanálise (Psychoanalytische Institut) em 1929, nas dependências do Instituto de Pesquisa Social, Horkheimer e seus colaboradores davam mais um passo na direção das contribuições do pensamento representado, em grande parte, pelos estudos de Freud. Agregando, a partir do Instituto de Psicanálise, a participação de Erich Fromm, que era amigo antigo de Leo Löwenthal, os frankfurtianos começam a ampliar o leque e os encaminhamentos para estas perspectivas. Fromm seria o responsável, posteriormente, pela parte que caberia uma análise psicológica da autoridade nos *Studien über Autorität und Familie (Estudos sobre a autoridade e a família)*, o projeto de pesquisa dos membros do Instituto, que seria publicado em 1936, antecedendo aos estudos de *La personalidad autoritaria* (JAY, 2008). *A posteriori*, a guinada, já comentada anteriormente, na orientação do Instituto com a direção de Horkheimer, efetivar-se-ia pela publicação do seu ensaio intitulado *Traditionelle und kritische Theorie (Teoria tradicional e crítica)* de 1937. De acordo com Wiggershaus (2006, p. 37), a partir desse momento

[...] a expressão “teoria crítica” tornou-se a designação preferida dos teóricos do círculo de Horkheimer. Era também uma espécie de camuflagem para a teoria marxista; entretanto, mais ainda, uma maneira de demonstrar que Horkheimer e seus colaboradores não se identificavam com a teoria marxista em sua forma ortodoxa, presa à crítica do capitalismo enquanto sistema econômico conduzido pela superestrutura e pela ideologia – mas com aquilo que era princípio na teoria marxista. Esse princípio essencial consistia na crítica concreta

das relações sociais alienadas e alienantes. Os teóricos críticos não vinham nem do marxismo, nem do movimento operário. Eles reproduziam, de certo modo, as experiências do jovem Marx.

Esse pano de fundo dará corpo às reflexões que, ao longo do tempo, constituirão a unidade dos frankfurtianos em suas pesquisas sob a orientação, quando não determinação, de Horkheimer. Tal unidade, contudo, nunca significaria unanimidade. Como um grupo de intelectuais diversos em suas formações pessoais e constituição acadêmica, construíram seus ensaios e tratados transitando algumas vezes por campos diversificados de domínio do conhecimento, divergindo inclusive publicamente em suas considerações. Mas havia um comum, especialmente entre aqueles que eram reconhecidos por uma representatividade pública maior. É o caso de Adorno, Marcuse e Horkheimer, como nos esclarece o texto a seguir:

A despeito de todas as divergências, havia uma convicção comum, pelo menos para Horkheimer, Adorno e Marcuse depois da Segunda Guerra Mundial: a teoria deveria ser racional, na tradição da crítica marxista do caráter fetichista de uma reprodução capitalista da sociedade, e ao mesmo tempo representar a palavra justa que romperia a maldição imposta aos homens e às coisas, e a suas relações recíprocas. O cruzamento dessas duas tendências teve por efeito o fato de que, no momento mesmo em que a edificação da teoria estagnou e cresceram as dúvidas sobre a possibilidade de a teoria na sociedade tornar-se irracional, se manteve vivo o espírito do qual a teoria poderia germinar (WIGGERSHAUS, 2006, p. 38).

A crítica, portanto, não se restringira a uma perspectiva estanque, ou uniformizada, mas construía-se em todo seu potencial de não aprisionamento ou fechamento a uma concepção determinada. A dinamicidade e ousadia conceitual da teoria crítica, preservou-a, deste modo, no momento de uma certa inanição, de uma sua possível derrocada, garantindo-lhe o revigoramento pelo espírito que a norteava.

Relembrando rapidamente o contexto abordado até aqui, vimos nas considerações sobre os pensadores da Escola de Frankfurt e os pressupostos do marxismo que permeavam seu pensamento, que a teoria crítica não se submetia aos limites determinados pela ortodoxia dos marxistas. Na realidade, permitia-se criticar o próprio marxismo.

Neste sentido, na compreensão dos estudos de Freud como fundantes também para o pensamento dos frankfurtianos e de suas teses desenvolvidas, veremos que o freudismo, tanto quanto o marxismo, é peça importante para o pensamento crítico. Mas necessário destacar que, de acordo com Rouanet (2001, p. 11),

[...] o freudismo não é, para a escola de Frankfurt, uma influência: é uma interioridade constitutiva, que habita seu corpo teórico e permite à teoria crítica pensar seu objeto, pensar-se a si mesma, e pensar o próprio freudismo enquanto momento da cultura. O que implica, em primeira instância, uma crítica do próprio freudismo, pois [...] se a escola de Frankfurt é crítica da cultura e da ideologia, o é, em grande parte, *através* de Freud, mas também *contra* Freud.

Portanto, na perspectiva do freudismo e do marxismo, os filósofos de Frankfurt constituem uma excepcionalidade para o período. Mas, na relação com o freudismo, não é possível compreendê-la pura e simplesmente como uma influência, concepção muito forte no período para diversas correntes que o cotejavam, mas como elemento constitutivo da própria teoria crítica e das condições para sua continuidade. Importa reiterar que isto não implicou a impossibilidade da crítica ao próprio pensamento freudiano, ou à interpretação deste pelos revisionistas, pois na dialética proposta não perpassava o flerte com uma dogmatização da teoria.

Essa crítica, tratada por Sérgio Paulo Rouanet (2001), pressupõe, basicamente, duas questões apontadas pelos frankfurtianos, a partir do que Adorno e Horkheimer consideraram como deformações daquilo que eles apontavam como a verdade do freudismo: o “seu caráter monadológico, na circunstância de que se assume enquanto verdade particular, que como tal é irreduzível a falsas totalizações” (ROUANET, 2001, p. 78). Para eles, “essa verdade é mutilada, no momento em que a psicanálise é extraída da esfera do particular. Tentação a que sucumbe o freudismo clássico” (ROUANET, 2001, p. 78). Neste contexto se dará a crítica, e as deformações à que aludimos resumem-se basicamente a duas questões: a tentativa, pelos próprios psicanalistas, de uma socialização das categorias da psicanálise, por um lado e, na outra vertente, “a tentativa, fora desse campo, de integrar a psicanálise na sociologia” (ROUANET, 2001, p. 78). Ou seja, o que se pretendia, segundo a crítica de Adorno e Horkheimer, era a busca por um falso universal que dissolveria o particular, exatamente na perspectiva

contrária daquilo que garantia à psicanálise sua força, promovendo, neste sentido, uma agressão sociologista totalitarizante do particular para o universal, à voga da tentação indutivista.

Representantes desse revisionismo criticado por Adorno e Horkheimer, encontrarmos duas vertentes responsáveis por essa agressão:

A primeira foi cometida pela chamada escola culturalista – Fromm, Horney, Sullivan. É o revisionismo psicanalítico. A segunda foi cometida por Parsons, cuja “action theory” tenta absorver a psicanálise numa totalização sociológica. As duas sacrificam a verdade do freudismo que, enquanto particular é índice do Todo, mas que deixa de sê-lo no momento em que é revisto pelos culturalistas e anexado pelos sociólogos. Transformando-se, no primeiro caso, numa psicotécnica, e no segundo em capítulo de uma teodicéia funcionalista (ROUANET, 2001, p. 78).

Ainda segundo Rouanet (2001, p. 78), “é na crítica o que a psicanálise não é, que Adorno e Horkheimer explicitam a verdade do freudismo. Mas ela evidencia, também, o momento de falsidade do próprio freudismo, mesmo o ortodoxo”. Não nos ateremos ao esmiuçamento da crítica dos frankfurtianos à psicanálise, considerando que não é o foco da proposição deste momento. Recomendamos a leitura do capítulo 5 de *Teoria crítica e psicanálise* (2001) para um maior aprofundamento e detalhamento do conflito. Mas é importante destacar e contextualizar a questão, posto que trataremos da Escala F, e, basicamente, da interpretação que prevaleceu para os filósofos do Instituto e os colaboradores de Berkeley envolvidos nos estudos de *La personalidad autoritaria*.

Deste modo, sem nos alongarmos no problema, é importante entendermos que na proposta dos Revisionistas, ao suprimirem a teoria das pulsões, fundamental no pensamento freudiano, dessexualizando a psicanálise e dissimulando-a na perspectiva dos impulsos, necessidades e paixões, conduzem-na ao conformismo social. Segundo Rouanet (2001, p. 79),

‘A psicanálise radical, ao partir da libido com algo de pré-social alcança o ponto, ontogenético e filogeneticamente em que o princípio social da dominação coincide com o psicológico da supressão pulsional’. Por outro lado, ao suprimir a libido, o revisionismo abre mão de qualquer possibilidade de crítica ideológica. A essência e a aparência são postas no mesmo nível. A ilusão não pode ser dissipada, reduzindo-se a seu substrato pulsional. Nesse sentido, é fundamentalmente hostil à teoria (*theoriefeindlichz*). ‘Pactua com o senso comum, contra toda distinção entre essência e fenômeno, sem a qual a psicanálise é privada de sua força crítica’. Como aliada do senso comum, a psicanálise não somente confunde aparência e realidade como inverte causa e efeito. O resultado reificado de um processo neurótico é apresentado como sua origem; o desfecho de uma história é absolutizado, na medida em que a própria realidade de sua gênese é negada.

O desdobramento destas considerações na crítica aos Revisionistas encaminhará para o entendimento de que, o que eles acabam gerando é a banalização da psicanálise quando tratam da estrutura psíquica do homem, pois a conformam ao “socialmente aceito”, atribuindo-lhe o dever de auxiliar na cura do paciente para sua reinserção à “normalidade social”. Concomitantemente, banalizam “também, a descrição do ‘meio’, que por sua

irracionalidade seria o principal fator etiológico da neurose” (ROUANET, 2001, p. 81), o que é extremamente problemático, pois entende o indivíduo de forma ingênua, como aquele que sofre a influência da sociedade de modos e graus diversos, praticamente de forma determinística e absolutizando essa relação. Neste sentido, ignora

[...] que o indivíduo é em si um produto social, assim como o próprio conflito indivíduo-sociedade. Não se trata, assim, de sectionar o indivíduo, arbitrariamente do todo social, para examinar, nesse átomo abstrato, supostas influências sociais, *mas de mergulhar no mais fundo da consciência individual, para nela encontrar a presença do social.* [...]. Incapaz de explorar a dimensão profunda do psiquismo, porque recusa a existência da libido, o revisionismo é forçado a mover-se em sua camada mais superficial, o Ego, e em vez de encontrar em sua verdade essencial a tragédia do indivíduo mutilado pelo Todo, encontra um pseudoconflito entre uma cultura abstrata e impulsos igualmente abstratos. O culturalismo só opera a junção do social e do psíquico depois de ter trivializado um e outro (ROUANET, 2001, p. 81, *grifos nossos*).

Na deformação que ocasionam os revisionistas, parece-nos que imperava a perspectiva de aceitação da psicanálise socialmente, implicando, portanto, como constata Adorno e Horkheimer, a impossibilidade dos neofreudianos de produzirem uma crítica séria dessa mesma sociedade. Sua adaptação interpreta a contradição social a partir de pressupostos moralistas, que apontam os frankfurtianos, foram reduzidos à questão da concorrência como o principal problema social e de onde resultariam os conflitos

psíquicos que afetam os sujeitos (ROUANET, 2001). Ou seja, não aprofundam, como já explicitado, o mergulho na consciência do indivíduo para encontrar nela a relação com o social. Na sua perspectiva indutivista, o todo do universal subsume o particular. Ao interpretarem assim os problemas pessoais e sociais confundem, por exemplo, a gênese do capitalismo que, falaciosamente apregoava a livre concorrência, mas efetivamente, “em sua etapa monopolista [...], é regido pela administração centralizada da economia, ao nível do Estado como ao nível das grandes empresas, e não pela concorrência livre entre empresários individuais” (ROUANET, 2001, p. 82). Tampouco se aplica ao capitalismo liberal que, em sua gênese, também, a lei predominante nunca foi a da concorrência, mas a da dominação. Deste modo, tragado pela ideologia, o revisionismo dos neofreudianos não percebe que o princípio da concorrência é, na realidade,

[...] a auto-imagem de um capitalismo pós-liberal, que se vê como livre, quando de fato essa liberdade se limita à dois, três ou quatro Conselhos de Administração que controlam a economia mundial; ao aceitar a concorrência como a lei que rege o sistema, o revisionismo aceita, sem crítica, a visão que esse sistema tem de si mesmo, e difunde sua verdade. A psicanálise se torna, assim, ideológica nas duas dimensões do conflito indivíduo-cultura, e assim como escamoteia a supressão pulsional, reduzindo-a a um problema moral, escamoteia a contradição objetiva de um sistema que proclama a liberdade e se funda na dominação, ao endossar, como verdadeira, a fachada ideológica da dominação, que é a pseudoliberalidade da concorrência. [...]. ‘Em vez de analisar as sublimações, os revisionistas sublimam a própria psicanálise,

tornando-a universalmente aceitável'. A força negativa da psicanálise é silenciada, e a crítica da moral vigente é substituída por uma antropologia positiva, que reduz o humano ao normal, e o normal ao útil. A normalidade é uma condição de liberdade interior, em que todas as faculdades são plenamente utilizáveis (ROUANET, 2001, p. 82-83).

Como se pode perceber, o caminho traçado pelos revisionistas encaminha a psicanálise para sua desfiguração, na observação dos frankfurtianos, obliterando a análise do capitalismo e das contradições que permeiam a sociedade do consumo, promovendo pela repressão imposta pela ideia de normalidade, a sua aceitação. Na análise do narcisismo, por exemplo, esclarece Rouanet (2001, p. 83):

O sociologismo cego de K. Horney a impede de ver na atitude narcísica o seu núcleo sociológico: o fato de que na sociedade da troca universal, aparentemente fundada no intercâmbio dos equivalentes, todos saem perdendo, exceto o Poder, o que leva o narcisista a tentar compensar, alucinatoriamente, seus prejuízos efetivos.

Não conseguindo realizar-se e relacionar-se, o narcisista dirige para si as pulsões não efetivadas. Na busca constante pelo novo, na perspectiva da novidade, o que satisfaz *Narciso* é o mantra da sociedade de massas, que a cada consumo apresentado se mostra como inédito, mas, no fundo, perpetua sua base estrutural. Não percebendo que o novo que surge é uma artimanha para envolver o indivíduo administrado, o sociologismo revisionista fecha os olhos para a percepção de que “[...] a cultura contemporânea se caracteriza,

exatamente, pela cega repetição de traços arcaicos. O presente Iluminista é a reiteração compulsiva do mesmo” (ROUANET, 2001, p. 84).

Na continuidade da crítica, Adorno e Horkheimer atacariam as interpretações produzidas pelos revisionistas a respeito das questões do Ego, do Superego e do Id³⁵ e os erros em que Freud teria incorrido, o que não é pouca coisa. Mas, a partir deste ponto, faremos nosso recorte e, como já explicitamos anteriormente, fica o convite para a leitura de Rouanet (2001). O que importa alinhar, nesta breve análise, é que, na crítica ao freudismo, os frankfurtianos constituem os fundamentos para a teoria crítica em sua análise da subjetividade e avançam na percepção da inter-relação entre o social e o individual para além da obliteração dos revisionistas ou dos limites da ortodoxia marxista. Percebendo a dimensão do freudismo, e não absolutizando sua compreensão, “[...] a psicanálise ajuda a teoria crítica a pensar-se a si mesma, a pensar o todo, e a pensar o indivíduo enquanto particular mediatizado pelo todo” (ROUANET, 2001, p. 98). O que contribuirá fundamentalmente para as discussões em *La personalidad autoritaria* (1965).

Neste diapasão, concluídas estas observações, avancemos para os estudos sobre a personalidade e, mais especificamente, sobre a produção da Escala F e seus desdobramentos para o entendimento do fenômeno do fascismo, questão que continuaremos tratando no

³⁵ Adiantamos que, mais à frente no texto, diante da utilização da obra *Estudos sobre a personalidade autoritária* (ADORNO, 2019), organizada por Virgínia Helena Ferreira da Costa e publicada pela UNESP, os termos *Ego*, *Superego* e *Id* aparecerão registrados em algumas citações como *Eu*, *Supereu* e *Isso*. Tal condição se deve ao fato de que os tradutores do texto consultado optaram por essa grafia ao invés da anterior, já mais consagrada. Neste contexto, esclareceremos, no devido momento, a opção dos autores.

decorrer do trabalho e nos encaminhamentos para o campo da educação também nas nossas considerações.

O estudo da personalidade e a Escala F em *La personalidad autoritaria*

Já tratamos no capítulo II deste trabalho sobre o contexto de produção dos estudos registrados em *La personalidad autoritaria* (1965) e sua importância como referência para as discussões, a partir de então, sobre o fascismo. Por isso, neste tópico, trataremos primeiramente de uma rápida apresentação das escalas produzidas e utilizadas no decorrer da pesquisa e, na sequência, da proposta da Escala F que, efetivamente, foi o instrumento concebido para que o estudo tivesse seu desfecho.

Tendo como base a psicanálise freudiana, o estudo da personalidade proposto pelo Instituto e os psicólogos sociais de Berkeley que, como já registramos, compunham um trabalho maior, que eram os *Estudios sobre os preconceitos*, visava a entender os mecanismos psíquicos que compõem a personalidade humana e, mais especificamente, conforme o prefácio de Horkheimer (*apud* ADORNO *et al.*, 1965, p. 19), “[...] un concepto relativamente nuevo: la aparición de una especie ‘antropológica’ que denominamos el tipo humano autoritario”.

Neste sentido, pode ser que “talvez o objetivo metodológico primário do projeto fosse desenvolver um dispositivo relativamente simples, para testar a existência da estrutura ou das estruturas psicológicas subjacentes às crenças autoritárias e, possivelmente, o comportamento autoritário” (JAY, 2008, p. 305). Mas, no

desdobramento do trabalho, torna-se claro que o estudo coordenado por Adorno em parceria com o grupo de Berkeley se encaminhou para entender o grau de predisposição dos norte-americanos, nos anos 40, para assumirem a ideologia fascista. Partiram os autores da hipótese de que a adesão a uma ideologia específica “pode ser mediada por necessidades psíquicas profundas, e não necessariamente pela sua racionalidade” (CROCHÍK, 1996, p. 62).

Esta opção por analisar a adesão à ideologia fascista é esclarecida quando da apresentação do problema na Introdução, capítulo I, de *La personalidad autoritaria* (1965), que aqui reproduzimos a partir da versão traduzida como *Estudos sobre a personalidade autoritária* (2019):

Ao concentrarmo-nos no fascista potencial, não queremos com isso sugerir que outros padrões de personalidade e ideologia não possam do mesmo modo ser estudados de maneira profícua. É nossa opinião, no entanto, que nenhuma tendência político-social impõe um perigo maior aos nossos valores e instituições tradicionais do que o fascismo e que o conhecimento das forças de personalidade que favorecem sua aceitação pode em última instancia provar-se útil para combatê-lo (ADORNO, 2019, p. 72).

E, ao possível questionamento de “por que” não se deu tanta atenção ao estudo também da personalidade do antifascista potencial, se o objetivo era combater o fascismo, esclarecem os autores:

A resposta é que, sim, estudamos as tendências que se colocam em oposição ao fascismo, mas não pensamos que elas

constituam qualquer padrão singular. Uma das maiores descobertas do presente estudo é a de que indivíduos que apresentam extrema suscetibilidade à propaganda fascista têm muito em comum. (Eles exibem numerosas características que juntas formam uma “síndrome”, embora variações típicas no interior desse padrão maior possam ser distinguidas.) Os indivíduos que estão no extremo oposto são muito mais diversos. A tarefa de diagnosticar o fascismo potencial e estudar seus determinantes requer técnicas especialmente concebidas para esses objetivos; não se poderia esperar que elas servissem também para vários outros padrões. Não obstante, foi possível distinguir diversos tipos de estrutura de personalidade que pareciam particularmente resistentes a ideias antidemocráticas e a essas é dada a devida atenção nos capítulos seguintes (ADORNO, 2019, p. 72).

Como podemos perceber, o direcionamento para o entendimento da estrutura de personalidade do potencial fascista se mostra premente, o que não presume a desconsideração pelas outras formas de personalidade. Aliás, elas também foram estudadas. Mas, a fim de que pudesse ser frutífero o estudo proposto, os esforços foram direcionados à produção dos instrumentos e técnicas específicas para o objetivo demandado.

Por isso, para a realização da pesquisa foram desenvolvidas escalas de atitudes, relativas à opinião dos entrevistados, um Teste de Apercepção Temática e um questionário composto por perguntas projetivas, mediante a perspectiva psicanalítica que pautava o trabalho. Com a experiência adquirida com os *Studien*, quando da pesquisa com a classe trabalhadora, e com o trabalho de Sanford sobre o pessimismo, a depuração dos novos trabalhos de pesquisa ocorreu no sentido de evitar, por exemplo, questionários relativos à

manifestação de uma opinião pública, pois, ou não apresentavam uma opinião coerente no conjunto ou não tinham sido capazes de perscrutar quais as predisposições psicológicas que se manifestavam quando da observação do conjunto. Deste modo, segundo Jay (2008), questionários contendo indagações sobre fatos, algumas escalas de opinião formuladas para buscar mensurar os escores e as perguntas projetivas, algumas das quais retomadas dos *Studien*, foram distribuídos inicialmente para estudantes universitários, num total de setecentos.

As escalas de opinião foram produzidas a fim de proporcionar estimativas que mensurassem quantitativamente a questão do preconceito a partir de algumas percepções iniciais. Por exemplo, a manifestação do antissemitismo, do etnocentrismo e a existência de um conservadorismo político econômico, que favoreceriam tal predisposição. A ideia era que, elaboradas nesta perspectiva, garantissem um grau de segurança mais efetivo para a avaliação. Neste contexto, produziram-se três escalas. A primeira delas foi nominada como Escala A-S³⁶, relativa ao *antisemitismo*. A segunda, tratava do *etnocentrismo* e foi registrada como Escala E³⁷. Por fim, a terceira escala vislumbrava estimar o grau de *conservadorismo político e econômico* dos pesquisados, identificada com a sigla CPE³⁸. Como nos esclarece Jay (2008, p. 305),

³⁶ A sigla A-S (antisemitismo) aqui registrada por Martin Jay é a mesma na correspondência com a tradução recente dos *Estudos sobre a personalidade autoritária* (2019) registrada como AS e também em *La personalidad autoritaria* (1965), cujo registro do espanhol também aparece como AS (*antisemitismo*).

³⁷ A escala E (que se refere ao etnocentrismo) aparece com o mesmo registro em todas as obras consultadas.

³⁸ O registro da escala CPE como “conservadorismo político e econômico” no texto de *A imaginação dialética* é a versão correspondente à tradução realizada nos *Estudos sobre a*

As escalas foram aprimoradas com a prática, de modo que itens específicos de cada uma tornaram-se indicadores confiáveis de uma configuração mais geral de opiniões: “O procedimento consistia em reunir, em uma escala, itens que, por hipótese e conforme a experiência clínica, pudessem ser considerados ‘reveladores’ de tendências relativamente arraigadas na personalidade, e que constituíssem uma *predisposição* a expressar espontaneamente (ou em ocasiões propícias) ideias fascistas ou a se deixar influenciar por elas.

Ao final, a pesquisa contabilizou o envolvimento de 2.099 entrevistados, um número expressivo para a época, divididos em alguns grupos e, necessário destacar, limitada basicamente a pessoas brancas, norte-americanas, não judias e de um padrão econômico identificado como classe média. A decisão por tal amostragem se deu por algumas questões que, segundo os próprios pesquisadores, relacionadas aos procedimentos de coleta de dados, que reproduziremos e trataremos rapidamente aqui.

A primeira, implicava uma opção por haver poucos recursos inicialmente para o projeto, o que os levou à escolha de estudantes universitários para a primeira etapa. Descrevem os autores:

Havia razões práticas suficientes para determinar que o presente estudo, que em seu começo tinha recursos e objetivos limitados, devesse começar com estudantes universitários como sujeitos pesquisados: eles estavam disponíveis para perguntas, tanto individualmente como em grupo, cooperavam de boa vontade e podiam ser contatados sem muita dificuldade para repetir o

personalidade autoritária (2019) como PEC. Na tradução argentina de *La personalidad autoritaria* (1965), a sigla adotada segue apresentação similar à adotada por Martin Jay (2008), também como CPE (*conservadorismo politicoeconómico*, no espanhol).

teste. [...] o nível intelectual e educacional era alto o suficiente para que fosse necessária uma restrição relativamente pequena a respeito do número e da natureza dos temas que podiam ser levantados [...]. Podia-se estar bastante seguro de que os estudantes universitários *teriam* opiniões sobre a maioria dos tópicos considerados. [...] podia haver uma relativa certeza de que todos os sujeitos entendiam da mesma forma os termos das questões e que as mesmas respostas tinham significado uniforme. [...] por maior que fosse a população que se pudesse testar, provavelmente se descobriria que a maioria de suas generalizações tinha, em todo caso, de limitar-se a várias subclassificações relativamente homogêneas do grupo total estudado; estudantes universitários formam um grupo que é relativamente bem homogêneo a respeito dos fatores que, poder-se-ia esperar, influenciam a ideologia. E eles representam um importante setor da população, tanto por meio de suas conexões familiares quanto por sua prospectiva liderança na comunidade (ADORNO, 2019, p. 104-105).

Quando houve a ampliação dos recursos, os pesquisadores buscaram selecionar outros participantes para o estudo a partir do entendimento de que, na medida do possível, se contemplasse uma variedade mais ampla de norte-americanos na fase adulta (ADORNO, 2019). Objetivavam, deste modo, examinar uma amostragem de pessoas que possuísem, em graus diferentes, uma amplitude maior das variáveis sociológicas que consideravam implicitamente de maior relevância para o estudo. Destas variáveis, destacavam-se, por exemplo, as relacionadas à política, às questões religiosas, às suas ocupações, capacidade de renda e associativismo a grupos sociais, em algum contexto (ADORNO, 2019). Neste sentido, contudo, nos esclarecem os autores, que não foi

encaminhado o estudo para ampliar representatividade, na expectativa de uma generalização referente a populações maiores. Ao contrário, caminharam no direcionamento de uma investigação mais intensa com “grupos-chave” que, no entendimento deles, apresentavam elementos mais específicos, com características mais próprias para o tratamento do problema proposto.

Por isso, para contextualizar melhor a questão e concluir os motivos da opção pelos recortes que não contemplaram uma diversidade étnica, ou minorias, por exemplo, reproduzimos a seguir parte da redação dos autores sobre a escolha dos últimos grupos:

Alguns grupos foram escolhidos porque seu estatuto sociológico era tal que se podia esperar que eles desempenhassem um papel vital em uma luta em torno da discriminação social, por exemplo, veteranos, clubes de serviços ou associação de mulheres. Outros grupos foram escolhidos para o estudo intensivo porque apresentavam manifestações extremas das variáveis de personalidade consideradas as mais cruciais para o indivíduo potencialmente antidemocrático, por exemplo, detentos e pacientes psiquiátricos. Com a exceção de poucos grupos-chave, os sujeitos foram extraídos quase exclusivamente da classe média socioeconômica. Descobriu-se bastante cedo no estudo que a pesquisa de classes mais baixas requereria diferentes instrumentos e diferentes procedimentos em relação àqueles desenvolvidos por meio da pesquisa com estudantes universitários e, portanto, essa foi uma tarefa que se preferiu postergar. Evitaram-se grupos nos quais havia uma preponderância de membros de minorias e quando aconteceu de membros de um grupo de minoria pertencerem a uma organização que cooperava com o estudo, seus questionários foram excluídos dos cálculos. Não que as tendências ideológicas

em grupos de minoria tenham sido consideradas desimportantes, e sim porque seu exame envolvia problemas especiais que estavam fora do escopo do presente estudo (ADORNO, 2019, p. 111).

Portanto, considerados estes apontamentos, e avançando nas discussões sobre os procedimentos da pesquisa, retomamos nossas observações sobre o estudo da personalidade autoritária. De acordo com Rouanet (2001), convém destacar, os filósofos de Frankfurt buscavam apresentar no campo empírico, o que tornariam ricos a teoria crítica e seus entendimentos sobre o processo de ideologização. Por isso, *La personalidad autoritaria* se torna um estudo importante, pois marca, por sua perspectiva empírica, como um estudo que procura examinar de forma concreta, “ao nível da consciência individual, a forma pela qual se dá a interseção entre ideologia e a estrutura da personalidade” (ROUANET, 2001, p. 162).

Neste sentido, para conceber as escalas utilizadas, a metodologia do estudo incluiu “o uso de questionários mais refinados, que vão além do nível da opinião de superfície, e a utilização de vários outros instrumentos, com o objetivo geral de descobrir os determinantes psicológicos profundos de determinadas opções ideológicas” (ROUANET, 2001, p. 164). Numa tentativa de integrar os estudos de grupo com estudos dos indivíduos através de métodos clínicos, os questionários trouxeram em seu bojo as escalas que já citamos anteriormente: a Escala AS, que mediria opiniões sobre o antissemitismo, a Escala E, relativa ao etnocentrismo, e a Escala PEC, que trataria da questão do conservadorismo político econômico (ROUANET, 2001).

Por isso, explicitando um pouco mais a questão da estrutura dos questionários e das perguntas que incluíam, encontramos uma divisão basicamente em três grupos: um que englobava as chamadas questões *factuais*, outro que apresentava as consideradas *opinativas* e, por fim, as formuladas como perguntas *projetivas* (ROUANET, 2001). As primeiras perguntas referiam-se a pontos como filiação religiosa, patamar de renda e preferência por partido político. O segundo grupo, o das opinativas, contemplava perguntas que manifestavam pontos de vista do entrevistado a partir de vários itens apresentados dentro do questionário. O último grupo de perguntas, o das projetivas, caracterizava-se por provocar uma carga emocional alta no entrevistado, com questões como “[...] O que faria V. se tivesse apenas seis meses de vida? [...] com o objetivo de facilitar a expressão de tendências profundas da personalidade, normalmente reprimidas” (ROUANET, 2001, p. 164).

Apesar dos avanços na elaboração dos questionários desde a experiência com a pesquisa nos *Studien*, que já fora um considerável início para os frankfurtianos na perspectiva de um trabalho empírico, algumas questões inevitavelmente afloraram com a aplicação dos instrumentos. Rouanet (2001, p. 165) esclarece que

[...] essas três escalas, por maior que fosse o cuidado na formulação dos itens, eram excessivamente explícitas: o sujeito poderia responder os diferentes quesitos, não na base de sua convicção íntima, mas na base do que julgava ser socialmente aceitável. As escalas, em outras palavras, mediam apenas os valores ostensivos, e não os determinantes profundos, enraizados na estrutura da personalidade. Não seria possível

construir uma escala que atingisse, precisamente, esse nível profundo?

Portanto, a partir do incômodo suscitado, elaboraram os autores um plano gradual para construir uma escala que permitisse mensurar o preconceito sem, contudo, parecer que fosse esse o objetivo (ADORNO, 2019). Ou seja, que não parecesse para o entrevistado a sugestão de que se procurava avaliar a questão do preconceito, primando por não haver menção, também, a nenhum grupo de minorias. No entendimento dos pesquisadores, tal instrumento, se efetivado e se mantivesse uma correlação, principalmente com as escalas AS e E, que tratavam explicitamente do preconceito, poderia inclusive substituí-las.

Constatando que a Escala PEC, que podia ser confiável como indicadora de preconceito, revelara-se de forma insuficiente na correlação com as outras duas escalas, buscaram índices que fossem mais afeitos a AS e E do que às questões do conservadorismo político econômico. Neste caminho, a busca natural os levava

[...] para o material clínico já coletado, no qual – particularmente nas discussões dos sujeitos de pesquisa sobre temas como o *self*, família, sexo, relações interpessoais, valores morais e pessoais – surgiram inúmeras tendências que, segundo pareceram, poderiam estar ligadas ao preconceito (ADORNO, 2019, p. 124).

Neste contexto, a nova escala começava a ser produzida partindo do propósito inicial, de encontrar uma estimativa que fosse válida com relação às tendências antidemocráticas para além da

superficialidade, mais especificamente no nível da personalidade. Para os autores, na época, já estava claro que o antissemitismo e o etnocentrismo não diziam respeito somente a questões relacionadas a uma superficialidade da opinião, mas sim a tendências gerais que, apresentavam suas origens, mesmo que em parte, em lugares mais profundos na estrutura de personalidade da pessoa (ADORNO, 2019).

Conjugado com esse propósito, não se perdia de vista a primeira pretensão na análise das escalas anteriores, que era “de mensurar o antissemitismo e o etnocentrismo sem que fosse feita menção a grupos de minorias ou questões político-econômicas atuais. Pelo contrário, parecia-nos que as duas coisas poderiam ser alcançadas conjuntamente” (ADORNO, 2019, p. 126), escrevem os autores.

Para enriquecer todo o contexto apresentado, reproduzimos a seguir as observações de Rouanet (2001, p. 165-166), ao apresentar a nova escala:

Foi elaborada, assim, a famosa escala F, destinada a medir o potencial fascista. A teoria era que se o anti-semitismo e o etnocentrismo derivavam de uma estrutura comum de personalidade, seria possível construir uma escala que tivesse uma correlação estatística suficiente com as escalas AS e E para que a partir dos *scores* nela obtidos fosse possível prognosticar, com alguma exatidão, os *scores* que seriam alcançados na escala do anti-semitismo e do etnocentrismo. Essa escala mediria algo como um (sic!) síndrome F – uma estrutura latente de personalidade que determinaria a receptividade do sujeito a ideologias racistas e etnocêntricas. Com esse fim, seria necessário evitar a inclusão na escala de itens abertamente

“ideológicos”, como a atitude com relação a minoria linguísticas ou religiosas, incluindo-se, em vez disso, itens voltados para as camadas psicanaliticamente mais profundas da personalidade, do gênero “Hoje em dia, com tantas pessoas se misturando tão livremente, é preciso tomar um cuidado especial para evitar infecção e doença”. Depois de várias experiências e revisões, a escala F, em sua forma final, revelou-se um instrumento válido para medir essas camadas profundas. Sua correlação com as escalas AS e E foi considerada suficiente, do ponto de vista estatístico, o mesmo não ocorrendo com a escala PEC [...].

A Escala F, portanto, apresentava-se inicialmente como promissora, atendendo às expectativas dos pesquisadores e praticamente podendo substituir as escalas AS e E. Martin Jay (2008, p. 306-307) destaca, por exemplo, que

A conquista metodológica mais valiosa do projeto foi a condensação das três escalas originais, referentes à atitude, em um só conjunto de perguntas, capaz de medir o potencial autoritário no nível psicológico latente. O novo dispositivo de mensuração foi a célebre “escala F”. A análise de conteúdo dos recursos dos debatedores, a experiência prévia com o trabalho empírico nos *Studien über Autorität und Familie* e os estudos feitos em Nova York sobre o anti-semitismo na classe trabalhadora, tudo isso contribuiu para a construção da escala.

Na constituição da escala, a proposta era de que ela testasse nove variáveis básicas da personalidade que poderiam explicitar as tendências ao fascismo: o *convencionalismo* como adesão rígida a valores da classe média, a *submissão acrítica* à autoridade, uma

agressividade autoritária, a *antiintrospecção*, a *superstição* e a *estereotípi*a, o elemento de *poder* e “*dureza*” (relação líder-seguidor, por exemplo), a *destrutividade* e o *cinismo*, a *projetividade* e, por fim, a *preocupação com o sexo*, no sentido do exagero com a conduta sexual (JAY, 2008).

Evidentemente, todo o contexto apresentado até aqui pode não ser suficiente ainda para representar toda a complexidade da construção da escala F. Há questões que seriam levantadas posteriormente a partir das críticas que os estudos de *La personalidad autoritaria* sofreria. Mas as virtudes, tanto das pesquisas, quanto da escala F, também não podem ser desconsideradas. Cientes da complexidade, continuamos nossas análises e acreditamos ser providencial a observação da organizadora da tradução da versão alemã de *The Authoritarian Personality*, Virgínia Helena Ferreira da Costa, que chega às nossas mãos como *Estudos sobre a personalidade autoritária* (2019), ao tratar sobre a Escala F:

Dentre as escalas que compõem os questionários, a construção da famosa escala F, apresentada no Capítulo VII de nossa edição, deve ser exposta com mais cuidado. Ela é constituída por itens implícitos, que não indicam imediatamente preconceitos. Seu intuito é mensurar o potencial antidemocrático dos entrevistados, uma vez que eles reproduzem parte da propaganda e ideologia autoritárias veiculadas pela indústria cultural. Cada um dos itens da escala F foi balanceada entre níveis de irracionalidade e verdade objetiva. A proeza da escala F é que nenhum grupo de minorias é mencionado. Sendo a escala F composta por variáveis de personalidade potencialmente fascistas, ao mesmo tempo que expõe características de ideologias autoritárias, sua alta

pontuação revela a existência de padrões típicos socialmente difundidos que ameaçam a democracia (ADORNO, 2019, p. 24).

Como nos esclarece a citação, apesar de constituída por itens implícitos que não indicam, de imediato, preconceitos, a escala consegue abster-se de influenciar os entrevistados não dando margem para a identificação de nenhuma minoria. Além disso, ao pontuar de forma elevada expondo as características próprias de ideologias autoritárias, permite que se revele, por esta pontuação, o fato de que existem padrões típicos socialmente que estão difundidos e, por sua espécie, ameaçam a democracia. Caminhemos.

Tratando sobre a correlação entre as escalas e, reforçando a exatidão da escala F, nos esclarece Martin Jay (2008, p. 307):

Um certo número de perguntas pretendia revelar, da maneira mais indireta possível, a posição do sujeito em cada variável. Em momento algum se mencionou explicitamente qualquer grupo minoritário. Com o aumento dos testes, a correlação entre a escala F e a escala E atingiu aproximadamente 0,75, o que foi considerado um sinal de sucesso. Mais questionável, porém, foi a correlação de 0,57 entre as escalas F e CPE. Para explicar essa falha, introduziu-se uma distinção entre os conservadores autênticos e os pseudoconservadores, considerando-se apenas estes últimos como personalidades verdadeiramente autoritárias. Não se fez nenhuma tentativa (ou, pelo menos, nenhuma foi relatada nos resultados finais) de correlacionar a escala F com a escala A-S. As correlações mais específicas dentro dos subgrupos da amostra apontaram uma coerência considerável entre os diferentes grupos. Como vimos, as entrevistas clínicas foram usadas para corroborar os

resultados da escala. Os exames dos resultados pareceram confirmar a exatidão da escala F.

Sobre a distinção introduzida entre *conservadores autênticos* e *pseudoconservadores*, que pode parecer deslocada, no contexto mencionado na citação, apresentamos o esclarecimento de Rouanet (2001, p. 174):

O interesse da introdução do conceito do pseudoconservador (ou pseudoliberal) não está, necessariamente, no fato de constituir uma resposta perfeita ao dilema da baixa correlação entre as escalas, mas, ao contrário, no fato de revelar uma perplexidade teórica que pode revelar-se mais fecunda que as certezas dogmáticas dos freudo-marxistas. A sequência linear: caráter neurótico/ideologia fascista, ou caráter genital (ou revolucionário) / opção socialista, não tem interesse teórico. O interesse está nas discontinuidades, e não nas correspondências. Estas fornecem respostas; as primeiras são mais produtivas, porque sugerem perguntas.

Portanto, escapando novamente das perspectivas deterministas, a proposta do estudo não estava em confirmar correlações dogmatizadas por percepções teóricas que, aparentemente, buscavam a confirmação da linearidade na oposição dos polos dialéticos e sua certeza subentendida. Não está dado, de modo absoluto, que todo caráter neurótico, como estabelecido por Reich e no qual os freudo-marxistas se apoiavam, seria determinantemente fascista ou, contrariamente, que todo representante do caráter revolucionário fosse favorável ao socialismo.

As discontinuidades indicavam que havia mais a se entender sobre a questão.

Retomando a discussão da complexidade da escala e de que, mesmo sujeita às críticas, como é inevitável com qualquer instrumento que se apresente em pesquisas tão intrínsecas quanto foi a de *La personalidad autoritaria*, o olhar *a posteriori* se mostra sempre importante também para trazer maior clareza e garantias ao instrumento. Não pela perspectiva de se tornar inquestionável, mas como cabe ao instrumental metodológico, para potenciais revisões e, também, para reforçar a validade do estudo, quando de seu reconhecimento. Neste sentido, por exemplo, destaca Martin Jay (2008, p. 308), que

Paul Lazarsfeld – que ao colaborar com Adorno, demonstrara grande ceticismo em relação à aplicação irrestrita da teoria crítica a problemas empíricos – mostrou-se bem mais positivo. Os indicadores individuais da escala F, escreveu em 1959, desempenhavam ‘um papel expressivo em relação ao traço subjacente, e um papel preditivo em relação à observação originária que o traço pretende explicar’. Roger Brown, um crítico mais severo do projeto, concluiu sua análise admitindo que ‘há uma substancial possibilidade de que a principal conclusão do trabalho de questionário esteja correta’.

Com um olhar atento sobre a produção da escala e na experimentação de mais de uma apresentação da mesma, os autores do estudo foram depurando os trabalhos para minimizar seus problemas. Por exemplo, na avaliação do “grupo de Berkeley, as rubricas não ideológicas e puramente ‘psicológicas’ da F-Scale ofereciam um acesso quase imediato à estrutura de personalidade.

Foi precisamente por essa razão que se atribuiu uma importância muito especial às imperfeições daquela escala” (WIGGERSHAUS, 2006, p. 448) que, efetivamente se buscava corrigir.

Deste modo, o que está em questão, e esperamos ter demonstrado, é que, na produção da pesquisa, com todos os limites ou complexidades que envolvem a linha tênue da conjugação entre os dados empíricos e a fundamentação de uma hipótese apresentada, especialmente no campo das Ciências Humanas e Sociais, o trabalho com *La personalidad autoritaria* estabeleceu seu registro e serve como referência para as discussões sobre o fascismo e o preconceito. Para reforçar e enriquecer esta percepção, é deveras representativa a análise de Martin Jay (2008), quase ao final do capítulo 7 de *A imaginação dialética*, em que trata do trabalho empírico do Instituto na década de 1940:

Poderíamos mencionar outras dificuldades da metodologia e das conclusões de *A personalidad autoritaria*, mas se nos estendêssemos indevidamente nelas perderíamos de vista a tremenda realização desse trabalho como um todo. Como o próprio Adorno admitiu posteriormente, “se *A personalidad autoritaria* trouxe alguma contribuição, esta não deve ser buscada na validade absoluta dos achados positivos, menos ainda nas estatísticas, e sim, acima de tudo, na enunciação dos problemas, que foi motivada por uma autêntica preocupação social e se relacionou com uma teoria que, até então, não fora traduzida em investigações quantitativas desse tipo”. Apesar de ter quase mil páginas, o volume final foi considerado pelos autores como apenas um “estudo piloto”. Se esse era o verdadeiro propósito, não há dúvida de que teve sucesso. Um dos primeiros comentaristas de todos os volumes dos *Estudios sobre o preconceito* acertou em chamá-los de “um acontecimento

memorável na ciência social”. Nos anos seguintes, o estímulo fornecido por eles, e em particular pelo estudo de Berkeley resultou em uma enxurrada de pesquisas (JAY, 2008 p. 315).

Dado este contexto geral, que achamos necessário para nos apropriarmos, ainda que de forma breve, da dinâmica dos estudos sobre a personalidade autoritária e sua importância, cabe tratarmos, antes de finalizarmos este capítulo, das variações básicas da personalidade identificadas na pesquisa a partir dos avanços conseguidos com a Escala F e em todo o desenvolvimento do trabalho.

Tratadas como síndromes ou tipologias, essas variações encontradas representam a análise para os organizadores de *La personalidad autoritaria* do resultado dos trabalhos com as entrevistas e as escalas, especialmente a destacada Escala F. Cientes das críticas já existentes à época sobre a questão da tipologia, na perspectiva do engessamento ou da determinação caracterológica de qualquer indivíduo ser sempre considerada uma abordagem incompleta e, portanto, trivial, esclarecem os autores os motivos de sua opção por tal registro. Não nos ateremos a fundamentar todos os argumentos, muito bem desenvolvidos no início do capítulo XIX do estudo, mas destacaremos brevemente alguns poucos pontos.

Era claro para os autores que, além dos argumentos plausíveis para a contrariedade ao uso de tipologias,

[...] a crítica dos tipos psicológicos expunha um impulso verdadeiramente humano, dirigido contra essa espécie de subsunção de indivíduos em categorias preestabelecidas que foi consumada na Alemanha nazista, onde a rotulação de seres

humanos vivos, independentemente de suas qualidades específicas, resultou em decisões sobre sua vida e morte (ADORNO, 2019, p. 518-519).

Referindo-se às análises do “cientista nazista” Jaensch sobre a personalidade, já citado anteriormente no capítulo II do nosso texto, e a sua manipulação arbitrária das descobertas empíricas, os autores esclarecem que “a natureza essencialmente não dinâmica, ‘antissociológica’ e quase biológica de classificações como as de Jaensch, é diretamente oposta à teoria do nosso trabalho, bem como aos seus resultados empíricos” (ADORNO, 2019, p. 519). Destacando que um dos motivos para a insistência na abordagem tipológica não é nem biológica, nem estática, mas, ao contrário, dinâmica e social, explicitam o entendimento de que ao longo do tempo a sociedade dos homens tem sido dividida e classificada em classes. Neste sentido, isto influencia mais os homens do que suas relações externas, e as marcas da repressão social são deixadas em sua alma. E complementam:

As pessoas formam ‘classes’ psicológicas por terem sido marcadas por processos sociais variados. Provavelmente isso seja válido para a nossa própria cultura de massas padronizada em um grau ainda maior do que em períodos anteriores. [...] Em outras palavras, a crítica da tipologia não deve negligenciar o fato de que um grande número de pessoas não são mais, ou nunca foram, ‘indivíduos’ no sentido da filosofia tradicional do século XIX. O pensamento de *ticket* é possível apenas porque a existência real daqueles que se entregam a ele é largamente determinada por ‘*tickets*’, processos sociais padronizados, opacos e avassaladores que deixam ao “indivíduo” pouca

liberdade de ação e individuação verdadeira. Assim, o problema da tipologia é colocado em uma base diferente. Há razões para procurar por tipos psicológicos porque o mundo em que vivemos é tipificado e ‘produz’ diferentes ‘tipos’ de pessoas. Somente identificando traços estereotipados em seres humanos modernos, e não negando sua existência, pode-se desafiar a tendência perniciosa à classificação e subsunção generalizadas (ADORNO, 2019, p. 522).

Portanto, sem a ingenuidade de se pautar por equivocadas percepções sobre o uso da tipificação na análise dos casos, os pesquisadores de *La personalidad autoritaria* (1965) caminham na compreensão de que tal procedimento cumpra uma função mais especificamente dialética do que nos moldes cientificistas e positivistas que encantaram tantos pesquisadores inicialmente e se mostraram como perversos na mão dos nazistas.

Para encerrar este ponto, destacamos apenas mais um fragmento da argumentação dos autores (ADORNO, 2019, p. 523-524):

Dentro do contexto de nosso estudo, outra reflexão de natureza inteiramente diferente aponta para a mesma direção. E ela é de natureza pragmática: a necessidade de que a ciência forneça armas contra a potencial ameaça que representa a mentalidade fascista. É uma questão em aberto e até que ponto o perigo fascista realmente pode ser combatido com armas psicológicas. O “tratamento” psicológico de pessoas preconceituosas é problemático por causa de seu grande número, bem como porque elas não estão de modo algum “doentes”, no sentido usual, e, como vimos, pelo menos no nível superficial costumam ser frequentemente ainda mais bem “ajustadas” do

que as não preconceituosas. Como, no entanto, o fascismo moderno é inconcebível sem uma base de massa, a compleição interna de seus prováveis seguidores ainda mantém seu significado crucial e nenhuma defesa seria verdadeiramente “realista” se não levasse em conta a fase subjetiva do problema. É óbvio que as contramedidas psicológicas, em vista da extensão do potencial fascista entre as massas modernas, são promissoras apenas se forem diferenciadas de tal maneira que sejam adaptadas a grupos específicos. Uma defesa geral se moveria em um nível de generalidades tão vagas que provavelmente permaneceria rasa. Pode ser considerado como um dos resultados práticos de nosso estudo que tal diferenciação tenha, pelo menos, de ser *também* uma que siga as linhas psicológicas, já que certas variáveis básicas do caráter fascista persistem de forma relativamente independente de diferenciações acentuadas.

Ao tratar sobre o viés pragmático também do estudo, não significava para os autores que se encerrava a argumentação na consideração de que sejam estudadas e discutidas apenas as questões subjetivas. Ao contrário, é claro para eles que

O caráter potencialmente fascista deve ser considerado com um produto da interação entre o clima cultural do preconceito e as respostas “psicológicas” a esse clima. O primeiro consiste não apenas em fatores externos brutos, como condições econômicas e sociais, mas em opiniões, ideias, atitudes e comportamentos que parecem ser do indivíduo, mas que não se originaram nem de seu pensamento autônomo nem de seu desenvolvimento psicológico autossuficiente, sendo devidos ao seu pertencimento à nossa cultura. Esses padrões objetivos são tão disseminados em sua influência que explicar por que um

indivíduo resiste a eles é tão difícil quanto explicar por que eles são aceitos (ADORNO, 2019, p. 530-531).

Por isso, cientes de toda a problemática subjacente ao uso das tipologias, mas cientes também dos fundamentos que sustentavam o projeto, atuando nas duas frentes, a da subjetividade e a das condições objetivas, Adorno e o grupo de Berkeley estabeleceram suas análises e avaliações, considerando onze síndromes relacionadas aos escores de pontuação. Destas onze tipificações, seis apresentaram um alto escore e, cinco, uma pontuação baixa. As síndromes que tiveram alta pontuação foram denominadas como: *ressentimento superficial*, a *síndrome convencional*, a *síndrome autoritária*, o *rebelde e o psicopata*, o *alucinado* e o tipo *manipulador*. Nas relacionadas com a menor pontuação, temos as síndromes do *baixo pontuador “rígido”*, o *baixo pontuador “manifestante”*, o *baixo pontuador “impulsivo”*, o *baixo pontuador “tranquilo”* e o *liberal genuíno*.

Nas análises dos altos pontuadores, segundo os autores, os tipos *convencional* e *autoritário* se apresentaram como os mais frequentes e, no caso dos baixos pontuadores, prevaleceram os tipos *manifestante* e *tranquilo*. Mas alertam os autores “que os baixos pontuadores são, como um todo, menos ‘tipificados’ do que os altos pontuadores, de modo que devemos evitar qualquer generalização indevida” (ADORNO, 2019, p. 569).

Na sequência, numa breve apresentação dos vários tipos, retomamos o encaminhamento a partir dos que atingiram alta pontuação.

O primeiro tipo, caracterizado como o do *ressentimento superficial*, representa o indivíduo que concorda com estereótipos de preconceitos construídos fora dele, os quais assume como se fossem seus a fim de justificar seu próprio fracasso. É acessível à argumentação racional e, também, é capaz de justificar seu preconceito de forma sensata, pois o racionaliza para construir sua legitimação. Mas prevalece como acrítico na sua atitude. Acredita que o “outro” é o responsável e culpado pelo que ele não tem. Destaca a análise que,

Provavelmente, buscam primeiramente essa culpa dentro de si mesmas e se consideram, pré-conscientemente, como “fracassadas”. Os judeus as aliviam superficialmente desse sentimento de culpa. O antissemitismo lhes oferece a gratificação de serem “boas” e inocentes e de colocar o ônus em alguma entidade visível e altamente personalizada. Esse mecanismo foi institucionalizado. Pessoas como as do nosso caso 5043 provavelmente nunca tiveram experiências negativas com os judeus, mas simplesmente adotam o julgamento pronunciado externamente por causa do benefício que extraem dele (ADORNO, 2019, p. 538).

Neste sentido, poderia ser qualquer minoria ou representação, o negro, o imigrante ou alguma outra categoria que representasse esta “justificativa”. Pode manter-se nesse nível do preconceito e até diminuí-lo, por sua abertura a um certo entendimento, mas, como pontua alto em todas as escalas, “expressa a *generalidade* da perspectiva preconceituosa que evidencia como as tendências subjacentes da personalidade seriam os determinantes últimos” (ADORNO, 2019, p. 534). Provavelmente, no caso da

força de uma ideologia fascista manifesta politicamente, este indivíduo poderia se tornar mais hostil e aderir a este projeto destrutivo.

O indivíduo caracterizado pela *síndrome convencional* identifica-se pela estereotipia que é externa, mas que se integra à sua personalidade no sentido de conformação geral. É o caso, por exemplo, da ideia de virilidade masculina como padrão para o homem e a limpeza e a feminilidade para a mulher. Como um dos destaques que mais apareceram nas altas pontuações da escala, identifica-se com um grupo ao qual pertence ou nutre o desejo de pertencer e, por isso, afasta-se de qualquer outro grupo, assumindo preconceitos contra ele, sem refletir, se estiverem de acordo com o grupo a que acredita pertencer. Prevalece, portanto, um pensamento que se firma na relação *in-group* e *out-group*. É o trabalhador bem-educado, adaptado, não necessariamente de classe social elevada, que não apresenta impulsos violentos, mas também não conflitará com as determinações a que está submetido, psíquica ou socialmente. Avesso aos extremos, seguirá as regras sem questioná-las, buscando preservar um *status quo* e os “valores da civilização e da decência”.

A *síndrome autoritária*, que como o *convencional* também é a que mais aparece nas altas pontuações destacadas pelo estudo, apresenta um indivíduo que “segue o padrão psicanalítico ‘clássico’, que envolve uma resolução sadomasoquista do complexo de Édipo e que foi assinalado por Erich Fromm sob o título de caráter ‘sadomasoquista’ (ADORNO, 2019, p. 543-544). Conforme Crochík (1996, p. 66),

O tipo autoritário dirige impulsos hostis ao objeto do preconceito. Devido à sua ambivalência frente ao pai, que representa a autoridade, cinde os seus afetos, dirigindo o seu amor ao pai e o ódio àqueles que representam uma ameaça imaginária ao grupo a que pertence. O ódio que sente também é cindido em uma parte masoquista, que emprega para submeter aqueles que julga mais frágeis a si. A experiência e a razão pouco podem fazer para atenuar ou eliminar o seu preconceito e, de outro lado, como a nossa cultura preza a hierarquia, a obediência e a força, não se sente inadaptado a ela.

Na perspectiva do autoritário, sua condição de ajuste social se dará no prazer que sente pela obediência e pela subordinação, manifestando, neste contexto, o sadomasoquismo. Sente-se bem, “mandando” em outros, para ele inferiores, mas submete-se irrestritamente à obediência a um líder ou a um grupo com o qual se identifique, considerados superiores. Na resolução do seu complexo de Édipo, o ódio pelo pai, frente ao amor pela mãe, que é proibido, “transforma-se” em amor pela figura do pai austero, severo, violento, mas que fez “tudo para seu bem” e porque “ele merecia”. O ódio pelo progenitor, não resolvido e conformado em amor, é transferido para aquele ou aqueles que serão vítimas do seu preconceito. Neste sentido,

O judeu frequentemente se torna um substituto para o pai odiado, muitas vezes assumindo, em um nível de fantasia, as mesmas características do pai contra as quais o sujeito se voltava, tal como a de ser prático, frio, dominador e mesmo um rival sexual. A ambivalência é generalizada, sendo evidenciada principalmente pela simultaneidade da crença cega na autoridade e da prontidão para atacar aqueles que são

considerados fracos e que são socialmente concebidos como “vítimas”. A estereotipia, nessa síndrome, não é apenas um meio de identificação social, mas tem uma função verdadeiramente “econômica” na própria psicologia do sujeito: ajuda a canalizar sua energia libidinal de acordo com as exigências de seu supereu³⁹ extremamente rigoroso. Assim, a própria estereotipia tende a se tornar fortemente libidinizada e desempenha um papel importante na constituição interna do sujeito (ADORNO, 2019, p. 545).

Apresentando uma crença religiosa aparentemente compulsiva e altamente punitiva, paradoxalmente concebe como aceitáveis determinados comportamentos condenáveis na sua própria moral, desde que não represente um conflito social. Por

³⁹ Refere-se ao *Superego*. Como adiantamos anteriormente, ao trazeremos citações que remetem aos textos de *Estudos sobre a personalidade autoritária* (2019), seguiremos o registro apresentado pelos tradutores, que optaram por utilizar os termos *Eu*, *Supereu* e *Isso*, no lugar de *Ego*, *Superego* e *Id*. Quando for de nosso próprio registro, manteremos os termos em sua forma já consagrada. Isso não implica necessariamente discordância com a opção dos tradutores, mas por uma questão de proximidade de nossa parte com a terminologia que, acreditamos, facilita também para uma compreensão do público em geral. Contudo, consideramos importante registrar o esclarecimento dos tradutores: “[...] a tradução de ‘ego’, ‘superego’ e ‘id’ por ‘eu’, ‘supereu’ e ‘isso’, fruto de bastante debate entre os tradutores, merece maior atenção. Poderíamos ter optado pela manutenção dos termos latinos e mais literais relativamente ao original em inglês, algo que evitaria possíveis confusões em leitores não muito versados nos termos psicanalíticos freudianos. Afinal, Adorno não comenta ou critica a tradução do original ‘Ich’ pelo conceito inglês ‘ego’ em nenhum momento de sua obra. No entanto, consideramos o posicionamento adorniano contra os neofreudianos, que ‘expandiram’ o termo ‘ego’ para aplicações e contextos que fogem à letra e ao espírito freudianos, como uma ‘socialização’ da psicanálise para fins de controle e adequação social, ignorando os conflitos sofridos e a dialética enfrentada por essa instância psíquica – o que é retratado neste livro pela ênfase dada por Adorno às contradições dos mais autoritários. É como forma de situar Adorno em uma posição mais afastada de releituras freudianas e mais próximo ao ‘espírito’ de Freud – que emprega termos usuais no alemão correntemente adotados por seus pacientes para designar conceitos psicanalíticos – que resolvemos fazer o mesmo ao traduzir as instâncias psíquicas mencionadas por ‘eu’, ‘supereu’ e ‘isso’” (ADORNO, 2019, p. 27-28).

exemplo, concebe que a mentira é errada, mas, se quem mente é respeitável e não foi descoberto, então a atitude não estaria errada. Psicicamente, está em constante ambivalência na sua existência, pois no conflito *in-group-out-group*, para que não haja rupturas, impõe disciplina autoritária a si mesmo pela identificação com a estrutura da família ou com o próprio grupo. Ou seja, ao todo a que está submetido.

O *rebelde e o psicopata*, a quarta síndrome registrada, caracteriza-se especialmente pela tendência a ações excessivas consideradas toleradas, como por exemplo, grandes bebedeiras, entre outras que manifestem rebeldia, mas não são pessoas tão rígidas quanto o *autoritário* em sua constituição ortodoxa (ADORNO, 2019). Explica-nos Crochík (1996, p. 66) que,

[...] ao contrário do autoritário, identifica-se com a autoridade inconscientemente, mas manifestamente se contrapõe a qualquer tipo de poder. É niilista e preza o presente. O alvo de seu preconceito não é especificamente elaborado, serve, apenas, para dar vazão aos seus impulsos hostis. A sua agressividade em geral, é dirigida aos mais frágeis, e se dá, segundo os autores, devido a uma aliança inconsciente com a autoridade que representa a força. Não consegue identificar-se com a hierarquia no mundo do trabalho, pois não quer seguir regras; quando trabalha, a sua realização não se dá como uma forma de sublimação, mas pela satisfação direta de seus impulsos hostis. Ainda segundo esses autores, o rebelde é um tipo de indivíduo comum nas camadas mais pobres da população e se adapta bem ao trabalho de torturador nos regimes manifestamente fascistas.

Como alguém que se rebela constantemente contra os códigos e os padrões, o psicopata vive a ansiedade de ter satisfeitos, imediatamente, os “prazeres da gratificação”. Não consegue esperar e, além disso, manifesta também o componente masoquista. A primeira condição provavelmente por um fracasso na constituição do superego, prejudicando a formação do ego. A segunda, numa perspectiva punitivista, pois, ao resolver o complexo de Édipo pela insurreição contra a autoridade do pai, o psicopata não encontra, na realidade, um caminho que o estabilize. Permanece uma percepção da culpa e a crença de que merece o castigo (ADORNO, 2019).

No caso do *alucinado*, percebe-se um padrão de frustração. São pessoas que não se ajustam à realidade, que não encontraram o

[...] equilíbrio entre renúncias e gratificações e cuja vida interior é determinada pelas negações impostas sobre elas de fora, não só durante a infância, mas também durante a vida adulta. Essas pessoas são levadas [*driven*] ao *isolamento*. Elas têm que construir um mundo interior ilusório, que muitas vezes se aproxima da alucinação, enfaticamente estabelecido contra a realidade do exterior. Elas podem existir apenas por autoengrandecimento, juntamente com a rejeição violenta do mundo externo. Sua “alma” se torna sua mais querida possessão. Ao mesmo tempo, são altamente projetivas e desconfiadas. Uma afinidade com a psicose não pode ser negligenciada: elas são “paranoicas” (ADORNO, 2019, p. 556-557).

Essas pessoas dependem do preconceito para garantir que não sucumbam às doenças mentais agudas, decorrentes da coletividade e, também, para que possam construir sua falsa

realidade, expressando sua agressividade contra o objeto do preconceito. São propícias a teorias conspiratórias, desde o antigo *Os protocolos dos Sábios de Sião* aos atuais *QAnon* e o famigerado “marxismo cultural”, repaginação do *bolchevismo cultural* dos nazistas. Passíveis de uma “revelação divina” e suscetíveis a “experiências sobrenaturais”, as seitas e os agitadores panfletários, na política, por exemplo, são atraentes para suas percepções de mundo.

Por fim, nos altos escores, encontramos o tipo *manipulador*. Não é a síndrome que mais aparece nas altas pontuações, mas, para Adorno, de todas, é a mais perigosa. O indivíduo manipulador tem seu afeto deslocado para a técnica. Sua mentalidade se caracteriza pelo cálculo pragmático e pela frieza. Destacamos a análise de Wiggershaus (2006, p. 458):

Para Adorno, o tipo potencialmente mais perigoso – mais do que o indivíduo sofrendo de “ressentimento superficial”, de “conformismo”, de “autoritarismo”, mais do que o “psicopata” e o “tecelão” – era o “manipulador”. [...] Himmler é o símbolo dos numerosos portadores dessa síndrome entre os políticos anti-semitas e fascistas da Alemanha. Sua inteligência fria e sua ausência quase completa de sentimentos fazem com que ignorem a piedade. Como eles lançam sobre tudo os olhos do organizador, estão predispostos às soluções totalitárias. Seu objetivo é a construção de câmaras de gás mais do que o *pogrom*. Não sentem sequer necessidade de odiar os judeus, ‘despacham’ suas vítimas por via administrativa sem ter com elas contato pessoal”. Afinal, o elemento decisivo não eram as atitudes anti-semitas, e sim atitudes e comportamentos totalmente isentos de respeito pelos seres vivos, pelos humanos, pelas vítimas da discriminação. Não era o anti-semitismo que era decisivo, era a ausência de um verdadeiro anti-semitismo. Essa ausência

tornava *anti-semitóides* (essa palavra é de Horkheimer) mesmo aqueles que, colocados num ambiente de intimidade ou de camaradagem, não mostravam nenhum vestígio de anti-semitismo. Por isso, o recuo do anti-semitismo nos Estados Unidos não tinha nada para tranquilizar a equipe de Berkeley e Adorno – tanto menos que tinha sido encontrado um substituto há muito tempo, o anticomunismo.

Segundo o registro dos autores (ADORNO, 2019), definindo-se por uma estereotipia extrema, o manipulador divide o mundo em um modelo administrativo, esquematizado e vazio, onde deve prevalecer a eficiência, e suas concepções técnicas são tomadas como fins em si mesmas, não meios. Não manifesta praticamente nenhuma empatia e, ao contrário da paranoia do alucinado, pode ser relacionado com a esquizofrenia. Talvez sua única qualidade moral, mas também com um fim pragmático na perspectiva do indivíduo manipulador é a lealdade que, aparentemente é sua compensação pela falta de afetos que ele mesmo tem. Lealdade que se traduz na identificação completa com o grupo ao qual pertence, em que deve prevalecer o bem do “todo”, da sua “unidade” ou “tropa”, independentemente de sua individualidade. Para concluir sobre este tipo de alto pontuador, cabe a observação de Crochík (1996, p. 67):

Aprecia o trabalho quando este lhe permite exercer um controle eficaz, sem que o conteúdo do trabalho em si mesmo importe. Se não há afetos em relação às pessoas, esse são deslocados para a técnica. Segundo dizem os autores, é de se esperar um número crescente desse tipo de

indivíduo em nossa cultura, pois esta preza a eficácia do emprego da técnica de forma desarticulada dos fins visados.

Na nossa compreensão e análise, até aqui, continua atualíssimo o estudo de *La personalidad autoritaria* (1965). Dadas estas considerações sobre os altos pontuadores, encaminhamo-nos para um breve entendimento das tipificações dos baixos pontuadores.

Destas síndromes, a primeira, a do *baixo pontuador “rígido”*, representa os indivíduos que tendem a apresentar um superego forte, manifestando concomitantemente, compulsividades, substituindo a figura do pai pela idealização de alguma coletividade, “[...] possivelmente moldada a partir da imagem arcaica do que Freud denomina horda fraterna” (ADORNO, 2019, p. 568). O tabu que prevalece para estes, dirige-se contra violações daquilo que representa o amor fraterno, seja ele uma realidade, seja mera suposição de sua parte. Essa síndrome se destaca inicialmente porque mostra características marcadamente estereotipadas. Apresenta a ausência de preconceito, mas isto não se fundamenta numa experiência efetiva, que se integra no interior da personalidade. Ao contrário, provém de alguma padronização geral, que vem do exterior e fundamenta-se ideologicamente. Segundo os autores,

As últimas categorias de baixos pontuadores estão definitivamente dispostas ao totalitarismo em seu pensamento; o que é acidental, até certo ponto, é a marca particular da fórmula ideológica de mundo com a qual eles por acaso entram em contato. Encontramos alguns sujeitos que se identificaram

ideologicamente com algum movimento progressista por um longo tempo – por exemplo, com a luta pelos direitos das minorias –, mas em quem tais ideias continham características de compulsão, mesmo de obsessão paranoica, e que, a respeito de muitas de nossas variáveis, sobretudo a rigidez e o pensamento “total”, dificilmente poderiam ser diferenciadas de alguns dos nossos altos pontuadores extremos. Todos os representantes dessa síndrome podem, de uma forma ou de outra, ser considerados como contrapartidas do tipo “Ressentimento superficial”. O caráter acidental de sua perspectiva geral faz que sejam suscetíveis a mudar de lado em situações críticas, como foi o caso de certas categorias de radicais sob o regime nazista. Podem ser frequentemente reconhecidos por certo desinteresse em relação a questões cruciais das minorias *per se*, sendo, antes, contra o preconceito enquanto um princípio da plataforma fascista; mas, às vezes, eles também veem *somente* os problemas das minorias (ADORNO, 2019, p. 570-571).

Geralmente, entre estudantes e jovens progressistas, pode-se encontrar representantes dessa síndrome, por apresentarem um desenvolvimento pessoal incompatível com doutrinações ideológicas que abraçam com o ímpeto da jovialidade. Na perspectiva fraternal, a rigidez religiosa se manifesta no entendimento da aceitação racional do punitivismo, por exemplo, do fumante que morreu por causa do cigarro (mereceu...) e, provavelmente, da minimização da ação do estuprador por causa da “provocação” causada pela vítima. Dotada de um “otimismo oficial”, mesmo que as evidências se manifestem contrárias socialmente e que haja um projeto fascista em andamento, essa pessoa, “sob diferentes condições, [...] poderia estar

disposta a se juntar a um movimento subversivo, desde que este finja ser ‘cristão’ e queira o ‘melhor’” (ADORNO, 2019, p. 574).

O *baixo pontuador* “*manifestante*”, que Crochík (1996) anota como *protestador*, recordamos, é um dos que mais prevalecem no caso dos baixos escores. Representa, em muitos aspectos, o contraponto do autoritário, e o que o determina não é a racionalidade, mas características psicológicas. Edipianamente, são profundamente afetados ao resolverem a insurreição contra a autoridade paterna, internalizando, em alto grau, a imagem do próprio pai. Neste sentido,

O tipo protestador tem um superego bem desenvolvido, tem uma consciência interna que se opõe à autoridade externa e tenta reparar as injustiças contra as minorias. Apresenta, tal como o rígido, um ideal coletivo que parece aproximar-se de um ideal, de um mundo perfeito, o que talvez o afaste da experiência que lhe permitiria fortalecer o ego (CROCHÍK, 1996, p. 67).

Por isso, sentem-se frequentemente culpados. Sem manifestar o autoritarismo, possuem uma internalização da consciência muito forte, mas, paradoxalmente, encontram limites psicológicos, sendo “incapazes de agir de forma tão enérgica quanto sua consciência exige. É como se a internalização da consciência tivesse tido tanto sucesso que eles se tornam severamente inibidos ou mesmo psicologicamente ‘paralisados’” (ADORNO, 2019, p. 575).

Pela presença dessa consciência forte, análoga provavelmente à força da consciência religiosa, mas não restrita a esta e muitas vezes nem identificada com ela, o protesto do manifestante se fundamenta

na perspectiva moral, de forma autônoma e desprendida de códigos morais externos, caso da própria religião. Detentora de um senso de justiça forte, contra qualquer ideia de tirania, encontra sua base mais no superego, bem desenvolvido, do que na perspectiva intelectualizada do ego menos resolvido (ADORNO, 2019).

No caso do *baixo pontuador “impulsivo”*, encontramos as pessoas que nunca alcançaram a integração dos fortes impulsos do id com o ego e o superego. Em constante conflito com uma libido avassaladora, “[...] estão, de certa forma, tão próximas da psicose quanto o ‘Alucinado’ e o ‘Manipulador’ entre os altos pontuadores” (ADORNO, 2019, p. 569). Manifesta-se a síndrome em pessoas bem ajustadas, com um id muito forte, mas basicamente livres de impulsos destrutivos. Nesse sentido, pela questão libidinal que prevalece, são simpáticas a tudo que consideram como reprimido. Atraem-se pelo que é diferente e que aparenta garantir uma nova gratificação. Na presença de elementos destrutivos, parece que catalisam para si mesmas estas questões ao invés de posicionar-se contra outras pessoas. Síndrome ampla, pode conter em seu espectro pessoas libertinas, viciadas das mais diversas categorias, prostitutas, criminosos não violentos, atores, profissionais do circo e aqueles que são tidos como vagabundos (ADORNO, 2019). De acordo ainda com os autores,

É difícil dizer quais são as fontes psicológicas mais profundas dessa síndrome. Parece, no entanto, que há fraqueza tanto no superego⁴⁰ quanto no eu⁴¹ e que isso torna esses indivíduos um

⁴⁰ Superego.

⁴¹ Ego.

tanto instáveis em questões políticas, assim como em outras áreas. Eles certamente não pensam por estereótipos, mas é duvidoso em que medida conseguem conceitualizar qualquer coisa (ADORNO, 2019, p. 581).

O *baixo pontuador “tranquilo”*, nominado *despreocupado* por Crochík (1996), juntamente com o tipo *manifestante* é o que mais prevalece nos baixos escores. Suas características são opostas à do “Manipulador”, de alto escore. Na análise desta síndrome, consideraram que o id parece encontrar pouca repressão, sublimando-se em compaixão, com um superego bem desenvolvido. As funções extrovertidas do ego, por sua vez, que se apresenta bem articulado, não refletem o mesmo ritmo. Podem aproximar-se da neurose nas tomadas de decisão, pois seu maior receio, medo efetivamente, é de que venham a machucar alguém ou alguma coisa a partir do seu agir (ADORNO, 2019).

Deste modo, contrariamente ao tipo *impulsivo*, apresenta controle sobre sua experiência e evita molestar os outros a qualquer custo. Apresentando uma certa riqueza psicológica no seu viver cotidiano,

Raramente são radicais em sua perspectiva política, mas, antes, comportam-se como se já estivessem vivendo sob condições não repressivas, em uma sociedade verdadeiramente humana, uma atitude que tende, às vezes, a enfraquecer seu poder de resistência. Não há evidências de tendências verdadeiramente esquizoides. São completamente não estereopáticos – não que resistam a estereotípias, mas simplesmente não conseguem entender o anseio [*urge*] por subsunção (ADORNO, 2019, p. 584-585).

Segundo os autores, o tipo “Tranquilo” tem uma etiologia um tanto quanto obscura. Aparentemente sem a predominância de alguma agência psicológica ou qualquer traço de regressão à fase infantil, precisam ser entendidos numa perspectiva dinâmica. Neste sentido,

São pessoas cuja estrutura de caráter não se tornou “congelada”: nenhum padrão de controle por qualquer uma das agências [agencies] da tipologia de Freud se cristalizou, mas eles são completamente “abertos” à experiência. Isso, no entanto, não implica fraqueza do eu, mas antes ausência de experiências e deficiências traumáticas que poderiam de outra forma levar à “reificação” do eu. [...] Talvez possam ser mais bem caracterizados como aqueles que não têm medo das mulheres. Isso pode explicar a ausência de agressividade. Ao mesmo tempo, é possivelmente um indicativo de um traço arcaico: para eles, o mundo ainda tem um aspecto matriarcal. Assim, podem muitas vezes representar, sociologicamente, o genuíno elemento “popular” contra a civilização racional (ADORNO, 2019, p. 585).

Encontrados nos estratos das classes média-baixa, não manifestarão nenhuma ação política. Contudo, finalizam os autores, “pode-se contar com eles como pessoas que, sob qualquer circunstância, jamais se ajustarão ao fascismo político ou psicológico” (ADORNO, 2019, p. 586).

Finalmente, o *liberal genuíno*, última síndrome analisada, é o contrário do tipo *tranquilo*, pois, acompanhando Crochík (1996, p. 67),

[...] aproxima-se do ideal freudiano e apresenta um bom equilíbrio entre as três instâncias psíquicas. Introjeta os valores ideais paternos, mas não de forma rígida, o que lhe permite dar vazão a alguns impulsos provenientes do id. Identifica-se com as minorias sem deixar de diferenciá-las, percebe a realidade não através de classes ou de categorias, mas de indivíduos.

Com um ego bem desenvolvido, não refém da libido, raramente manifesta o narcisismo. Capaz de lidar com a manifestação do id, assumindo as consequências, aproxima-se do “tipo erótico” de Freud. Sua coragem moral extrapola sua avaliação racional das situações e não se sujeita ao silêncio se algo está errado, mesmo que implique risco para sua segurança. Plural em suas características, compartilha muitas delas com as outras síndromes destacadas em baixas pontuações. Assim,

Como o “Impulsivo”, ele é pouco reprimido e até tem certa dificuldade em manter-se sob “controle”. No entanto, seu emocional não é cego, e sim dirigido para a outra pessoa como *sujeito*. Seu amor não é apenas desejo, mas também compaixão – na verdade, pode-se pensar em definir essa síndrome como o baixo pontuador “compassivo”. Compartilha com o baixo pontuador “Manifestante” o vigor e a identificação com o oprimido, mas sem compulsão e sem traços de sobrecompensação: não é um “amante de judeu” [*Jew lover*]. Como o baixo pontuador “Tranquilo”, ele é antitotalitário, mas muito mais conscientemente, sem o elemento da hesitação e indecisão. É essa configuração, em vez de um único traço, que caracteriza o “Liberal genuíno”. Interesses estéticos parecem existir com frequência (ADORNO, 2019, p. 590).

Neste contexto, a partir da análise do *liberal genuíno*, os autores de *La personalidad autoritaria* concluem que, se for possível generalizar esta última constatação, extraindo consequências referentes aos pontuadores de escore mais alto, seria possível defender que o crescimento significativo do caráter fascista está relacionado, em grande contexto, a mudanças fundamentais na estrutura da própria família (ADORNO, 2019). Crochík (1996) nos esclarece que, de modo geral, a descrição das síndromes encontra sua estruturação a partir da resolução ou não do Complexo de Édipo, passando, portanto, pela família. Pela apresentação do *liberal genuíno*, entende-se que a família colaborou de forma efetiva, ao transmitir ao sujeito, compreensão, carinho e condições que facilitaram a superação deste complexo. Neste entendimento, se o conflito edipiano está relacionado em sua base às dimensões psíquicas, estas não estão imunes à influência da família sobre o próprio complexo, na perspectiva de resolução deste.

Como foi possível perceber, as indicações de origens nas famílias dos tipos de síndromes estudadas, constituíram-se em importantes observações nas análises do estudo sobre a personalidade na perspectiva de entendimento de suas estruturas psíquicas e para o desvendamento da chamada personalidade autoritária. Na perspectiva freudiana, a relação com a figura do pai e a forma de resolução do complexo de Édipo eram determinantes para a melhor integração ou desintegração das esferas psíquicas do

Ego, Superego e Id e, conseqüentemente, a construção social desse sujeito.

Neste sentido, um pequeno aparte. Apesar da prevalência naquele momento da ideia de família burguesa, construída e estabelecida histórica e socialmente na perspectiva de um modelo, entendemos que não é esta a questão que está em discussão. A estrutura familiar, seja em que formato for, é *locus* principal de acolhida dos novos no mundo, espaço privado de proteção e promoção de uma formação inicial imediata para nossa humanização e, portanto, de nossa estruturação psíquica no desenvolvimento da nossa personalidade em grande parte. Evidentemente, o oposto é proporcionalmente possível. Ou seja, sem utopismos, é uma estrutura que sempre exige atenção, pois também pode contribuir como espaço de deformação, inicialmente, violência e repressão, colaborando para a dificuldade ou incapacidade de personalidades mais integradas existencialmente. Na perspectiva de uma educação emancipadora, há que se considerar necessariamente, todas as instâncias de nossa vida humana e, efetivamente, a família é das principais. Assim,

Conforme revelado pelas entrevistas disponíveis, as personalidades autoritárias tinham mais tendência a formar-se em famílias em que a disciplina era rigorosa mais amiúde arbitrária. Os valores parentais, com frequência, eram muito convencionais, rígidos e exteriorizados. Como resultado, havia uma probabilidade de esses valores permanecerem alienados do ego também nas crianças, o que impedia o desenvolvimento de uma personalidade integrada. O ressentimento com a rigidez parental era comumente deslocado para outras pessoas, enquanto a imagem externa do pai e da mãe se mostrava

sumamente idealizada. O pai ‘severo e distante’, descrito com frequência nas entrevistas com pontuações elevadas na escala F, muitas vezes parecia promover nos filhos uma passividade combinada com agressividade e hostilidade reprimidas. Essas, convém lembrar, eram características evidentes no tipo sadomasoquista elaborado por Fromm nos *Studien über Autorität und Familie*. Em contraste, os pais dos respondentes de pontuação baixa eram lembrados como menos conformistas, menos preocupados com o *status* e menos arbitrariamente exigentes. Em vez disso, eram mais ambivalentes, afetuosos e capazes de demonstrar emoções. Por conseguinte, a imagem que os filhos tinham deles era menos idealizada e mais realista. E, o que talvez fosse mais importante, a alienação do ego em relação às normas morais era menos pronunciada, indicando a probabilidade de uma personalidade mais integrada (JAY, 2008, p. 309).

Necessário esclarecer, retomando os propósitos apresentados para os estudos e para as determinações tipológicas consideradas por Adorno e o grupo de Berkeley, que não implica que as conclusões apresentadas até aqui devam ser compreendidas numa perspectiva indutivista. Como já foi explicitado e discutido, não se trata da simples universalização dos particulares para a definição de uma teoria geral, comumente defendida pelo modelo científico clássico e criticado pelos frankfurtianos. No estabelecimento das análises e das conclusões, o que se encontra é exatamente a percepção, a partir da teoria crítica, da compreensão e utilização da psicanálise em sua proposta monadológica, já tratada anteriormente. Não é um absoluto que se estabelece, mas as perguntas que se instalam. Não se trata de tomar como determinação social a análise particular dos sujeitos, mas ter a percepção dos elementos que se instalam e se

encontram no sujeito que representam sua percepção do social. Neste sentido, cumpre à psicanálise o papel que os frankfurtianos defendiam, como percepção de uma “verdade particular” que não pode ser reduzida a falsas totalizações, já tratada aqui. Trata-se de uma condição que permite a compreensão da existência de mecanismos psíquicos no profundo da estrutura da pessoa, o que não implica a perspectiva da universalização ou tipificação como subsunção dos sujeitos. Ao contrário, manifesta-se como potencialidade de entendimento de que a relação entre a formação da pessoa, sua subjetividade, as relações objetivas com a materialidade, sua constituição social e a representação do social que ela constrói dentro de si não são nem absolutas, nem estanques. Na dialética entre o pessoal e o social, a subjetividade não pode ser desconsiderada e, muito menos, a forma como se constitui esta subjetividade. A própria estrutura do sujeito é dialética, nesta perspectiva. E a relação com a estrutura familiar, fundamental para a constituição de personalidades mais integradas, menos integradas ou extremamente cindidas. Neste sentido,

A personalidade é “uma organização de forças, mais ou menos durável, dentro do indivíduo”. A personalidade é um produto histórico, o desfecho de um processo genético, cujos determinantes mais profundos vêm da socialização familiar, que determina de que forma os fatores ambientais contemporâneos influenciam o comportamento. Por sua vez, essa socialização familiar, pela qual o passado, num certo sentido, predetermina as reações a estímulos presentes, depende da situação social, étnica, e religiosa, de cada família. A personalidade, uma vez constituída, constitui um sistema, que

predispõe o indivíduo à aceitação de certas ideologias, e à rejeição de outras (ROUANET, 2001, p. 168).

Por isso, para a clássica expressão, aparentemente dogmática e incômoda, quando não irônica, reproduzida pelo senso comum, de que “Freud explica tudo” – provavelmente fruto do revisionismo dos neofreudianos quando buscaram sociologizar a psicanálise –, contrapomos a percepção de que “Freud não explica tudo”. A psicanálise, neste sentido, é instrumento que colabora para o entendimento ao dialetizar a existência e não absolutizá-la.

Neste contexto, retornando à questão da estrutura familiar, anteriormente ao período da pesquisa, o Instituto ficara impressionado com a análise da família alemã realizada por Erikson em que se demonstrava que faltava ao pai uma autoridade verdadeira. Neste contexto, a pseudo-revolta que Fromm classificara como “o rebelde” significava, pela falta de um modelo adequado de autoridade na casa, a busca por uma nova autoridade, síndrome que os estudos de *La personalidad autoritaria* reconheceram e destacaram nas análises adornianas “sobre os tipos ‘elevados de caráter’” (JAY, 2008, p. 310). Por isso,

[...] ao descrever a “síndrome autoritária”, Adorno remeteu o leitor ao caráter sadomasoquista de Fromm e lançou mão das ideias de Freud sobre o complexo de Édipo para explicar suas origens. Nos casos em que os conflitos edípiacos eram mal resolvidos na infância, a agressividade contra o pai se transformava em obediência masoquista e deslocamento da hostilidade sádica. O que ligava essa explicação puramente psicológica à perspectiva mais sociológica dos *Studien* era a teoria de Horkheimer de que “a repressão social externa é

concomitante ao recalçamento interno das pulsões. Para chegar à ‘internalização’ do controle social, que nunca dá tanto ao indivíduo quanto tira dele, a atitude deste último para com a autoridade e sua instância psicológica, o superego, assume um aspecto irracional”. Adorno concluiu que essa era uma síndrome que prevalecia amplamente na baixa classe média da Europa e devia existir nos Estados Unidos “entre pessoas cujo *status* real difere daquele que elas efetivamente aspiram”. Em suma, a síndrome autoritária clássica não significava a simples identificação com uma figura paterna forte, mas implicava, ao contrário, ambivalência e conflito consideráveis quanto a essa relação. A repressão externa, quando intensificada, servia para ativar as tensões latentes da situação edipiana mal resolvida (JAY, 2008, p. 310).

Na análise dos frankfurtianos, portanto, havia elementos que transcendiam uma perspectiva puramente psicológica ou puramente sociológica. Nem subjetivista nem objetivista em sua proposta. Na dialetização das esferas de constituição da personalidade, encontravam-se as pistas para a compreensão do fenômeno do fascismo em sua perspectiva totalitária. A ambivalência e o conflito que se manifestavam na constituição e estabelecimento da personalidade do indivíduo, aparentemente encontravam corpo, também, naquilo que se dava na existência e na percepção social quando da aceitação da população que pensa e age em concordância com o sistema que a oprime. Daquilo que se manifesta pelo recalque interno das pulsões a partir da repressão social que se tem, o autoritário, neste contexto, encontra gratificação. Aprofundando a questão da família autoritária, nos aponta Martin Jay (2008, p. 311),

Dos dados de entrevistas emergiu uma família autoritária que, por sua vez, era um reflexo de pressões externas crescentes. Preocupada com seu *status*, aderindo rigidamente a valores que já não sustentava de forma espontânea, a família autoritária obviamente supercompensava o vazio que existia no seu interior. A autoridade que ela tentava tão freneticamente proteger já não era racional, na verdade. Como afirmou Horkheimer num ensaio escrito em 1949, quanto mais as funções econômicas e sociais da família eram liquidadas, mais desesperadamente ela enfatizava suas formas convencionais ultrapassadas. Até a mãe, cujo calor humano e proteção antes haviam servido de amortecedores contra a dureza arbitrária do mundo patriarcal – as restrições de Fromm ao maternalismo fizeram eco nesse ponto –, já não era capaz de funcionar do mesmo modo. ‘A mamãe’, escreveu Horkheimer, ‘é a máscara mortuária da mãe’. ‘Em contraste’, revelou *A personalidade autoritária*, ‘a família do homem que tipicamente obtém uma pontuação baixa parece centrar-se em sua mãe cuja função primordial é dar amor, e não dominar, e que não é fraca nem submissa’. Não era de surpreender, portanto, que a personalidade autoritária não costumasse sentir piedade, que é uma qualidade materna. O solapamento da família pelos nazistas, apesar de sua propaganda em contrário, não ocorrerá por acaso. A família autoritária não produzia filhos autoritários só pelo que fazia – fornecer um modelo de dominação arbitrária –, mas também pelo que não podia fazer – proteger o indivíduo das exigências para a sua socialização, feitas por agentes extrafamiliares. Assim, embora *A personalidade autoritária* tenha-se concentrado nas origens intrafamiliares do ‘novo tipo antropológico’, as implicações de sua análise apontaram para fora, para a sociedade em geral. A ênfase do Institut no declínio da família, a despeito do que disse Bramson em contrário, foi preservada no retrato da família autoritária que ele desenhou em seu trabalho posterior (JAY, 2008, p. 311).

Percebe-se, assim, que os elementos do autoritarismo estudados não implicaram uma limitação da percepção pelo objeto de estudo. Ao trabalharem com a hipótese da constituição da personalidade autoritária a partir do declínio da família e das famílias autoritárias, Adorno e o grupo de Berkeley também aprofundam suas análises para o escopo da sociedade e da manifestação dessa síndrome em suas estruturas. Na tensão da desestruturação do modelo de família, socialmente, idealizado, ou da ideia de um equilíbrio e proteção prometidos que já não se sustentavam, modelo que também se calcara na dominação, o surgimento desse “novo tipo antropológico” de personalidade autoritária encontrava espaço numa sociedade que se transformava, ela própria, na sua feição autoritária.

Neste sentido, antes de avançarmos, cabe um rápido comentário apresentado por Martin Jay (2008, p. 311), tratando da questão conceitual que subjaz nos estudos de *La personalidad autoritaria*:

[...] deve-se fazer uma importante distinção entre autoritarismo e totalitarismo. A Alemanha guilhermina e a nazista, por exemplo, foram fundamentalmente dessemelhantes em seus padrões de obediência. O que *A personalidad autoritaria* realmente estudou foi o tipo de caráter de uma sociedade totalitária, e não de uma sociedade autoritária. Por isso, não deveria causar surpresa que essa nova síndrome fosse fomentada por uma crise familiar em que a autoridade paterna tradicional ficava sob fogo cerrado.

O fenômeno totalitário, neste sentido, é o desdobramento dessa personalidade autoritária que encontra a condição de

realização material e objetiva de seu projeto de destruição, expressão de seus próprios conflitos interiores com a autoridade e a sua limitação para uma verdadeira emancipação, manifestando-se na barbárie que nunca deveria ter ocorrido. Na sociedade do capitalismo tardio, da administração dos existentes e da unidimensionalização entre o real e o ideal, pautada na perspectiva da dominação, o flerte com o totalitarismo e o favorecimento para o surgimento dessa síndrome autoritária não é mera coincidência. Neste contexto, conforme nos apresenta Wiggershaus (2006, p. 449),

As características fundamentais do caráter fascista mostravam, pois, um apego muito rígido aos valores dominantes, principalmente aos valores convencionais da classe média: o comportamento e a aparência exteriormente corretos e que evitavam chamar atenção, o ardor pelo trabalho, a limpeza, o sucesso, tudo isso aliado a uma antropologia pessimista, que desprezava o homem, e com tendência para acreditar em movimentos selvagens e perigosos no mundo e para temer, por toda parte, os excessos sexuais; um pensamento e uma sensibilidade preocupados, antes de mais nada, com a hierarquia, combinados a uma submissão às autoridades idealizadas de seu próprio grupo e ao desprezo por grupos externos e elementos desviantes, discriminados, fracos; o afastamento da auto-reflexão, da sensibilidade e da imaginação ao mesmo tempo que a inclinação para a superstição e para uma percepção da realidade falseada pelos estereótipos.

Diante desses elementos, e diante dos estudos apoiados na psicanálise de *La personalidad autoritaria*, pode-se ainda afirmar, sobre o caráter fascista, que

A fórmula psicanalítica – se assim se pode dizer – que, por um lado, fora sugerida pelas descobertas feitas e, por outro lado, tinha orientado a sua interpretação e teorização lembrava o seguinte: o caráter fascista era caracterizado por um Ego fraco, um Superego colocado fora do indivíduo e um Id estranho ao ego. Seu Ego prendia-se às mudanças do estereótipo, da personalização, do preconceito discriminatório; identificava-se com o poder e só defendia a democracia, a moral e a racionalidade para destruí-las; satisfazia suas pulsões em nome de sua submissão à moral e de sua opressão nos grupos exógenos e nos *outsiders* (WIGGERSHAUS, 2006, p. 450).

A identificação do caráter fascista, então, a partir da estrutura psíquica que o compõe, nos remete novamente à epígrafe que escolhemos para este capítulo, quando se lê que “parece significativo que na sociedade de hoje, com suas massas fascistas integradas artificialmente, exclui-se quase completamente referência ao amor” (ADORNO, 2015, p. 162). Como não há o que amar no fascismo, qualquer possível desejo do amor precisa ser recalcado e transformado em obediência. A satisfação das pulsões se dá, nesta perspectiva, na obediência irrestrita e no moralismo maniqueísta que busca a destruição dos outros que, nesta ótica, são seus inimigos. Considerados *outsiders*, não pertencem ao “seu grupo”, seja o judeu, alguma minoria ou o opositor político. Neste sentido, concluindo com as observações apresentadas por Wiggershaus (2006, p. 451),

O anti-semitismo era, de preferência, um componente de uma atitude geral que dizia respeito não só aos judeus, nem sequer mesmo unicamente às minorias, mas também à humanidade em geral, à história, à sociedade e à natureza. Essa atitude geral estava enraizada numa estrutura psíquica precisa. Era, afinal,

essa estrutura psíquica – que aliás se reconhecia sempre, inevitavelmente, por certas opiniões e certos tipos de comportamento, mesmo aqueles que aparentemente se referiam a temas totalmente pessoais ou neutros – que decidia sobre eles e permitia reconhecer que qualquer um tinha ou não um caráter fascista e, portanto, era ou não um anti-semita em potencial.

Reafirmando nossa percepção no encontro com os estudos de Adorno e o grupo de Berkeley, parece muito claro que a pesquisa apresenta sua importância, não só naquele momento, mas provavelmente por muito tempo ainda, ao tratar do que é primordial. Fugindo da armadilha cientificista ou da miragem do empiriocentrismo que vigorava, os estudos não se pautaram na identificação das pessoas fascistas ou tão pouco na ideia de subsunção, por uma taxionomia das síndromes, de estabelecer uma estereotipia aplicável a quem pudesse ser identificado como fascista. Não caminharam também no sentido de estabelecer uma conceituação, histórica ou dos elementos técnicos da estrutura do fascismo a partir de sua manifestação política nazifascista. Não estava em questão a catalogação ou estabelecimento de um processo de registro permanente da história dos sujeitos estudados ou da produção de um manual psicanalítico que permitisse identificar quem é potencialmente fascista. Tampouco uma segregação das pessoas por suas características ou pela pretensão de um domínio de mecanismos de uma ciência que, coerente na metodologia, mas nunca absoluta em suas conclusões, pudessem ser aplicados para nos preservar do fascista em potencial.

Ao contrário, parte-se da tese de que há elementos possíveis de serem entendidos como constituintes dessa personalidade autoritária e que, estudando-os e entendendo-os, podemos pensar perspectivas educacionais que resistam ou contraponham-se a estes pontos. Moveram seu olhar para a constituição do pensamento fascista, do seu potencial a partir das estruturas psíquicas que constituem nossa personalidade em sua dialeticidade com a estrutura social. Demonstraram, de forma ousada, que o fascismo é mais do que uma teoria política que depende de ser implantada. É uma forma de pensar, constituída psiquicamente, interconectada a uma percepção de mundo e condições sociais que, se encontra clima favorável, independentemente de nosso conhecimento histórico e acadêmico, introjeta-se como “cultura de morte”. Neste sentido, vai envenenando, aos poucos, as instituições democráticas e favorecendo modelos autocráticos que, a depender da capacidade e da criatividade desses legítimos representantes do *tipo autoritário*, podem fazer o nazismo parecer brincadeira de criança. Aliás, não é uma forma de pensamento que se exauriu com a derrota do nazismo. Ao contrário, continua existindo e, de tempos em tempos, manifesta-se de forma mais intensa ou mais restrita.

Deste modo, concluindo nossas análises sobre a questão da personalidade autoritária, indicamos outro elemento que é fundamental para a compreensão do potencial fascista nas sociedades democráticas e que, desde sua utilização pelo nazismo na Alemanha, adaptada e aprimorada pela *Indústria Cultural*, apresenta-se como importante nas pretensões totalitárias: a propaganda. Nesta percepção, encerramos com a seguinte citação de Wiggershaus (2006, p. 458):

Adorno, [...] em sua interpretação do material reunido com as entrevistas, escrevia sem usar meias palavras: ‘Nos anos do passado próximo, o conjunto da gigantesca maquinaria da propaganda para intensificar a emoção anticomunista foi organizado com a finalidade de criar um ‘pânico’ irracional, e não há, ao que parece, muitas pessoas – com exceção das ‘fiéis à linha’ – capazes de resistir à longo prazo a essa pressão ideológica incessante. Ao mesmo tempo, de uns dois anos para cá, é cada vez mais ‘de bom-tom’ denunciar publicamente o anti-semitismo – se o grande número de artigos de revistas, livros e filmes de altas tiragens pode ser considerado um sintoma de tal tendência. Essas flutuações não podem quase ser reduzidas a uma modificação da estrutura caracterial. Se pudessem ser explicadas com certeza, demonstrariam a importância extrema da propaganda política. Quando a propaganda se dirige ao potencial antidemocrático da população, ela determina, largamente, a escolha dos objetos sociais de agressividade psicológica’ (WIGGERSHAUS, 2006, p. 458).

Num momento em que já estava em campo e ganhando força o movimento macarthista⁴² e em que, de certo modo, a questão

⁴² Diante da conjuntura atual e da discussão a que nos propomos no campo educativo, é importante um breve destaque a respeito do *macarthismo*, ocorrido nos Estados Unidos naquele momento e a correlação com o Movimento *Escola Sem Partido* (ESP), uma das frentes de ataque à Educação encampado pela extrema-direita no Brasil. O *macarthismo*, movimento de cunho político-ideológico iniciado e liderado pelo Senador americano Joseph Raymond McCarthy (1908-1957) representa um momento histórico marcado pela forte repressão política e por uma excessiva perseguição ideológica àqueles que, suposta ou comprovadamente, eram identificados ou considerados como comunistas. Base de sustentação do contexto da *Guerra Fria*, o conflito entre Estados Unidos da América (EUA) e a antiga União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), hoje Rússia, produziu delírios como o de McCarthy que, efetivamente, desembocou numa *caça às bruxas* no período que vai dos anos de 1940 a 1950, aproximadamente. Neste contexto, “pessoas foram perseguidas, suas vidas foram aniquiladas socialmente e direitos foram retirados pelo

do antissemitismo se torna mais explícita e incômoda, ou talvez relegada a segundo plano pragmaticamente, Adorno observa a importância da propaganda política que, no seu direcionamento para o potencial antidemocrático, cumpre importante papel para que se constitua efetivamente o clima cultural para o fascismo. Neste contexto, não é questão apenas do antissemitismo, mas da determinação de qualquer objeto de ódio que, explorando os elementos sempre presentes do preconceito, seduz e ganha adesão daqueles que, conforme apontaram os estudos de *La personalidad autoritaria* (1965), representam o terreno fértil para tais sementes do pensamento fascista e de suas pretensões totalitárias.

Mais do que uma união de indivíduos para a constituição de uma forma de comportamento político pelas massas fascistas, o fascismo está presente na nossa sociedade. Por isso, a análise proposta pelos frankfurtianos nos estudos, conduzidos por Adorno,

bem maior que era a *defesa da pátria*. Diversos professores perderam seu direito de lecionar, sendo investigados e suas aulas gravadas, alguns foram presos, inclusive professores da educação infantil. A alegação para tal fato era a de que esses professores estariam tentando implantar o comunismo no país, usando seu poder de influência para isso. Pessoas públicas, diretores de escolas, pais, jornalistas ou quem, de alguma forma, estivesse em destaque passaram a ter medo de ser acusados de comunistas. Em consequência disso, denunciavam anonimamente seus colegas de trabalho, alunos, professores e até mesmo familiares. Alguns professores, além de perderem seu direito de lecionar, foram considerados traidores. [...] Nos moldes do macarthismo, que apresentava o fantasma do comunismo, com toda a deturpação de suas interpretações, os adeptos do *Escola Sem Partido* bebem nesta fonte e repaginam sua teoria conspiratória a partir da tese do *marxismo cultural* e de sua implantação através da escola por meio de uma doutrinação dos alunos capitaneada por professores *esquerdistas-marxistas*. Neste contexto, repetindo os passos do [...] macarthismo, apresenta-se como uma forma de calar e oprimir professores e coordenadores de escolas e, por extensão, outras manifestações culturais que encontram seu espaço de reconhecimento a partir de uma formação educacional pública que não privilegie uma ideologia, mas a pluralidade do pensamento” (FERREIRA; FÁVARO; CARVALHO, 2020, p. 171-173).

Horkheimer e os psicólogos sociais de Berkeley, debruçou-se sobre o potencial fascista latente nas pessoas, e não sobre a definição do fascismo como um modelo político ou a preocupação com a sua constituição estrutural e hierárquica em si. Os desdobramentos na macropolítica são, neste caso, o apogeu do que é gestado e apropriado, anteriormente, por um tipo de personalidade definida, a partir dos estudos desenvolvidos, como sendo de caráter autoritário.

Cada vez mais, a semiformação a que estamos submetidos, na constituição de uma semicultura, nos aproxima dos elementos que potencializam a violência e que, introjetados como forma de vida nas sociedades capitalistas, mais especificamente, produzem a barbárie à qual se deve resistir. Neste contexto, a pesquisa também apresenta o entendimento da correlação entre o capitalismo e o fascismo por seus mecanismos de organização da vida administrada e sua afeição ao controle. Não implica aqui interpretar os fascistas como “agentes do capitalismo”, mas compreender que, na perspectiva capitalista, o fascismo encontra terreno fértil para sua manifestação.

Parece evidente, por mais este ponto, que a contribuição da psicanálise é ferramenta importante para a análise e a compreensão de alguns elementos que se apresentam e se constituem na subjetividade dos indivíduos. Potencializada pela percepção de mundo destes sujeitos, na projetividade em grande parte das próprias mazelas no inimigo escolhido que se estabelece e se reforça pelo discurso da liderança, as técnicas da propaganda, desenvolvidas pelo fascismo e apropriadas pelo capitalismo, aprisionam a subjetividade

e sublimam a experiência, elementos que se desnudam a partir dos estudos da psicologia social e seu aparato psicanalítico.

Deste modo, a psicanálise, na perspectiva da Escola de Frankfurt, não é conhecimento definidor do estudo proposto, mas instrumento de aprimoramento de pesquisas, métodos e percepções que envolvem também a análise social, filosófica e histórica das questões demandadas. Num estudo de amplo espectro, *La personalidad autoritaria* se interliga dentro dos *Estudios sobre o preconceito* para além da preocupação histórica, do olhar do historiador em seu “mapeamento” do fenômeno e de seus possíveis antecedentes e, também, dos seus posteriores desdobramentos. Numa análise multidisciplinar, a categorização da personalidade autoritária não representa uma definição absoluta ou um psicologismo explicitado. Tão pouco um sociologismo psicanalisado. Nem sequer uma tentativa de “vitória” da psicanálise, mas um elemento a mais para os estudos do fascismo enquanto forma de pensamento. A partir do sujeito, no todo de sua particularidade, encontram-se, pela psicanálise, os elementos do universal potencial que se manifesta na adesão ao pensamento antidemocrático e fascista. Reiterando, não se trata de um determinismo biológico psicologizado e nem, de outro modo, de um psicologismo social determinante da existência dos sujeitos. Mas das potencialidades que permeiam a constituição do sujeito fascista que, grosso modo, pode se manifestar em qualquer um.

Por isso, como preambulo de uma percepção que desejamos aprofundar, o que se demonstra como primordial na proposta de uma educação contra a barbárie, na construção de um potencial emancipador, não é simplesmente o conhecimento teórico ou

aplicado do que define o fascismo, do que o constitui como projeto de destruição e amálgama de possíveis desajustados e, também, de cidadãos comuns. Não nos parece, portanto, importante psicanalisar Hitler ou Mussolini. Na realidade, um dos elementos que merece atenção e talvez seja um dos que mais favoreça a possibilidade de repetição de um projeto fascista, seja nos moldes do hitlerismo, o que primariamente duvidamos, seja em novas configurações, mais perversas certamente, mas mantendo sua natureza, é a perpetuação do domínio da técnica, seja em que área for, na perspectiva da (de) formação humana que, a fim e a termo, concorre para nossa desumanização. Ou, se a perspectiva do controle e do domínio do conhecimento instrumentalizado for a proposta de um antídoto ao estabelecimento do mal, o que sobra, aparentemente, é herança do mesmo padrão que produz e reproduz a violência e o medo, que escraviza e inferioriza o existente, desconsiderando sua subjetividade e complexidade. Se esse tipo de conhecimento fosse suficiente, poderíamos afirmar que teria sido impossível *Auschwitz*, pois, dotados de um conhecimento científico e instrumental, muitos dos quais com um alto grau acadêmico, médicos, engenheiros, militares, contadores e outros profissionais não teriam se tornado arquitetos conjuntos da barbárie estabelecida. Como nos lembra Adorno (1995, p. 132), “os homens inclinam-se a considerar a técnica como sendo algo em si mesma, um fim em si mesmo, uma força própria, esquecendo que ela é a extensão do braço dos homens”. Lembremos do tipo “manipulador”, o mais perigoso na análise de Adorno em *La personalidad autoritaria*. Completando seu raciocínio, destaca que

Não se sabe com certeza como se verifica a fetichização da técnica na psicologia individual dos indivíduos, onde está o ponto de transição entre uma relação racional com ela e aquela supervalorização, que leva, em última análise, quem projeta um sistema ferroviário para conduzir as vítimas a Auschwitz com maior rapidez e fluência, a esquecer o que acontece com estas vítimas em Auschwitz (ADORNO, 1995, p. 133).

Assim, sem a resposta final ou a definição de uma fórmula, tão esperada por tantos que se envolvem nos estudos sobre o fascismo, numa proposição de uma dialética negativa, o que se apresenta como ponto de partida é pensar, constantemente, a respeito dos elementos de uma educação contra a violência e suas potencialidades emancipatórias. Não especificamente como conteúdo, mas, necessariamente como formação, em sua perspectiva política, ética e estética, para além da técnica. Cientes das fragilidades e da tênue linha que separa educação e barbárie, *pensar dialeticamente*, não na proposição de encontrar uma síntese final diante do conflito tético-antitético, mas *para garantir o processo e permitir que sejam desnudadas as contradições* que, nos moldes do pensamento fascista, têm que ser combatidas e homogeneizadas, posto que sua pretensão é a *assimilação pela ordem e o não pensamento*. Neste sentido, o pensamento dos frankfurtianos não se estagnou e avançou, no aprofundamento de suas teses, especialmente com Adorno, Horkheimer e Marcuse que, mesmo a par de algumas divergências entre eles, constituiu-se como um núcleo fortemente representativo da teoria crítica da Escola de Frankfurt.

Neste contexto, finalizando nossas observações, encaminhamos nossos olhares para o próximo capítulo, que intitulamos “Da dialética entre *civilização* e *barbárie*: do *esclarecimento da razão* e da *atmosfera do fascismo*”.

Capítulo IV

Da dialética entre *civilização e barbárie*: do *esclarecimento da razão e da atmosfera do fascismo*⁴³.

Se um mal tão profundamente arraigado na civilização não encontra sua justificação no conhecimento, o indivíduo também não conseguiria aplacá-lo, ainda que seja tão bem-

⁴³ Queremos destacar que o conceito de *atmosfera fascista* não é *insight* nosso, posto que o extraímos da fala de Sinésio Ferraz Bueno (2020) em *O fascismo em dez lições*. Disponível em:

<https://www.youtube.com/channel/UCoYJWPJnrSOiVOBjOUZJcGQ/videos>. Acesso em: 29 dez. 2020. De nossa parte, identificamos na expressão a correlação com o incômodo que trazemos no entendimento das análises do fenômeno fascista, neste momento contemporâneo, em que a contemporização do problema tem se demonstrado preocupante, especialmente no Brasil, nossa realidade mais próxima. Se a barbárie se manifestava mais visivelmente nas bolhas das Redes Sociais com a polarização política que se reforçou com as últimas eleições presidenciais, normaliza-se a cada dia que passa na ação que alcança as ruas, também mais explicitamente pelo ódio que move “muitos cidadãos de bem”, agora mais armados. Transformou-se no cotidiano de uma sociedade que sempre foi violenta, racista, cindida, mas também violentada e esgarçada e que, através da ação de um governo que exala o fascismo, conjugada com a tragédia de uma pandemia que ceifa as vidas com a anuência desse mesmo governo, eclode aquilo que sempre se dissimulara. Colabora neste sentido, para essa atmosfera, a omissão ou a amenização da realidade por grande parte da classe política, empresarial, religiosa e de profissionais liberais, como médicos e advogados, veículos ou profissionais de imprensa, além do judiciário, entre outros, que poderiam conter estes arroubos autocráticos mais explicitamente para além das *notas de indignação* ou da crítica às barbáries de um presidente pois, ao mesmo tempo, se mantém a defesa de uma agenda econômica que não está dissociada da mesma barbárie. Tragédia anunciada e discurso falacioso que ainda tenta sustentar a ideia de que as instituições estão funcionando e de que a democracia brasileira é sólida, além do que, acreditam alguns, as Forças Armadas estariam cientes do seu papel de servir ao Estado constitucionalmente, e não a governantes. Estamos muito mais próximos, na realidade, daquela relação com os “cervejeiros bávaros” e os “inteligentes” que garantiam a Adorno que o nazismo não se tornaria a barbárie que se tornou (ADORNO; HORKHEIMER, 1985).

intencionado quanto a própria vítima. Por mais corretas que sejam, as explicações e os contra-argumentos racionais, de natureza econômica e política, não conseguem fazê-lo, porque a racionalidade ligada à dominação está ela própria na base do sofrimento. Na medida em que agredem cegamente e cegamente se defendem, perseguidores e vítimas pertencem ao mesmo circuito funesto
(ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 141).

Ora, o que o discurso fascista, em particular a propaganda antissemita, deseja alcançar? Certamente, seu objetivo não é “racional”, pois ele não tenta convencer o povo e sempre permanece em um nível não argumentativo
(ADORNO, 2015, p. 142-143).

A proposta do título deste capítulo ancora-se na percepção de que, frente ao nosso processo civilizatório, é preciso reconhecer que produzimos e manifestamos, concomitantemente, os elementos que possibilitam a barbárie. Como explicitado nas epígrafes de abertura desta página, a dominação constitui-se de uma racionalidade que contém, nela mesma, a base do sofrimento. Por isso, na circularidade que se manifesta entre a agressão e a sua defesa, na qual se encontram o agressor e o agredido, ambos ficam enredados no mesmo circuito funesto. Neste sentido, corroborando e agravando esse condicionamento, o propósito da propaganda antissemita, e acrescentamos do preconceito em geral, apropriado pelo discurso fascista, não é o do esclarecimento ou de uma argumentação racional, mas da manutenção da barbárie.

Esta perspectiva da dominação, que se manifesta como desejo do homem do esclarecimento, com relação à natureza e sua

imbricação com a ideia de progresso, expressa a aporia com a qual Adorno e Horkheimer (1985) se depararam na *Dialética do esclarecimento*, revelando-se assim como o objeto primeiro da investigação proposta: a autodestruição do esclarecimento. Ou seja, no seio do próprio esclarecimento estão presentes também os elementos do anti-esclarecimento. Explicam os autores (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 13):

Não alimentamos dúvida nenhuma – e nisso reside nossa *petitio principii* – de que a liberdade na sociedade é inseparável do pensamento esclarecedor. Contudo, acreditamos ter reconhecido com a mesma clareza que o próprio conceito desse pensamento, tanto quanto as formas históricas concretas, as instituições da sociedade com as quais está entrelaçado, contém o germe para a regressão que hoje tem lugar por toda parte. Se o esclarecimento não acolhe dentro de si a reflexão sobre esse elemento regressivo, ele está selando seu próprio destino. Abandonando a seus inimigos a reflexão sobre o elemento destrutivo do progresso, o pensamento cegamente pragmatizado perde seu caráter superador e, por isso, também sua relação com a verdade. A disposição enigmática das massas educadas tecnologicamente a deixar dominar-se pelo fascínio de um despotismo qualquer, sua afinidade autodestrutiva com a paranoia racista, todo esse absurdo incompreendido manifesta a fraqueza do poder de compreensão do pensamento teórico atual.

Como nos esclarecem os frankfurtianos, se não se considera a questão do elemento regressivo que está presente na própria percepção de progresso, constituída pelo desvio do projeto do esclarecimento e que colaborou para o advento de uma racionalidade

instrumental, técnica, a possibilidade do pensamento esclarecedor, proposta inicial e condição para a perspectiva de liberdade na sociedade do iluminismo, exaure-se em si mesma. Na constatação do projeto que não se realiza, a proposta de uma *dialética do esclarecimento* nos provoca para o desafio de um novo olhar, frente à promessa do progresso humano que se mostrou prene em seu interior, da manifestação dos elementos da barbárie do cotidiano.

A relação com a técnica, contida na expressão “das massas educadas tecnologicamente” nos alerta para a relação ambígua do homem com a tecnologia e o aprofundamento da *frieza burguesa* que, conjuntamente com as atitudes de ódio, representam as manifestações do indescritível horror de *Auschwitz*. Atitudes de ódio que se apresentam na violência praticada contra as vítimas pelos algozes que as praticaram, mas violência que só foi possível porque, “não só o ato agressivo em si gera barbárie, mas também o não se envolver, o olhar de lado, o ‘não estar nem aí’” (PUCCI, 2012, p. 4). É essa *frieza burguesa*, que é a indiferença em relação ao outro e que, além dos algozes, envolvia aqueles que não praticaram diretamente a violência, mas que não se opuseram a ela. É uma indiferença que, nos nossos dias, das mídias globalizadas, das Redes Sociais e aplicativos que dominam nossas vidas pelo acesso imediato com um celular, se consolida cada vez mais na capacidade que temos, por exemplo, de almoçar na frente da televisão, alimentando a audiência de programas policiais que nos conduzem a uma normalização cotidiana da barbárie. Tecnologia que nos permite enviar as saudações de um “bom dia” para todos os participantes de um grupo de WhatsApp e, na sequência, encontrando-nos com alguns deles nas ruas ou no trabalho, mantermo-nos indiferentes às

suas existências, alegrias ou tristezas, sem nos relacionarmos pessoalmente. Por isso, como nos esclarece Pucci (2012, p. 12-13),

Para os frankfurtianos, há uma ambiguidade na tecnologia, que não se resume apenas no uso que se faz dela: se é utilizada para o bem ela é eticamente correta; se é utilizada para o mal é falsa. Isso é verdade; mas a ambiguidade se manifesta de maneira incisiva, sobretudo no interior da constituição da tecnologia. [...] Há uma intencionalidade de precisão e funcionalidade nos aparatos tecnológicos que, mesmo quando utilizados para minorar a dor dos homens, eles geram frieza, distância e manipulação.

Neste contexto, “a disposição enigmática” dos nativos digitais, pensando nos dias de hoje, para deixar-se dominar por perspectivas políticas que representam prévias do totalitarismo fascista, aderindo cegamente a coletivos reacionários ou a propostas antidemocráticas, demonstram, como analisam Adorno e Horkheimer (1985), o quanto o pensamento teórico atualmente está enfraquecido. Uma imagem vale mais que mil palavras, especialmente se ela *viraliza* e recebe milhares de *likes* e *views*. *Fake news* e teorias conspiratórias encontram mais adesão e propagação, mesmo entre pessoas estudadas, do que a busca pelo esclarecimento que, evidentemente, exige o exercício do estudo, da reflexão e a consulta a fontes mais seguras ou conversas com especialistas para alcançar um entendimento.

Por fim, implica a ausência da experiência do pensamento em sua inequívoca condição do olhar para si mesmo, do desenvolvimento da capacidade de pensar o próprio pensamento, contexto com que nos provocava Kant (2005, p. 63-64) na sua

definição sobre o esclarecimento: “Esclarecimento [*Aufklärung*] é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. [...] *Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento”. Pensar sobre o que pensamos, portanto, é exigência de aprofundamento do entendimento.

Ao contrário, na perspectiva do anti-esclarecimento, o que ocorre é o reencontro com o elemento mítico, da narrativa que ganha força como explicação, na busca pela organização do *caos* interior que se instala causado pelo medo, pela incerteza, pela constante insegurança diante da força da natureza que expõe nossa fragilidade, caso de um simples vírus. Substituindo os *aedos rapsodos*, os poetas cantores do período mítico grego, o reconhecimento da *autoridade do narrador* hoje se dá de modo difuso para o pensamento mitificado. Encontramos o reconhecimento dessa crença na divulgação da manifestação do influencer no Youtube, na apropriação da propaganda do conglomerado econômico na grande mídia que molda nosso viver na sociedade de consumo, ou na homilia dos pregadores midiáticos em seus templos e redutos de um mundo paralelo, que produz um “espiritualismo” paradoxalmente desumanizante corroborando uma “moral de rebanho”, como já denunciava Nietzsche (1978).

Tal crença também está no ódio que se constrói da política, nas falas das lideranças fascistas, mesmo quando o líder seja alguém que não se assemelhe nem de perto à figura do poeta, de um clássico narrador ou de alguém que consiga simplesmente concatenar as ideias para além de expressões chulas e execráveis que manifestam sempre uma violência frente aos interlocutores, mesmo os da sua

“claque”. Mas isso não tem importância. Como nos aponta Adorno (2015), não é a racionalidade o objetivo destas narrativas, mas a manutenção dessas crenças sempre em um nível não argumentativo. Por isso, como uma “solução mágica” divulgada num aplicativo do *gadget* utilizado, mesmo que esta solução não seja sustentável empírica, lógica e cientificamente, os *posts* são compartilhados e a crença se manifesta na percepção, por mais irracional que se demonstre, de que ao adepto desse coletivo foi revelada “a verdade”. Acredita o sectário que ele faz parte dos “iluminados”, enquanto o resto do mundo está corrompido. Manifesta-se um caráter narcisista. Mecanismos da propaganda fascista, que discutiremos também com Adorno.

Numa perspectiva antidemocrática, a síndrome fascista representa a destruição da política na sua pretensão de um mundo administrado de modo totalitário. Na pretensão de uma burocracia perfeita (ARENDRT, 2004b), que, no campo do governo, significaria o domínio de ninguém – das *não pessoas*, dos *não pensantes*, dos *não existentes* –, o auge se daria na eliminação dos incômodos para este sistema, para esta engrenagem, “azeitada” pelo óleo que sangraria das próprias “peças”, seus adeptos e asseclas. Aqueles incômodos, “peças defeituosas”, desviantes e ingovernáveis (FOUCAULT, 2008b), todos aqueles que teimam em pensar, em existir – contrariamente à mentalidade do fascista e, aqui, especialmente daquele que representa o mais perigoso dos altos pontuadores para Adorno *et al.* (1965), *o manipulador* –, constituir-se-iam no material que alimentaria novos fornos e crematórios ou, de forma mais elaborada e perversa, outros mecanismos de eliminação dos indesejáveis.

Evidentemente, depois de eliminados estes indesejáveis, como uma *besta fera* que se alimenta de suas crias, o fascismo não pouparia nem seus adeptos, pois nada há que se preserve nessa perspectiva destrutiva. Nem os mais fiéis agitadores e seguidores. Por isso, como derradeiro ato, quando se apresenta iminente a derrota, nada deve restar, nada deve ficar. É o que determinava a ordem de Hitler aos seus generais através do *Telegrama 71* em que, diante da guerra perdida, estabelecia a destruição da Alemanha em sua infraestrutura, pelo próprio exército alemão, a partir do enunciado “se a guerra está perdida, que a nação pereça” (SAFATLE, 2020, p. 2).

Apesar de não implantada ainda efetivamente essa burocracia perfeita, seus ensaios e esboços se manifestam, cotidianamente, nesse *estado de exceção* sob o qual existimos na história e que, longe de um fim, atualiza seu *continuum* pela existência de *Auschwitz*. Do *pogrom* ao campo de extermínio, orquestrados e eficazmente administrados, a barbárie que permeava a civilização não é mais apenas a sua antítese. De modo inominável, pelo horror indescritível, arvora-se como a síntese e, para sempre em nosso meio, tornou-se realidade expectante.

Por isso, o que implica o estudo e o entendimento dessas questões, pensando no campo da educação, e de uma educação para a resistência contra a barbárie, é o combate a esses elementos e estruturas que, em suas potencialidades, prenunciam continuamente que há muito que se fazer. Alimentados pela *semiformação* e pela *semicultura* produzidas por uma sociedade administrada e danificada, em que tudo passa pelo filtro da *indústria cultural*, que se mantém voltada para a perspectiva do progresso e o constante

desejo da dominação, o objetivo é que os existentes pouco, ou em quase nada existam, posto que tudo se conduz pela *ratio pragmática*, que instrumentaliza e despersonaliza os homens para que *os meios* que prevalecem sobre *os fins* propiciem a constante manutenção do espetáculo. Não existe finalidade. Tão somente, necessidades.

Nesta sociedade, da frieza que se identifica com a técnica, da indiferença que permite aceitarmos a superfluidade das pessoas, eliminadas aos montes nos noticiários do mundo todo, o surgimento crescente de *manipuladores* em nossa cultura é um *modus operandi*. Ou seja, é condizente com a realidade de uma sociedade administrada e danificada em que, os afetos são deslocados das pessoas para o aparato técnico e em que, o controle e a eficácia são valorizados em si mesmos, independentemente dos fins que estejam implicados (CROCHÍK, 1996).

Na regressão ao pensamento mitificado, da pretensão de domínio da natureza para a dominação do homem pela submissão à técnica como fim, “o saber que é poder não conhece barreira alguma, nem na escravização da criatura, nem na complacência em face dos senhores do mundo” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 18). Na esteira do lema baconiano de que *saber é poder*, escrevem os frankfurtianos:

A técnica é a essência desse saber, que não visa conceitos e imagens, nem o prazer do discernimento, mas o método, a utilização do trabalho de outros, o capital. As múltiplas coisas que, segundo Bacon, ele ainda encerra nada mais são do que instrumentos: o rádio, que é a imprensa sublimada; o avião de caça, que é artilharia mais eficaz; o controle remoto, que é uma bússola mais confiável. O que os homens querem aprender da

natureza é como empregá-la para dominar completamente a ela e aos homens (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 18).

Portanto, na intrínseca relação entre saber e poder, o conhecimento, proposta do esclarecimento, da busca epistêmica em sua perspectiva original, é desvirtuada em sua essência. Não é o conhecimento que importa. Transformado em poder, este saber se apresenta como dominação da natureza e dos homens que, buscando desmistificar a existência, constrói nova mitificação em torno da eficácia e da aplicabilidade que se pretende agora. É o domínio pelo domínio, sem a perspectiva de conhecimento como entendimento, contemplação e busca de uma finalidade maior para existir. Para os modernos, assume a expressão e a concepção da aplicabilidade e da eficiência, que instrumentaliza o real na busca por respostas de um contínuo presente que se consome, que não pode ser contado e tampouco é pensado.

Deste modo, se a ciência é, em sua condição, *meio* para nossa realização humana, transmuta-se como *fim em si mesma*, puramente instrumentalizada pela técnica e instrumentalizando-nos a partir de sua eficácia e aplicabilidade. Como conhecimento seguro e das “verdades” comprováveis, a ciência imiscui-se com a técnica e, na sua expressão tecnológica, representa no imaginário o progresso em uma perspectiva absoluta e ilimitada, mesmo que sob o medo que pretendíamos dominar e sob o qual estamos dominados, sejamos capazes de projetar mais eficazmente nossa destruição, de forma nunca antes imaginada.

Prometeu nos fez nova promessa. Mas, como já nos ensinava a mitologia, ela viria acompanhada de novos castigos perpetrados

por Zeus. Uma nova caixa de Pandora atiçou nossa curiosidade. Do *Novum Organum* baconiano ao cogito cartesiano, a crítica e a ruptura com o pensamento antigo apresentavam-se promissoras e permitiriam ao homem desvendar relações e fatos antes impensados ou administrados pela mente humana. De projeto do esclarecimento pelo iluminismo, fundamental para nossa compreensão de mundo e superação dos limites impostos pela natureza precedente e à qual permanecemos vinculados, deparamo-nos com o advento de um novo tipo de racionalidade, fruto de desvio ou desviante da proposição inicial.

Essa racionalidade, ao intensificar-se na busca por fins desejados, não de forma teleológica, mas pragmática, mitigou nossa percepção transformando-nos em meros instrumentos, ou apenas *meios* para *fins* desejados. Deste modo, a ideia dos meios e fins que se estabelece predomina sobre a compreensão de uma finalidade, identificando-se com aquilo que Horkheimer (2015, p. 11-12) chamará de razão subjetiva:

[...] a força que, em última instância, torna possíveis ações razoáveis é a faculdade de classificação, inferência e dedução, não importando qual o conteúdo específico – o funcionamento abstrato do mecanismo do pensar. Esse tipo de razão pode ser chamado de razão subjetiva. Está essencialmente preocupada com meios e fins, com a adequação de procedimentos para propósitos tomados como mais ou menos evidentes e supostamente autoexplicativos. Dá pouca importância à questão de se os propósitos em si são razoáveis.

A partir da Revolução científica na Modernidade e de suas bases mecanicistas, o mundo interpretado na perspectiva de uma

razão subjetiva – entenda-se instrumental – passa a ser compreendido mecanicamente, desconsiderando-se sua finalidade ou o finalismo das coisas. Muda nossa relação com o corpo, com a morte, com a existência. Nossa sociedade ocidental, autora e ainda herdeira dessa visão mecanicista na contemporaneidade busca a longevidade acima de tudo e, neste sentido, morrer é inadmissível. Nutrindo o horror pela morte, culturalmente constituído juntamente com a formação burguesa ocidental, vivemos imersos num universo de coisas que vivemos e fazemos que, na maioria das vezes, não apresentam para nós finalidade alguma. O amor à vida aqui, no sentido *hedonista* e não na perspectiva de um processo humanizador, realizador e significativo, absolutiza-se como realização do irrealizável e, desconsiderando nossa finitude e fragilidade, objetifica-se não no *bem viver eudaimônico* aristotélico, mas no *viver bem* a qualquer custo, não importa quais sejam os meios necessários para se consegui-lo.

Se para Aristóteles o *telos* das coisas, ou sua causa final, não se desvincularia de suas outras três causas, a saber, a formal, a eficiente e a material, sendo a primeira citada a principal para que algo exista, numa sociedade baseada no mecanicismo, ou seja, da precedência da técnica e do saber como poder, o que se desconsidera é a finalidade. Vivemos, assim, a mercê de um mundo baseado nas três primeiras causas e pouco preocupados com a finalidade da existência. Importa-nos a materialidade das coisas, a forma e a eficiência com que são realizadas. Se há finalidade para tal, isto é mero detalhe. O que passa a valer não é a finalidade enquanto condição teleológica do existente, mas os fins desejados pragmaticamente. A eficácia alcançada. Neste contexto, portanto,

Poder e conhecimento são sinônimos. Para Bacon, como para Lutero, o estéril prazer que o conhecimento proporciona não passa de uma espécie de lascívia. O que importa não é aquela satisfação que, para os homens, se chama ‘verdade’, mas a ‘*operation*’, o procedimento eficaz. Pois não é nos ‘discursos plausíveis, capazes de proporcionar deleite, de inspirar ou de impressionar de uma maneira qualquer, nem em quaisquer argumentos verossímeis, mas em obrar e trabalhar e na descoberta de particularidades antes desconhecidas, para melhor prover e auxiliar a vida’, que reside ‘o verdadeiro objetivo e função da ciência’. Não deve haver nenhum mistério, mas tampouco o desejo de sua revelação (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 18).

Nessa mentalidade da técnica, da *operation*, a propaganda da ciência foi mitificada e seu conhecimento como que reservado aos iniciados, aos capacitados. O cientista, identificado pelo senso comum como a figura de jaleco branco dentro do laboratório, dedicado à pesquisa e desconectado da normalidade da vivência humana, contrasta com o paradoxo que a realidade manifesta e busca legitimar a ideia de que a ciência é *neutra* e nada tem a ver com as questões sociais, mesmo quando libera, diretamente da nova caixa de Pandora, a *bomba* que implementou nossa possibilidade de *não-existência*.

No ideal positivista, o peso das ciências exatas e das naturezas foi hiperdimensionado e, as humanidades, subscritas à marginalidade. Na sociedade da eficácia e da aplicabilidade, do conhecimento que se dá pela objetividade e pela comprovação da existência do objeto, a subjetividade do sujeito que conhece, no palco do espetáculo que se contempla, é relegada à coadjuvante. No

tubo de ensaio do laboratório se encontra a prática efetiva do modelo científico e, na descoberta dos elementos ao microscópio, a resposta aplicável da valorizada ciência que transforma a existência resolvendo problemas, muitas vezes, criados pela própria ciência.

Na miscigenação entre técnica, ciência e tecnologia, constituiu-se o senso comum de um pensamento cientificista que se identifica com o progresso e com a dominação, cujos limites não se encontram numa perspectiva ética, mas na capacidade do próprio poder. Ou seja, saber é poder e, quanto mais se souber e se puder fazer, mais se pode dominar. Novamente, não interessa a finalidade, mas a realização da *operation*. Neste sentido,

O mito converte-se em esclarecimento, e a natureza em 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 conhece-os na medida em que pode manipulá-los. O homem da ciência conhece as coisas na medida em que pode fazê-las. É assim que seu *em-si torna paralele*. Nessa metamorfose, a essência das coisas revela-se como sempre a mesma, como substrato da dominação (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 21).

Na relação com o mundo administrado, em que prevalece a técnica e a frieza burguesa, a regressão se dá na proporção do esclarecimento. O esclarecimento produzido pela ciência da dominação não é suficiente para frear a regressão, na medida em que a sedução pelo mito se manifesta como perspectiva de liberação da própria *canga* da ciência dominadora. Por isso, para o fascismo, na esfera do ressentimento em que se constitui, a negação da ciência

encontra gratificação, mesmo que não haja nada que se coloque no lugar, restando tão somente desolação e destruição.

Deste modo, na dialética entre *civilização* e *barbárie*, o que se apresenta, portanto, é a constatação, a partir da ameaça do fascismo, de que “[...] o progresso converte-se em regressão” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 14). Neste sentido,

[...] a adaptação ao poder do progresso envolve o progresso do poder, levando sempre de novo àquelas formações recessivas que mostram que não é o malogro do progresso, mas exatamente o progresso bem-sucedido que é culpado de seu próprio oposto. A maldição do progresso irrefreável é a irrefreável regressão (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 41).

A concepção de progresso, compreendida como encadeamento de fatos, procedimentos, avanços, sob a égide do pensamento científico moderno e do capitalismo emergente, oculta, em seu seio, a catástrofe que se gera na sua proposição de dominação constante. Solidifica-se a ideia de que progredimos material, técnica e existencialmente pelo acúmulo do conhecimento científico e desenvolvimento tecnológico, ou porque um governo tira uma parcela da população da linha da pobreza, ou porque fizemos um início de transposição de um momento ditatorial para uma democracia. Não percebemos, contudo, que, concomitantemente, acostumamo-nos à frieza que nos torna indiferentes ao outro, que, na antinomia de um mundo desenvolvido material e tecnologicamente, de alguns avanços sociais, ainda nos deparamos cotidianamente com a miséria e a morte de tantos semelhantes que,

nem sequer são reconhecidos para além dos números de uma estatística.

Se olharmos a história nessa linearidade e concebemos a mesma ingenuamente como realização do progresso humano em sua condição racional, como um *evolucionismo social*, somos obrigados a nos defrontar com o contexto da aporia a que se referem Adorno e Horkheimer (1985) na *Dialética do esclarecimento*. Como nos explicam os autores,

O aumento da produtividade econômica, que por um lado produz as condições para um mundo mais justo, confere por outro lado ao aparelho técnico e aos grupos sociais que o controlam uma superioridade imensa sobre o resto da população. O indivíduo se vê completamente anulado em face dos poderes econômicos. Ao mesmo tempo, estes elevam o poder da sociedade sobre a natureza a um nível jamais imaginado. Desaparecendo diante do aparelho a que serve, o indivíduo se vê, ao mesmo tempo, melhor do que nunca provido por ele. Numa situação injusta, a impotência e a dirigibilidade da massa aumentam com a quantidade de bens a ela destinados (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 14).

Paradoxalmente, concomitante à melhoria das nossas condições materiais para nossa existência de um modo mais justo neste mundo, a partir do domínio da técnica e de seu aprimoramento, fortalece-se a dominação dos sujeitos na constituição de um mundo administrado por aqueles que detêm o controle destes aparatos e que, a termo e a cabo, também são dominados pela própria condição da dominação. O indivíduo, o existente, dissolvido na sociedade danificada, homogeneizada em sua

proposição e produção, vê-se anulado em sua subjetividade, mas compensado em certo grau de materialidade – *muito pouco* para *muitos* e *muito* para *muitos poucos* – que dissimula a contradição e, principalmente, a dominação. Neste contexto, o aprimoramento do processo de dominação se estabelece, cada vez mais, com a anuência do próprio dominado.

Parece ser a ideologia perfeita. Mas é mais que ideologia. É o pano de fundo da questão sobre a qual se debruçavam os frankfurtianos naquele momento de contradições do período entre guerras e do advento do fascismo. Ou seja, como entender que a maioria da população nos países industrializados da época, pensasse e agisse favoravelmente em acordo com o sistema que as oprimia? Por que ocorria a dissonância entre consciência política e condições objetivas (ROUANET, 2001) que permitiram, por exemplo, a ascensão do nazismo numa Alemanha que estaria muito mais propícia à revolução do proletariado?

Para os frankfurtianos, a constatação, conforme discutimos no capítulo anterior, pressupunha o entendimento de que não se tratava apenas de desnudar a contradição, a ideologia por trás da dominação. O que se estabelecia naquele momento, não era simplesmente desvendar uma relação *tética-antitética* entre a realidade e a ideologia, mas compreender que, naquele instante, a ideologia se fundia com o real, de tal modo que ela desaparecia para a percepção do dominado e permitia, assim, que a própria realidade assumisse uma condição de ocultamento de si mesma. Relembrando a nota de Rouanet (2001, p. 71), “a mentira assume a última de suas máscaras, que é a da verdade. A tarefa de desmistificação se torna assim praticamente insolúvel”.

Se nos voltarmos para o momento contemporâneo, é possível constatar, com a tranquilidade de que não será exagero, que tais condições se aprimoraram, como demonstraremos em breve, tratando da questão do *neoliberalismo*. Como modo de vida, de pensamento introjetado na existência de um mundo cada vez mais administrado e danificado, o neoliberalismo aprofunda a fusão da ideologia com o real de tal modo que oblitera, cotidianamente, no domínio da subjetividade⁴⁴ humana, a impossibilidade de percebermos que há um verdadeiro paradoxo, dada a condição material alcançada pela humanidade e, na outra ponta, a não efetivação da vida política, do *inter homines esse*.

A título de ensaio utópico, no sentido *lato* da expressão e de sua contraposição à distopia que nos espreita no horizonte, é possível compreender, de forma lógica, que haveria hoje condições técnicas e materiais para que cada ser humano trabalhasse poucas horas, provavelmente, poucos minutos por dia, eliminando o desemprego e a fome sobre a Terra. Evidentemente, isso implicaria a compreensão de que deveria ocorrer uma melhor distribuição da renda e das condições objetivas de sobrevivência. Incurreria também

⁴⁴ O ataque ao exercício da subjetividade perpassa pelo processo de despolitização da sociedade. Fundamental para os propósitos do neoliberalismo, posto que, se temos trabalhadores mais politizados, por exemplo, suas expectativas “[...] se ampliam, ganham uma dimensão mais qualitativa. Eles exigem do emprego mais que a renda: relações interpessoais, conteúdo, ‘sentido’. Passagem de um estado de espírito ‘pós-materialista’” (CHAMAYOU, 2020, p. 41). Deste modo, “[...] quanto mais se afirma essa subjetividade, menos ela tolera se submeter a um trabalho alienante. Max Weber já havia alertado: ‘A ordem econômica capitalista precisa dessa entrega de si à ‘vocação’ de ganhar dinheiro’, dessa estranha disposição que quer ‘que alguém possa tomar como fim de seu trabalho na vida exclusivamente a ideia de um dia descer à sepultura carregando enorme peso material em dinheiro e bens’. Se outros apetites sobressaem, ‘a ética do trabalho’ é abalada” (CHAMAYOU, *idem, ibidem*).

em pensar uma economia diferente, que não fosse predatória, depredatória e de puro consumismo. Tampouco a que contempla a possibilidade de um único ser humano – que representa uma elite no percentual mundial –, por exemplo, amealhar em sua conta bancária US\$ 177 bilhões⁴⁵, acreditando-se no imaginário popular que esta tenha sido fruto exclusivamente do mérito, pelo esforço próprio e do trabalho diário, como preconizava o liberalismo econômico na gênese do capitalismo moderno. Não é do trabalho que se trata.

Em contrapartida, nas outras partes do planeta, milhões não têm o que comer hoje e uma criança pode trabalhar de dez a doze horas por dia, ou mais, – em algum país ou região livre de qualquer garantia de direitos trabalhistas, lembrando-nos o período da Revolução Industrial –, recebendo U\$ 1,00 em média de remuneração diária para trabalhar na cadeia de produção de produtos que serão vendidos ou negociados pelas empresas desse mesmo bilionário. E, cinicamente, chamamos de empreendedorismo o que, categoricamente, não passa de exploração e de um novo tipo de escravização e exclusão. Dissimulando a

⁴⁵ Fortuna recentemente estimada de Jeff Bezos, fundador da *Amazon* e, pelo quarto ano consecutivo, a pessoa mais rica do mundo, segundo a *Revista Forbes*. Destaca-se que esta estimativa corresponde a 2020 e representa na diferença com a sua fortuna em 2019, um acréscimo de U\$ 64 bilhões pelo aumento das ações da empresa no ano da pandemia. Neste conjunto, as dez pessoas mais ricas do mundo somaram uma fortuna de US\$ 1,15 trilhão que, no ano anterior, estava em US\$ 686 bilhões. O PIB do Brasil no mesmo período, com uma população aproximada de 220 milhões de habitantes foi de US\$ 1,42 trilhão (ROSCOE, 2021). Disponível em: <https://www.poder360.com.br/internacional/jeff-bezos-e-a-pessoa-mais-rica-do-mundo-segundo-a-forbes-com-us-177-bi/#:~:text=O%20fundador%20da%20Amazon%2C%20Jeff,CEO%20da%20Tesla%2C%20Elon%20Musk>. Acesso em: 17 abr. 2021.

dominação com a oferta de uma liberdade que não existe, mantém-se a circularidade do sistema entre explorado e explorador e sublima-se, assim, a alienação a que nos submete uma sociedade administrada.

Neste contexto, considerando o tempo em que vivemos, um *tempo de exceção*, continuamente mantido pelo capital, escreve Paulo Arantes (2014, p. 315):

Esse buraco de agulha para elefantes é a contradição terminal do nosso tempo: o reino da liberdade está enfim à vista e, todavia, iremos todos morrer na praia da mais crassa necessidade material, como se ainda engatinhássemos nos tempos da pedra lascada. A contradição desse último capítulo que não acaba de acabar – a liberação possível do fardo da exploração como condição do progresso tornou-se, a rigor, uma verdadeira expulsão, por assim dizer, na boca do guichê – foi, no entanto, identificada por Marx desde a origem: a compulsão do capital a eliminar do processo de valorização econômica a fonte mesma de todo o valor, o trabalho vivo. Por paradoxal que possa parecer, o capital *foge* do trabalho (como lembrou recentemente John Holloway), que por seu turno também fugiria do capital se tivesse para onde ir, o que não é mais o caso, por motivo de expropriação originária e continuada.

O estágio que alcança o capitalismo hoje e seus mecanismos de exploração e expropriação consomem a antinomia retratada da liberdade que já seria possível, mas que se mantém para sempre negada. Como dissemos anteriormente, o horizonte não é favorável, mas, continuando nosso ensaio utópico, seria possível uma sociedade em que cada pessoa trabalhasse, no cômputo geral, por exemplo, uma semana por mês e tivesse o restante do tempo livre

para a vida em sua condição existencial, na perspectiva de sua formação humana, posto que liberado para o ócio. Superada toda exploração na perspectiva do progresso, concomitante às condições objetivas das necessidades materiais e da mera luta pela sobrevivência biológica, encontrar-se-ia o sujeito com uma segunda vida, a do *bios politikos*, a vida política, aquela que os gregos descobriram (ARENDDT, 2010) na constituição da *Polis* e de sua manifestação na *Ágora*. Vida que se dá na esfera pública, que preserva a existência privada para a proteção e o descanso diário, mas que se exige pela participação maior na vida comum, no encontro da história como um *tempo do agora* que se estabelece não como progresso, mas como *dever*. Vida que possibilita o constante *vir-a-ser* que se renova em cada nascimento e em cada potencialidade na perspectiva da preservação e da melhoria de dois mundos: um mundo que estava aqui antes de nós e nos acolhe como estrangeiros e um mundo que construímos como humanos, como nos encaminha Hannah Arendt (2011) em seus ensaios sobre a questão política e a educação.

Mas, neste contexto levantado, na antiga ideologia, uma das mentiras estabelecidas é a de que a todos é permitido *ser* aquele bilionário. De que o modo de vida estabelecido que importa e que, objetivamente *desejamos* é esse, uma plenitude da vida privada que se dissocia da esfera pública e, conseqüentemente, da política. Neste entendimento, o trabalho ainda aparece ao senso comum como imaginário de realização do homem pelo seu enriquecimento e enobrecimento, de sua inserção no mercado como um igual aos demais, com poder de negociação e reconhecimento de dignidade, inclusive com aquele que detém o poder do capital. Entretanto, o que resta dessa antiga falácia do liberalismo econômico é seu

princípio meritocrático que, evidentemente nunca proporcionou a equidade social que evocava pelo esforço de cada um, mas que continua acomodando consciências, mesmo dos explorados, na crença de que, quem se esforça alcança o sucesso financeiro.

Neste sentido, no auge dessa ideologia, reduzindo enriquecimento ao esforço individual pelo trabalho, frente à ideologização da ideia de livre comércio, mesmo no contexto em que prevalece a mundialização do capital⁴⁶, são desconsideradas as condições objetivas e as contradições sociais sob as quais existimos. Mas, especialmente, é ocultada a percepção de que a liberdade não existe nessa sociedade, pois o que subsume essa possibilidade é a dominação que se realiza através da falsa ideia de que somos, ou temos que ser, livres para realizar tudo o que desejamos, mas que nunca conseguiremos.

No fundo, todo o ideal do trabalho, na ideologia liberal capitalista, é mera dissimulação da emergência da sobrevivência que se dá, dia após dia, submetendo-nos à eterna gratidão pelo emprego que conseguimos diante do universo de desempregados que superamos. Portanto, mesmo que não alcancemos jamais o ápice do capitalista, que justificamos encontrar-se lá por mérito e esforço, sentimo-nos confortados porque, na selva diária em que vivemos,

⁴⁶ É importante rememorar, conforme já destacamos no capítulo anterior, a partir das análises com ROUANET (2001), que, efetivamente, prometendo, mas não entregando, o capitalismo nunca proporcionou a livre concorrência. Em sua origem, quando de sua etapa de monopólio, o que existia era uma administração centralizada, tanto no âmbito do Estado como das grandes empresas e não através de uma concorrência livre de empresários isolados. Mesmo no momento posterior, do capitalismo liberal, a predominância foi da dominação e não da concorrência. O que prevalece, portanto, ideologicamente, é a “[...] auto-imagem de um capitalismo pós-liberal, que se vê como livre, quando de fato essa liberdade se limita à dois, três ou quatro Conselhos de Administração que controlam a economia mundial [...]” (ROUANET, 2001, p. 82).

vencemos aqueles que “não querem trabalhar”, “que não gostam de trabalhar”. Mérito nosso, queremos acreditar, por mais que tal engodo não se sustente.

Sob essa imagem, cultuada e idolatrada, reconheceremos nossa incompetência se não nos realizarmos e louvaremos a inteligência dos que nela se manifestam como representantes do espírito de um tempo, do *Zeitgeist* que elegemos conforme determinada época em que nos encontramos. Contudo, a falácia explicitada omite que o sol não é para todos e que, quem pode usufruir da sombra um pouco, também viverá numa “briga de foices”, para atualizar a metáfora hobbesiana da *guerra de todos contra todos*, em que o homem é o lobo do homem – o *homo hominis lupus est*.

Nessa sociedade danificada, liberdade é uma quimera, pois consideramo-nos livres quando somos, sob o domínio do consumo, liberados apenas para escolher entre o produto A e o B, mesmo um Z, desde que possamos comprá-los. Liberdade para agir e modificar essa sociedade, em contrapartida, se encontra ocultada, dissimulada e negada. No individualismo que se constitui, a esfera pública é relegada como contrária à liberdade. Neste sentido, compreendendo o ser livre como a possibilidade da vivência absoluta de uma vida privada, fruto do nosso esforço e mérito, afastamo-nos da política e nos identificamos, cada vez mais, com a gestão da empresa (CHAMAYOU, 2020) que se apresenta como o modelo para uma sociedade ingovernável.

Deste modo, na fusão entre ideologia e realidade, encontra-se o mais abastado, que se auto justifica em seu privilégio social, e, também, aquele que sai de casa antes do amanhecer para trabalhar,

numa metrópole como São Paulo, utilizando quatro transportes coletivos e retornando para casa tarde da noite para reiniciar o ciclo na próxima madrugada. Este também está submerso nesse sistema com a mentalidade do *pequeno burguês*, ávido para poder consumir e manter-se inserido nessa sociedade em que, o que define os existentes, os *não invisíveis* é sua capacidade de compra.

Por isso, lampejos de realização se dão pela satisfação de poder comprar uma Smart TV, por exemplo, mesmo que em vinte e quatro prestações, para acompanhar e se apropriar, cotidianamente – quando lhe sobra um mísero tempo livre – dos *desejos* e das *necessidades* criadas, para todos nós, do que seria uma *boa vida* que, efetivamente, se manifesta na manutenção de uma existência danificada.

Neste encontro, portanto, explorado e explorador, retomando o circuito funesto da violência a que se submetem, sublima-se a verdadeira alienação, a contradição real de um sistema que promete a liberdade, mas se estabelece na pura dominação. Dominação que se realiza por uma falsa liberdade de concorrência que, no fundo, é apenas mais do mesmo, vidas que se regem a partir da criação da necessidade do consumo.

Assim, numa pandemia como a que presenciamos hoje, pensando na situação brasileira, na falsa dicotomia explorada pela propaganda fascistóide de que *a saúde é importante, mas temos que preservar a economia*, o que prevalece, efetivamente, é o ocultamento da realidade, não porque se apresenta como ideologia simplesmente. O que está introjetado, apropriado no imaginário, do mais simples ao, aparentemente mais esclarecido, é a insolúvel questão de que, a mentira manifesta é a verdade produzida e que aqueles que nos

encaminham para o morticínio são os mesmos que a representam, os privilegiados que não abrem mão de seus privilégios. Pelo poder administrativo e econômico que têm sobre os existentes dessa sociedade do espetáculo (DEBORD, 1997) em que vivemos, mas à qual também estão submetidos pela dominação que se constitui por uma falsa ideia de liberdade, irrealizável e insustentável fora da perspectiva da esfera pública, perpetua-se a ilusão de que *somos todos iguais*, mas que precisamos aceitar que *alguns são melhores*. Por isso, não se resolve um problema de saúde pública com ideias ancoradas numa perspectiva privatista de um individualismo que se pauta pelo processo meritocrático. Nesta linha, desembocamos para o *darwinismo social*⁴⁷, não para a responsabilidade pelos assuntos humanos que se dá, efetivamente, no campo da política.

Para Guy Debord (1997, p. 168), *A sociedade do espetáculo* representa “[...] o que o espetáculo moderno já era essencialmente: o reino autocrático da economia mercantil que acedera ao status de soberania irresponsável e o conjunto das novas técnicas de governo que acompanham esse reino”. Não há nada de novo. Na realidade, elaborações mais aprimoradas das perspectivas autoritárias que sempre estiveram na base de sustentação do capitalismo. Nosso *progresso* nos trouxe até aqui. Não há assombro, rememorando a constatação benjaminiana.

Nessa relação, a constituição do capitalismo nos conduz a uma percepção da história que se unifica mundialmente e, no

⁴⁷ Em um paralelo com a teoria darwinista da evolução das espécies, no sentido de que se resolverá a questão pandêmica, por exemplo, de forma natural, num processo de seleção natural, sustentada a tese na ideia de que os mais fortes, os melhores ou os mais preparados sobrevivem.

estabelecimento do seu predomínio, nos mantém presos ao mesmo determinante. Ainda, de acordo com Debord (1997, p. 101),

Com o desenvolvimento do capitalismo, o tempo irreversível *unificou-se mundialmente*. A história universal torna-se uma realidade, porque o mundo inteiro está reunido sob o desenvolvimento desse tempo. Mas essa história, que em todo lugar é a mesma, ainda é apenas a recusa intra-histórica da história. O tempo da produção econômica, recortado em fragmentos abstratos iguais, se manifesta por todo o planeta como *o mesmo dia*. O tempo irreversível unificado é o do *mercado mundial* e, corolariamente, do espetáculo mundial.

Por isso, como nos esclarece Walter Benjamin (2012), se queremos entender a história da nossa civilização e a sua constituição na constante dialética com a barbárie, é necessário que escovemos a história a contrapelo. Para o filósofo, se assim não for, o que de fato ocorre é que o investigador historicista acaba estabelecendo uma empatia com “o vencedor”, na perspectiva de sua análise e de seu relato histórico. Neste sentido, esclarece Benjamin (2012, p. 244-245), em sua Tese 7:

[...] 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. Isso já diz o suficiente para o materialista histórico. Todos os que até agora venceram participam do cortejo triunfal, que os dominadores de hoje conduzem por sobre os corpos dos que hoje estão prostrados no chão. Os despojos são carregados no cortejo triunfal, como de praxe. Eles são chamados de bens culturais. O materialista histórico observa com distanciamento. Pois

todos os bens culturais que ele vê têm uma origem sobre a qual ele não pode refletir sem horror. Devem sua existência não somente ao esforço de grandes gênios que os criaram, mas também à servidão anônima dos seus contemporâneos.

Para o filósofo, é possível observar a correlação entre civilização e barbárie, no sentido de que “nunca houve um documento da cultura que não fosse simultaneamente um documento da barbárie” (BENJAMIN, 2012, p. 245). Continua Benjamin (2012, p. 245): “[...] assim como o próprio bem cultural não é isento de barbárie, tampouco o é o processo de transmissão em que foi passado adiante”. Por isso, apresenta-se como tarefa do materialista histórico a prudência na sua análise, desviando-se desse processo puramente empático com o momento historicizado e, assim, olhar a história na sua contradição e regressão. O progresso, como já constatamos, traz em si a perspectiva da regressão.

Neste contexto, Walter Benjamin (2012), em sua Tese 9, nos fala do anjo da história que, segundo ele, deve se parecer com o *Angelus Novus*, de Klee. Como na figura retratada pelo artista, o semblante se mostra voltado para o passado. A par desta imagem, de acordo com Benjamin (2012, p. 246),

Onde *nós* vemos uma cadeia de acontecimentos, *ele* vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as arremessa a seus pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que o anjo não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele volta as costas,

enquanto o amontoado de ruínas diante dele cresce até o céu.
É a essa *tempestade* que chamamos de progresso.

O anjo da história, neste contexto, nos representa na nossa ingênua apropriação da ideia de progresso humano como vinculada ao inevitável alcance de nossa realização ética e política, ou seja, de uma condição humana que superasse a barbárie e nos aproximasse da perfeição, próximo do ensaio utópico que apresentamos há pouco. Entretanto, na realidade, obrigados a contemplar o passado à nossa frente, desnudam-se para nós suas tragédias e violências, pelas barbáries que geramos. E, por mais que tentemos, somos impelidos pela tempestade do progresso rumo a um futuro que não vislumbramos, pois de frente para a história, e não para as possibilidades de um *devoir* que não pensamos ou cotejamos, as ruínas que produzimos até aqui se nos apresentam como a realidade de um futuro nada promissor.

Do fascismo e do capitalismo: o *medium punctum* de uma sociedade administrada

No campo da política, após um período de choque e de traumas com a experiência do nazismo, manifestou-se aparentemente um apreço maior pela democracia após o horror de *Auschwitz*, o que não evitou, contudo, a manipulação deste sentimento para justificar outras barbáries no período da *Guerra Fria*. Estratégia, por exemplo, que se mantém ainda hoje de forma mais elaborada na justificativa da guerra contra o terrorismo ou nos conflitos armados que seguem perenes em determinadas regiões do

planeta, ceifando as vidas de milhares de pessoas sob a indiferença das grandes potências.

Nos países ocidentais especialmente, alinhados aos Estados Unidos e defensores da ideia de liberdade, de igualdade e de justiça, promovidas pelo credo liberal clássico, vê-se a apropriação destes ideais ligados ao modelo capitalista muito mais como a dissimulação para a dominação do que para a emancipação e constituição de nações livres e autônomas, pensando no tabuleiro político do século XX e, evidentemente, nas suas realocações neste começo de século XXI. Numa outra vertente, nos países da herança socialista, não é diferente a perspectiva, mas repagina-se agora a polarização no esquadro do embate entre Estados Unidos e China, sem desconsiderar a sempre presente Rússia, e produz-se um híbrido, expressa a figura de um Estado autocrático ou ditatorial que conduz um capitalismo tão voraz quanto na perspectiva liberal.

No fundo, ambos os modelos ensaiam a ditadura perfeita e perpetuam o maniqueísmo que alimenta os extremismos políticos, promovendo, conjuntamente, o afastamento da política e a ilusão do progresso constante como promessa que, a cabo e termo, é a negação do existente e a destruição da liberdade humana que, efetivamente, ocorre na esfera pública. Seja sob o domínio de um Estado ditatorial, imbricado com o modelo de uma economia capitalista, seja pela submissão à ideia de um Estado liberal, que vige sob a ditadura do capital, ambas condições buscam e garantem a dominação, não a emancipação dos existentes. O fascismo permeia suas constituições.

Pela reflexão de Guy Debord (1997, p. 75-76), destacamos, aqui, como alguns elementos dessa percepção que se mostra entremeada pelo fascismo, o Estado e o capitalismo:

Entre as duas guerras, o movimento operário revolucionário foi aniquilado pela ação conjunta da burocracia stalinista e do totalitarismo fascista, que havia copiado a forma de organização do partido totalitário experimentado na Rússia. O fascismo foi uma defesa extremista da economia burguesa ameaçada pela crise e pela subversão proletária, o *estado de sítio* da sociedade capitalista, pelo qual essa sociedade se salva e concede a si própria uma primeira racionalização de emergência, fazendo o Estado intervir maciçamente em sua gestão. Mas essa racionalização vem onerada pela imensa irracionalidade de seu meio. Embora o fascismo se dedique à defesa dos principais pontos da ideologia burguesa tornada conservadora (a família, a propriedade, a ordem moral, a nação) ao resumir a pequena-burguesia e os desempregados assustados com a crise ou decepcionados com a impotência da revolução socialista, em si ele não é fundamentalmente ideológico. Apresenta-se como aquilo que é: uma ressurreição violenta do *mito*, que exige a participação em uma comunidade definida por pseudovalores arcaicos: a raça, o sangue, o chefe. O fascismo é o *arcaísmo tecnicamente equipado*. Seu *ersatz* [sucedâneo] decomposto do mito é retomado no contexto espetacular dos mais modernos meios de condicionamento e de ilusão. Assim, ele é um dos fatores de formação do espetáculo moderno. Sua parte na destruição do antigo movimento operário torna-o uma das forças fundadoras da sociedade presente: mas como o fascismo também é a forma *mais custosa* da manutenção da ordem capitalista, tinha normalmente que deixar o prosênio do palco ser ocupado pelos Estados capitalistas que desempenham papéis

mais destacados, eliminado por formas mais racionais e mais fortes dessa ordem.

Como aponta Debord (1997), a partir do contexto explanado, a imbricação entre o fascismo e o capitalismo e seu aprimoramento no Estado capitalista contemporâneo – e acrescentamos, seja o que está no espectro político à esquerda ou à direita –, são faces da mesma moeda que, efetivamente, é a moeda do capital. No cara ou coroa jogados, conduzido pelo ilusionismo do prestidigitador, não importa o resultado. O que prevalece, sempre, é a moeda. Neste contexto, abrindo espaço para uma nova perspectiva totalitária, o fascismo, que se constituía como movimento, mesmo saindo de cena, permanece como atmosfera.

Aprofundando um pouco mais estas questões, auxilia-nos, como esclarecimento, também a análise de Paulo Arantes (2014, p. 317):

Segundo o historiador do direito constitucional Gilberto Bercovici, quando a luta de classes finalmente arrancou do capital as constituições sociais de compromisso, deixava de ser uma evidência que a ordem constitucional era a melhor garantia do mercado, passando o estado de exceção a ser decretado quase que em permanência, culminando no abismo fascista: tratava-se agora da salvaguarda do próprio capitalismo. A derrota militar do fascismo não cancelou esse estado de emergência, cuja trajetória ascendente passou por uma nova calibragem, como atesta o consenso subsequente em torno das políticas keynesianas de ajuste e contenção.

Portanto demonstra-se, cada vez mais, a necessidade simbiótica entre o capitalismo e a manutenção de um constante estado de exceção, ou de sítio, desnudando, efetivamente, que a vida política expressa pela perspectiva burguesa democrática liberal sempre foi um mero detalhe instrumental. O capitalismo caminha muito bem sem a democracia.

Como registra Chamayou (2020, p. 22),

A democracia, Samuel Huntington afirmava em 1975, em um famoso relatório da Comissão Trilateral [...], encontrava-se afetada por um “problema de governabilidade”: uma onda popular que minava a autoridade por toda parte e sobrecarregava o Estado com suas infinitas exigências.

No auge ainda do conflito da Guerra Fria, discutiam os gestores do capital os elementos do liberalismo autoritário que, conforme nos apresenta Grégoire Chamayou (2020) em *A sociedade ingovernável*, expressa-se no neoliberalismo e seu esvaziamento da democracia.

Neste sentido, a par da polarização vivenciada pelo mundo após a Segunda Grande Guerra, de um pequeno arrefecimento nessa bipartição com a derrocada do chamado “socialismo real” na década de 1980 e começo dos anos 90, e o desnudamento do já existente *neoliberalismo*, o que acompanhamos é a criação de novas condições de dominação, mais perversas e competentes, como nos alerta Arantes (2014, p. 317-318),

[...] os poderes excepcionais acionados durante a longa guerra civil imperialista de 1914 a 1945 não foram a rigor desativados: é preciso não esquecer que a trégua social transcorria sob um guarda-chuva nuclear. Tampouco o fim da Guerra Fria desarmou aquela fusão emergencial entre afluência consumista e complexo industrial-militar. O que se viu foi o capitalismo enfim mundializado dar uma derradeira volta no parafuso do estado de urgência latente: segundo o alarmismo apologético corrente, vivemos desde então numa sociedade securitária de risco, cujo governo é a somatória de um sem-número de estratégias preventivas, nos moldes do Direito Penal do Inimigo, pelo menos como ponto de fuga “normativo”. A mesma lógica parece reger algo como uma situação de perene emergência econômica, uma vez que não há mais a menor “segurança cognitiva” quanto à conduta anômica dos fluxos de capitais. Daí o novo tipo de salvaguarda jurídica: os dispositivos constitucionais se assemelham cada vez mais ao modelo europeu de uma convenção econômica cuja elaboração não emana de qualquer poder constituinte popular, tampouco requer a existência de um Estado, basta moeda e Banco Central, pois se trata apenas de assegurar a vida bruta do capital. Não é mais necessário que o Estado de Direito saia de cena, basta que no vasto espaço funcional em que se transformou o mundo do capital globalizado não seja mais possível distinguir o *regime das leis* e o *regime da regra* (para lembrar da distinção clássica de Foucault), porém de tal modo indistintos que o infrator potencial do segundo apenas confirme sua condição prévia de fora da lei, do direito ou do contrato.

Conforme se constata, assistimos após as duas guerras mundiais, ao estabelecimento de um poder que suplantar a constituição do próprio Estado de Direito, que permanece institucionalmente, mas não por suas perspectivas originárias nas

teses dos Modernos. Se bem que, inevitável destacar, lá também prevalecia, no fundo, no ideário do *Contrato Social*, a defesa da propriedade. A mundialização do capital encontra, contudo, as condições para a realização da dominação em níveis inimagináveis anteriormente. Se no imaginário comum ainda prevalecia a ideia do Estado Moderno no seu fundamento democrático, o que se apresenta não é o investimento nesta proposta, que nunca se realizou plenamente, mas o predomínio do capital suplantando a concepção e os limites do Estado de Direito e produzindo sua proteção por mecanismos que subvertem a lógica da democracia. Na sua essência autoritária, o capitalismo se organiza de modo a dissimular tal prerrogativa, mas efetiva-a cotidianamente pela atmosfera constante da crise e da emergência. Na prevalência da economia sobre a política, na assimilação pelos existentes de uma vida pautada pelo economicismo como ciência primeira, o que importa é garantir uma condição de sobrevivência mínima, dadas as condições objetivas estabelecidas e o projeto de despolitização encampado pelo sistema como meio para atingir seus fins. Na defesa do capital bruto, preserva-se seu espólio e submete-se o mundo e os existentes ao seu ocaso. E, a qualquer tentativa de reação, disponibilizam-se instrumentos imediatos para sua contenção.

Por isso, nesse estado de exceção permanente, o processo contrarrevolucionário também se apresenta ininterrupto. Seja por golpes militares que produziram sangrentas ditaduras, como a ocorrida no Brasil em 1964 e, concomitantemente, em vários outros locais da América Latina – restringindo a observação ao nosso Continente –, seja por reformas – verdadeiros desmontes – nas áreas econômica, social e de direitos fundamentais, em suas diversas

esferas, promovendo a inação de qualquer perspectiva crítica que se apresente contra o capital. Neste sentido, vivemos em constantes crises econômicas que exigem contínuas reformas, que nunca mexem no capital, mas na base explorada, e que conciliam a ideia de desenvolvimento econômico, penalizando, geralmente, as áreas básicas de investimento social, como Saúde, Educação e Segurança. Como verdadeiro governante, o *mercado*, esta entidade abstrata e soberana, elege ou derruba governos, mas mantém o *Estado capitalista*, não o *Estado de Direito*, de forma vigorante.

Considerando as questões até aqui apresentadas, é importante destacar que há um ganho exponencial nos procedimentos de apropriação da técnica e da mentalidade tecnológica, que já era preocupação de Adorno e Horkheimer (1985) na *Dialética do esclarecimento* e nas análises desenvolvidas no estudo da *personalidade autoritária*. Ainda em consonância com os *Estudos sobre o preconceito* no período do nazismo e seus desdobramentos no pós-guerra, a correlação dessa mentalidade, afeita à técnica e à manipulação, apresentava no horizonte a potencialidade de uma barbárie ainda maior, mais pela condição de fortalecimento do que de esclarecimento, da *frieza burguesa* e da *ratio* instrumental, que favorecera as condições para que *Auschwitz* acontecesse.

No limiar de um mundo mais afeito à técnica, ao desenvolvimento e ao signo do progresso infundável, portanto, os elementos da barbárie, que já estavam presentes no próprio processo civilizatório, puderam ser potencializados por uma sociedade cada vez mais atomizada, no individualismo de seus membros – em detrimento da singularidade do indivíduo que se manifesta e se

reconhece na esfera pública – e, ao mesmo tempo, mais uniformizada no processo de administração dos existentes. Ou seja, ao mesmo tempo em que estamos cada vez mais integrados por uma sociedade globalizada, regidos pela lógica mecanicista da composição de um sistema, mais isolados nos encontramos na perspectiva política pelo esvaziamento desta com o constante projeto de destruição do mundo público.

Neste contexto, a perspectiva de um totalitarismo nos moldes do nazifascismo, que parece superado na cena presente, transmuta-se na condição de um totalitarismo introjetado, internamente constituído a partir dos processos de *semiformação* e *semicultura*, como solução de continuidade da *indústria cultural*, sob a ótica do *neoliberalismo*. Este, por sua vez, apresenta-se não meramente como uma atualização da teoria liberal no campo político, econômico e ético, mas como a própria natureza do capitalismo em sua perspectiva do lucro e da dominação que, efetivamente, nunca teve em sua essência a intenção da democracia ou da justiça social.

O neoliberalismo, neste sentido, simboliza muito mais do que uma forma de governo. Como modo de vida assimilado, significa a representação de um *governo de si*, tão introjetada na nossa existência sob a égide do individualismo que desconhece a esfera pública e o espaço comum, posto que se constitui num pensamento que vai sendo cotidianamente homogeneizado para a despolitização. À margem da possibilidade da percepção de um processo ideológico, que provocaria a crise e o confronto com o sistema estabelecido, o neoliberalismo pode se dar ao luxo de dispensar, muitas vezes, a disciplinarização. Já estamos disciplinados.

Por isso, soa como anacrônica uma teoria conspiratória como a da *doutrinação marxista de alunos na escola por um exército de professores esquerdistas*, uma das pautas do atual e, também, anacrônico governo, baseada na ideologia da extrema direita sobre um *marxismo cultural*. Num olhar de sobrevoos, parece plausível constatar que na escola é mais fácil as crianças aprenderem os credos do capitalismo em sua proposta liberal – como já apontamos aqui, anacrônica também –, do que ocorrer uma doutrinação socialista-marxista.

Empiricamente, sem ousarmos absolutizar qualquer constatação, não acreditamos que seja fácil encontrar alunos que, chegando ao ensino superior, por exemplo, após anos de “doutrinação”, saibam explicar quem é Marx ou o que ele propunha. Ou que defendam a Revolução. Contudo, geralmente avessos à política, desconhecendo a importância da esfera pública e pretendentes a uma vaga no *mercado* – mais *de consumo* do que *de trabalho* –, muitos se encontrarão inseridos na lógica capitalista de comprar, vender, consumir, empreender – mesmo que seja uma quimera para a maioria – e, por fim, legitimar a ideia da liberdade individual na perspectiva do individualismo neoliberal, não na compreensão da sua singularidade existencial que exige, como condição para uma vida comum, o encontro e a existência política com outras individualidades. Muitos destes dirão, numa pandemia, questão de saúde pública, que é direito individual deles não se vacinarem ou recusarem-se a usar máscaras.

Nossa compreensão de mundo, neste sentido, está fundamentada numa *racionalidade econômica*, que serve ao mercado e que passa a gerir nosso viver. Deste modo, o mercado de trabalho

não representa mais o desejo de inserção daquele *homo oeconomicus* do liberalismo clássico, mas seu anseio é por estar inserido no *mercado de consumo* que, no novo liberalismo, denota, falaciosamente, nossa condição de igualdade. Como nos esclarece Foucault (2008a, p. 310-311),

No neoliberalismo também vai-se encontrar uma teoria do *homo oeconomicus*, mas o *homo oeconomicus*, aqui, não é em absoluto um parceiro de troca. O *homo oeconomicus* é um empresário, e um empresário de si mesmo. Essa coisa é tão verdadeira que, praticamente, o objeto de todas as análises que fazem os neoliberais será substituir, a cada instante, o *homo oeconomicus* parceiro de troca por um *homo oeconomicus* empresário de si mesmo, sendo ele próprio seu capital, sendo para si mesmo seu produtor, sendo para si mesmo a fonte de [sua] renda. [...] O homem do consumo não é um dos termos de troca. O homem do consumo, na medida em que consome, é um produtor. Produz o quê? Pois bem, produz simplesmente sua própria satisfação. E deve-se considerar o consumo como uma atividade empresarial pela qual o indivíduo, a partir de certo capital de que dispõe, vai produzir uma coisa que vai ser sua própria satisfação.

Na perspectiva desse *homo oeconomicus*, permeada por elementos da *Teoria do Capital Humano*⁴⁸, dá-se o entendimento de

⁴⁸ Teoria que ganha força nos anos 1970, destacamos aqui o esclarecimento de Aranha (2006, p. 258): “Outra influência na tendência tecnicista aplicada à educação encontra-se na Teoria do Capital Humano (TCH), divulgada sobretudo por Theodore Schultz, autor de *O valor econômico da educação*. Para ele, ‘as escolas podem ser consideradas empresas’ especializadas em produzir instrução. A adaptação do ensino à mentalidade empresarial tecnocrática exige o planejamento e a organização racional do trabalho pedagógico, a operacionalização dos objetivos, o parcelamento do trabalho com a devida especialização das funções e a burocratização. Tudo para alcançar mais eficiência e produtividade. Como

que é responsabilidade exclusiva do indivíduo, numa perspectiva meritocrática que oblitera as contradições sociais, o investimento em si mesmo para que construa seu próprio *capital*. Neste viés, direcionam-se esforços no campo da educação, pois, sem esta, não há formação do capital humano e, portanto, amolda-se a escola nesse viés. Na perspectiva empresarial, reorganiza-se a escola para uma formação empreendedora dos indivíduos⁴⁹, para que sejam capazes de chegar ao *governo de si* mesmos – com vista ao capital –, numa compreensão diametralmente desvirtuada da proposta de autonomia kantiana. Dessa forma, num processo contínuo de individuação, não de autonomização, tudo o que der errado neste investimento, aquilo que se desviar ou se perder pelo caminho não será culpa do Estado, das contradições sociais e do projeto de dominação que subjaz na essência do capitalismo. O único responsável, ideia inclusive apropriada por cada um que se identifica com esta mentalidade,

todo processo em que predominam práticas administrativas, a tendência tecnicista privilegia as funções de planejar, organizar, dirigir e controlar, intensificando a burocratização que leva à divisão do trabalho. Os técnicos tornam-se então responsáveis pelo planejamento e controle, o diretor da escola é o intermediário entre eles, e os professores reduzem-se a simples executores. Com isso, o plano pedagógico submete-se ao administrativo. Contudo, não convém situar essa tendência apenas até a década de 1970. Porque no atual momento de globalização da economia e de fortalecimento do ideário neoliberal, continua existindo o risco de encarar a educação como uma técnica de adaptação humana ao mundo do mercado”.

⁴⁹ Sobre esta questão, também é autoexplicativa a citação a seguir: “Nessa linha, fica claro o reducionismo do papel da educação, pelo seu atrelamento a interesses estranhos a ele. Mais adiante, Ramos completa: ‘Não é demais reafirmar que a implementação de muitas dessas ações está embasada – em geral – numa compreensão de educação enquanto mercadoria e de investimento em educação como uma inversão em ‘capital humano’, já presentes em Friedman e na TCH (Teoria do Capital Humano). Conforme Nereide Saviani, esse conjunto de medidas adotadas tem ‘por eixo um *novo* conceito de público’, que estaria ‘desvinculado do estatal e gratuito’, com a transferência da responsabilidade para a sociedade civil, a comunidade, a família, embora se admitindo subsídios para os necessitados – tal como já recomendava Friedman” (ARANHA, 2006, p. 331).

mesmo que inconscientemente, é o próprio indivíduo. Nem o mercado será culpabilizado, pois esta, a culpa, será sempre de responsabilização pessoal.

Merece um aparte aqui a questão da responsabilidade pessoal. Não se subsume a responsabilidade moral dos indivíduos, evidentemente, atribuindo a um sistema a culpa por suas escolhas e ações. Mas, diferentemente daquilo que implica a responsabilidade moral do indivíduo no caso do totalitarismo, como nos esclarece Hannah Arendt⁵⁰, o que vemos aqui é o processo de alienação e de exploração a que se submete o sujeito pelo neoliberalismo.

Se na questão moral, não tenho como responsabilizar abstratamente o sistema, pois quem responde perante um tribunal é uma pessoa, que fez escolhas, ou deixou de fazê-las ao colaborar com

⁵⁰ Sobre a questão do julgamento de Eichmann e dos nazistas pelas suas ações no regime, Hannah Arendt analisa o colapso que se dá na perspectiva jurídica quando destes procedimentos no pós-guerra ao suscitarem questões morais, para além do usual tecnicismo do Direito. Para a filósofa, “a razão pela qual esses procedimentos do tribunal puderam ressuscitar questões especificamente morais – o que não é o caso nos julgamentos de criminosos comuns – é óbvia; essas pessoas não eram criminosos comuns, mas antes pessoas comuns que tinham cometido crimes com mais ou menos entusiasmo, simplesmente porque fizeram o que lhes foi mandado” (ARENDRT, 2004b, p. 122). Considerando, portanto, a justificativa de Eichmann para seus atos, afirmando que *obedecia a ordens*, Hannah Arendt (2004b, p. 121) analisa que “a transferência quase automática de responsabilidade que ocorre habitualmente na sociedade moderna sofre uma parada repentina no momento em que se adentra a sala de um tribunal. Todas as justificações de uma natureza abstrata não específica – tudo, desde o *Zeitgeist*, até o complexo de Édipo, que indica que você não é um homem, mas função de alguma coisa e, por isso, é algo substituível em vez de alguém – entram em colapso. Não importa o que possam dizer as modas científicas da época, não importa quanto elas possam ter penetrado na opinião pública e com isso influenciado os profissionais da lei, a própria instituição as desafia inteiramente, e deve desafiá-las ou desaparecer. E no momento em que se chega ao indivíduo, a pergunta a ser feita não é mais: Como esse sistema funciona?, mas: Por que o réu se tornou funcionário dessa organização?”. Mesmo sob o regime do terror, justificar nossa indiferença nunca será suficiente para isentar-nos da nossa responsabilidade pessoal frente à barbárie perpetrada.

a barbárie, na perspectiva neoliberal, a desconsideração do processo de alienação que fundamenta a administração desse sistema é mero subterfúgio que oblitera para o existente a exploração a que está submetido. Ao se auto responsabilizar como o único agente, omite-se do exercício de entender os mecanismos que o subjagam e o violentam, de forma autoritária, numa existência administrada e danificada que perpetua, cotidianamente, a atmosfera fascista que permeia a sociedade do capitalismo.

O carrasco nazista não pode se desresponsabilizar por suas ações, afirmando simplesmente que cumpria ordens. No caso do sujeito neoliberal, não seria a questão de responsabilizar o sistema porque ele não alcançou o sucesso que, alienadamente, acreditava ser possível puramente pelo seu mérito. Ao contrário, trata-se de romper com a alienação, enquanto difusa na conjugação da realidade e da ideologia a que está submetido e que, nem sequer encontra o mínimo vestígio do que assim está subsumido. Neste caso, a liberdade prometida nunca será consumada, pois está introjetada no sujeito uma subserviência sempre sublimada.

Por meio das micropolíticas, portanto, o pensamento fascista se desdobra em microfascismos que vão se estabelecendo no cotidiano nos mais diversos espaços. Não se apresenta como um poder totalitário, mas é eficazmente a totalidade de um poder que está presente nas famílias, na escola, nas redes sociais, nas igrejas e na existência de cada um. Não é necessária, neste sentido, uma política de Estado, posto que o neoliberalismo está assimilado como modo de vida.

Por isso, independentemente do espectro político da governança que se encontra na gestão do Estado, podemos encontrar

pontos de contradição com o estabelecido, mas efetivamente, não possibilidades de ruptura estruturais que abalem o sistema. Por isso, a constatação de que nunca é suficiente a troca ou a retirada de um governo. O que está em questão não é a centralidade de um poder soberano, mas a existência do poder disseminado e mantido pelas artes de governo e pelos dispositivos de segurança que compõem a sociedade e sua população, a *biopolítica* e o *biopoder*, como nos apontava Foucault (2008b) em suas análises sobre governamentalidade. Neste sentido, o que entende Foucault por governamentalidade? É o próprio autor quem nos responde:

Por esta palavra, ‘governamentalidade’, entendo o conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança. Em segundo lugar, por ‘governamentalidade’ entendo a tendência, a linha de força que, em todo o Ocidente, não parou de conduzir, e desde há muito, para a preeminência desse tipo de poder que podemos chamar de ‘governo’ sobre todos os outros - soberania, disciplina - e que trouxe, por um lado, o desenvolvimento de toda uma série de aparelhos específicos de governo [e, por outro lado], o desenvolvimento de toda uma série de saberes. Enfim, por ‘governamentalidade’, creio que se deveria entender o processo, ou antes, o resultado do processo pelo qual o Estado de justiça da Idade Média, que nos séculos XV e XVI se tornou o Estado administrativo, viu-se pouco a pouco ‘governamentalizado’ (FOUCAULT, 2008b, p. 143-144).

As discussões de Foucault (2008b) sobre a ideia de governamentalidade, neste sentido, comportam muito mais do que a clássica ideia de governo do soberano e do súdito, daquele que governa e daqueles que são governados, por exemplo. Envolve muito mais complexidades do que a ideia da virtude política do príncipe maquiaveliano ou da pura representatividade assimilada pelo modelo liberal de democracia que permeia nosso imaginário. Governamentalidade, para Foucault (2008b), representa uma forma bem específica e complexa de poder, que visa ao governo da população⁵¹ – que deve ser docilizada, neste sentido, pois não pode ser ingovernável – e que tem, como principal saber o da economia política e, por instrumento técnico essencial, os que se relacionam

⁵¹ Foucault (2008b) contrapõe o conceito de população ao conceito de povo. Classicamente, a ideia de povo fundamentou as discussões sobre o Estado e a soberania deste, além da percepção dos homens para a vida política. A própria origem da palavra *democracia*, em sua origem grega, nos remete à conjugação dos termos *demos* e *kratia*, fundamentando a tese de um *governo do povo*. No Estado administrativo contemporâneo, o termo população aparece mais afeito a uma dissolução das singularidades e das diferenças, corroborando as perspectivas neoliberais quando se trata do conceito de igualdade como padronização da existência, em que, aparentemente, somos todos iguais. Na contramão, historicamente, a ideia de povo se apresenta como oriunda de uma perspectiva em que não é tão tranquila a condição de governo e que pressupõe, mesmo nos moldes da democracia moderna, um conflito com a ideia de governo do povo ou, então, da revolta popular. Na pretensão neoliberal, isso se apresenta como incômodo. Por isso, no cotidiano de uma existência administrada, geralmente nos afastamos de tais questões e, habitualmente, promovemos a fuga de tal percepção. No processo educacional, por exemplo, preocupamo-nos em formar a *população*, num padrão que não comporta o *diferente*, o *ingovernável*, mas em que se pretende evitar aquilo ou aqueles que nos afastam da *normalidade*. Ou seja, educamos para formar a população dentro do normal da sociedade economicista que promete a felicidade pela homogeneidade e não a formação para a autonomia, para a criticidade, para a vida política, para um mundo plural em que deveriam habitar os seres humanos. Apesar disso, em alguns momentos, resistências acontecem, pois pontos fora da curva aparecem quando se demonstra que, sem os filtros da ciência positivista, da propaganda e da mídia, o mundo administrado é imperfeito, danificado e, efetivamente, não condiz com a estética apresentada e criada pelo modelo capitalista e neoliberal.

aos dispositivos de segurança, já destacados, a *biopolítica* e o *biopoder*. Para ele, o Estado moderno constituiu-se nos elementos da biopolítica, com o prevalectimento de uma tecnologia do biopoder da segurança.

Contrariamente ao reino antigo, em que preponderava um poder de soberania que facultava ao soberano *fazer morrer ou deixar viver* o súdito, conforme quisesse demonstrar seu beneplácito, ou não, no novo modelo, o que passa a prevalecer é a gestão da vida da população e o que se apresenta como condição implícita é o *fazer viver e deixar morrer*. Neste sentido, o *fazer viver* compreende a ideia de não perder ninguém, nenhuma vida neste Estado, na condição de que todos devem chegar à vida da população. Não, evidentemente, a uma vida autônoma, mas governável.

Esta perspectiva, então, ocorre em duas vertentes. Uma, ancorada na ideia salvífica, apresentando uma concepção *pastoral* de que todos devem ser salvos, logicamente, desde que em acordo com o modelo de vida estabelecida. A segunda vertente, por sua vez, manifesta a prerrogativa da inclusão de todos, o que traz como pano de fundo, não o respeito às diferenças e à pluralidade, mas a proposição de que todos devem ser incluídos como potenciais consumidores, sob a falácia da igualdade. Neste sentido, incluir todos aqui explicita uma questão de mercado e não a bondade de um Estado administrativo.

O *deixar morrer*, por sua vez, apresenta como perspectiva a ideia do abandono daqueles que, estando à margem da população, que não são enquadráveis no padrão da governança, ficam submetidos a uma política econômica que determina sobre quem é exercida a violência. Nestes casos, os mecanismos de segurança são

suspensos e essas *vidas ingovernáveis* são colocadas em risco e submetidas a uma existência precária. São os vários tipos de sujeitos que estão fora da concepção de população, posto que são *corpos desviantes*, vidas que são demarcadas como não merecendo viver. Na ausência da proteção do Estado, o *deixar morrer* os corpos desviantes, dos negros, dos homossexuais, das mulheres vítimas da violência e do machismo, dos pobres e de qualquer esfera de representação que se tenha como ingovernável, não é incompetência, mas projeto. Estes são o estrato principal da *necropolítica*, termo cunhado pelo filósofo camaronês Achille Mbembe (2018).

Retomando Chamayou (2020, p. 23), ele destaca que Foucault falava de uma “crise de governamentalidade” que “[...] não se tratava de um simples movimento de ‘revoltas de conduta’, e sim de um bloqueio do ‘dispositivo geral de governamentalidade’, e isso por razões endógenas, irreduzíveis às crises econômicas do capitalismo, ainda que a ela articulado”. Neste sentido, ainda acompanhando Foucault, esclarece Chamayou (2020, p. 24):

Se a sociedade é ingovernável, não o é *em si*, mas, retomando a fórmula do engenheiro saint-simoniano Michel Chevalier, ela é “ingovernável tal como a queremos governar atualmente”. Eis um tema clássico nesse gênero de discurso: não há ingovernabilidade absoluta, somente relativa. E é nessa diferença que residem, simultaneamente, a razão de ser, o próprio objeto e o desafio construtivo de toda arte de governar.

Assim, na perspectiva do neoliberalismo até aqui explicitado, o cerne de sua constituição se dá no estabelecimento de uma arte de governar que implica minimizar as tensões e as possibilidades de

contraposição ao *modus vivendi* de uma sociedade administrada, apesar de não existir ingovernabilidade absoluta. Uma sociedade que possa ser governada “como se quer” – por aqueles em que a esfera da decisão não passa pelas instâncias democráticas – e não, como pressupõe a teoria política, enquanto esfera pública da existência dos homens e da discussão dos destinos do mundo comum (ARENDDT, 2011).

Neste sentido, diante das crises e das constantes exigências sociais que preconizam intervenções estatais, ao tratar de dois de seus eixos de estudo em *A sociedade ingovernável*, Grégoire Chamayou (2020) anota algumas das questões fundamentais para os gestores do capital:

[...] Diante da iniciativa sobretudo dos movimentos ambientalistas nascentes, novas regulações sociais e ambientais se impõem. Assim, à pressão indireta dos movimentos sociais acrescenta-se a pressão vertical de novas formas de intervenção pública. Como obstruir tais projetos de regulação? O que contrapor a eles, na teoria e na prática? [...] A que se deve, fundamentalmente, esse duplo fenômeno de contestação generalizada e de maior intervenção governamental? Aos vícios de uma democracia de bem-estar social – nos garantem – que, longe de assegurar o consenso, cava a própria cova. Aos olhos dos neoconservadores, assim como dos neoliberais, é o próprio Estado que está prestes a se tornar ingovernável. De onde vêm as perguntas: como destronar a política? Como limitar a democracia? (CHAMAYOU, 2020, p. 27).

Na perspectiva da defesa do capital, o incômodo com a democracia e, efetivamente, com a política, ilumina os fundamentos

do neoliberalismo. Neste contexto, inclusive contra elementos produzidos pelo próprio liberalismo como respostas às crises ou aos embates com os contrapontos do socialismo soviético no período da Guerra Fria, como o *Welfare state* – o *Estado de bem-estar social*.

Por isso, como no pressuposto fascista, não é à política que se reporta o neoliberalismo, mas contra a política. Neste sentido, as regras do jogo democrático são incômodos que precisam ser superados. Contudo, não é por um pensamento ideologizado de forma homogênea, unívoca que se compreende a vertente neoliberal. Diante da preocupação da ingovernabilidade do próprio Estado, o neoliberalismo se constitui multifacetado, complexo e, reiteramos, não como uma forma de governo, características das perspectivas clássicas. Vivemos uma era neoliberal que, segundo Chamayou (2020, p. 25), constitui-se por “[...] um neoliberalismo híbrido, um conjunto eclético e em muitos aspectos contraditório, cujas sínteses estranhas se esclarecem apenas pela história dos conflitos que marcaram sua formação”.

Apesar de sua intrínseca complexidade, nossa percepção de sua manifestação como solução de continuidade das perspectivas totalitárias explicitadas com o nazifascismo e o aprimoramento na salvaguarda do capital, compreende-se, enquanto a introjeção de um modo de vida, de pensar que, efetivamente, apresenta-se como um *medium punctum* entre o fascismo e o capitalismo. Isto posto, permitimo-nos afirmar que, ao vivermos uma *era neoliberal*, vivenciamos, concomitantemente, um *tempo fascista* constituído por uma *atmosfera fascista* que permeia nossa existência e permite a manifestação mais elaborada do capitalismo autoritário.

Neste contexto, o neoliberalismo atualiza o *Estado de exceção* permanente na história – que Benjamin (2012) já denotara em suas teses –, e dissolve o indivíduo e sua individualidade, na submissão de um todo existencial que não representa o bem comum, mas o comum de um viver reificado de extremo individualismo administrado que, nos moldes da sociedade de consumo, consome tudo e consome-se existencialmente numa vida sem significado. Num modelo totalitário, de certo modo mitigado para a percepção do senso comum, aparentemente “indenunciável”, encontramos aqui com as palavras de Aldous Huxley (1977, p. XV-XVI), na introdução do seu livro *Admirável mundo novo*:

Não há, por certo, nenhuma razão para que os novos totalitarismos se assemelhem aos antigos. O governo pelos cassetetes e pelotões de fuzilamento, pela carestia artificial, pelas prisões e deportações em massa, não é simplesmente desumano (ninguém se importa muito com isso hoje em dia); é, de maneira demonstrável, ineficiente – e numa época de tecnologia avançada a ineficiência é o pecado contra o Espírito Santo. Um estado totalitário verdadeiramente eficiente seria aquele em que o executivo todo-poderoso de chefes políticos e seu exército de administradores controlassem uma população de escravos que não tivessem de ser coagidos porque amariam sua servidão. Fazer com que eles a amem é a tarefa confiada, nos estados totalitários de hoje, aos ministérios da propaganda, diretores de jornais e professores. Seus métodos, porém, são ainda primitivos e pouco científicos. A afirmação jactanciosa dos antigos jesuítas, de que, se lhes fosse dado educar a criança, se responsabilizariam pelas opiniões religiosas do homem, não era mais do que o produto da racionalização de um desejo. E o pedagogo moderno é, com toda probabilidade, bem menos

eficiente no condicionamento dos reflexos de seus alunos do que o eram os reverendos padres que educaram Voltaire. Os maiores triunfos da propaganda têm sido obtidos, não por atos positivos, mas pela abstenção. [...] os propagandistas totalitários têm influenciado a opinião com muito mais eficácia do que poderiam tê-lo feito pelas mais eloquentes invectivas, pelas mais convincentes refutações lógicas.

Assim sendo, no predomínio que vai se estabelecendo de um novo modelo de totalitarismo, o ataque à política é projeto que não se restringe mais, como no fascismo clássico, ao embate direto, manifestado pela violência do partido. Isso continua e sempre encontra seu espaço. Mas, nos moldes do neoliberalismo, a desqualificação da política e a limitação da democracia são, estrategicamente, pensadas num processo de despolitização contínuo, elementos fundamentais para que se possa lograr uma gestão efetiva dos indivíduos em uma sociedade cada vez mais administrada.

Neste viés, o papel da propaganda, na sua perspectiva dissimulatória e na constituição das narrativas, é outra condição fundamental para que se mantenha, sempre presente, a atmosfera fascista na qual se embala o *continuum* de *Auschwitz*, mesmo que negada sua realidade pela *ratio* administrativa do capitalismo em sua intransigente defesa do *progresso humano*.

Antissemitismo e propaganda fascista: a *mentira manifesta* de sempre

O uso da propaganda na manipulação da subjetividade foi explorado pelo fascismo, de forma competente, para os seus propósitos, no período do nazifascismo. Na máxima de Goebbels, Ministro da Propaganda Nazista, de que uma mentira repetida inúmeras vezes se torna verdade, subjazem mecanismos de manipulação da subjetividade humana que, apropriados pela *indústria cultural* e pelos procedimentos do *marketing* e da propaganda no capitalismo tardio, ampliaram seus meios para o consumismo exacerbado e a dominação em outros níveis, conforme destacamos anteriormente, neste tempo neoliberal.

Nesta questão, sua eficácia se demonstra na sedução pela ideia de posse e utilidade que conjuga. Manipulando nossa subjetividade, apresenta-nos imageticamente a realização do irrealizável, da posse de um desejo que nunca se consuma, posto que sempre se renova, mas que é sublimado pela adesão que fazemos pelo produto, pela forma e pela ideia de eficiência que se apresenta na subsunção de sua utilidade sem, necessariamente, nos preocuparmos com a finalidade, seja da propaganda, do produto ou deste para a nossa existência.

Neste contexto, a propaganda continua sendo a “alma do negócio”, ajudando a consumir também uma atmosfera fascista, porquanto se aplica tão bem para a venda de um produto quanto para a propagação de uma notícia falsa, as *fake news*. Na falsa teoria que se propaga de forma ingênua – não pelo que a produz, mas pelos muitos que a repassam –, encontra-se o desejo de acreditar numa

verdade, de ter a *posse* de sua revelação. No ato de difundi-la, a crença de sua *utilidade*, como alguém que está ajudando a desvelar ao mundo a verdade que fora ocultada. Narcisisticamente, o que se estabelece é uma lógica do consumo na sustentação de uma sociedade do consumo. Uma constante *dominação* pela contínua *operation*. Por trás do palco do espetáculo cotidiano, o algoritmo *usa* o *usuário*.

Por isso, retomando brevemente nossas análises nos Capítulos II e III – quando tratamos dos estudos dos frankfurtianos em associação com os psicólogos sociais de Berkeley –, destacamos que, nas conclusões de *La personalidad autoritaria* (1965), um dos elementos para se compreender *o sujeito potencialmente fascista* é exatamente aquele que trata de sua afeição à propaganda antidemocrática, identificado a partir do estudo das síndromes que comportavam os baixos e altos pontuadores na *Escala F*. Mais uma vez ressaltamos aqui que não se tratava de uma proposta de tipificação comum, conforme alguns modelos psicologizantes ainda em voga⁵². Como nos esclarece Costa (2019, p. 228),

⁵² É fácil a sedução pelas tipificações frequentes que, de tempos em tempos, se apresentam como teorias que enquadram os seres humanos em modelos ou personificações que, para o senso comum, são tomadas como absolutas. Muitas vezes, tais teorias acabam fortalecendo muito mais preconceitos e obsessões por enquadrar determinadas pessoas sob certos modelos, justificando ou naturalizando, por exemplo, limitações, traços comuns ou comportamentos compartilhados, desconsiderando as questões sociais e suas contradições, para legitimar a continuidade de violências, exclusões ou segregações raciais. De acordo com Costa (2019, p. 228), “O próprio Adorno apresenta as críticas mais recorrentes que condenam o uso de tipologias em estudos das ciências humanas em geral. Ele nos diz que a tipologia recebe ataques, de um lado, da versão mais ‘teórica e generalizante’ dos estudos sociais por não conseguir captar os casos particulares, tornando iguais e equivalentes sujeitos dotados de especificidades, modo de tratar seres humanos como meros objetos classificáveis e generalizáveis. De outro lado, a tipologia também recebe ataques dos partidários de uma ciência quantitativa: afinal, as generalizações tipológicas não são estatisticamente válidas”.

[...] Adorno defende o que ele chama de uma tipologia crítica, algo que, segundo ele, inclusive Freud teria produzido. Afinal, se os seres humanos são socialmente divididos pelo próprio sistema capitalista, a tipologia revelaria, entre outros, os resultados das diferentes medidas de repressão e controle social na constituição psíquica. Não esqueçamos que se TAP⁵³ trata de um “novo tipo antropológico autoritário”, este tipo não aborda o sujeito de modo completo, mas diz mais sobre um ambiente cultural e social vigente. Nesse sentido, a tipologia de TAP não seria uma mera artimanha metodológica para facilitar a apreensão dos dados expostos no livro, mas um resultado social que não deve ser negligenciado na pesquisa crítica.

Portanto, a proposta é a de demonstrar que, social e psicologicamente, entrelaçam-se os elementos que proporcionam a constituição de um “novo tipo antropológico autoritário”, o sujeito potencialmente fascista que, se não necessariamente se reconhece como fascista, contudo, de bom grado, apoiaria o fascismo e aderiria aos seus pressupostos caso se sentisse seguro e gratificado libidinalmente. Como esclarece Costa (2019), esta tipificação não implica uma abordagem do sujeito em sua completude, mas o desnudamento de sua relação e estabelecimento que se dá, muito mais, pelo ambiente cultural e social estabelecido.

Neste sentido, a relação do autoritarismo com o nosso processo civilizatório e o surgimento de sujeitos mais autoritários quanto mais aprimoramos nossa relação com a técnica e a dominação, demonstram-se simbióticos na época dos

Contudo, não se encaixava nestas condições e pretensões a pesquisa de *La personalidad autoritaria* (1965).

⁵³ Nota nossa: TAP – *The Authoritarian Personality*.

frankfurtianos, pelo ambiente da sociedade do capitalismo tardio e, atualmente, pela introdução na nossa existência, do neoliberalismo. Por isso, sem a preocupação de darmos conta da completude da formação psíquica do sujeito, o recurso aos estudos de *La personalidad autoritaria* (1965) continua atual e fundamental para que possamos compreender como se favorecem, socialmente e educacionalmente, estruturas psíquicas que se manifestam nessa síndrome e que, efetivamente, podem se apresentar em qualquer pessoa. Ou seja, permite-nos compreender, mais especificamente, que atualmente esses elementos se encontram fortalecidos e ampliados de forma geral numa sociedade – sob a égide do *neoliberalismo* e de uma *atmosfera fascista* – que se encontra cada dia mais favorável ao autoritarismo e aos propósitos do fascismo.

Sobre o papel da propaganda neste contexto, no ensaio *Antissemitismo e propaganda fascista*⁵⁴, Adorno registra que foram analisadas amostras de propagandas antidemocráticas e antisemitas a partir de transcrições, por taquigrafia, de palestras pelo rádio, panfletos e algumas publicações semanais, promovidas por alguns agitadores, assim chamados os que divulgavam tais propagandas, a partir de um recorte que priorizou a Costa Oeste dos Estados Unidos. Convém destacar que o estudo em questão ocorre no período pós Segunda Guerra, quando o fascismo havia sido derrotado, mas que se revelava, por este e outros estudos, já disseminado no seio também de países democráticos, como os

⁵⁴ Com base em três estudos realizados pelo Programa de Antissemitismo, conduzidos por Adorno, Leo Lowenthal e Paul W. Massing, com o apoio do Instituto de Pesquisa Social na Universidade de Columbia.

Estados Unidos. Este estudo corrobora também os desenvolvidos, posteriormente, em *La personalidad autoritaria* (1965).

Na publicação sobre o antissemitismo e a propaganda fascista, Adorno esclarece que a natureza do trabalho é de cunho principalmente psicológico, pois, embora abordem também problemas econômicos, políticos e sociológicos, é a análise de como funciona psicologicamente a propaganda, e não objetivamente, o que está sendo considerado. Contudo, não é um tratado psicanalítico sobre a propaganda antidemocrática o que se buscou realizar, mas objetivamente, salientar alguns resultados que, embora preliminares e fragmentários, pudessem sugerir uma avaliação psicanalítica ulterior (ADORNO, 2015).

Neste sentido, destaca Adorno (2015) que o material em si já pressupõe esta perspectiva psicológica, pois não é uma proposta objetiva o que apresenta, e sim, proposições para a manipulação de mecanismos inconscientes das pessoas, a fim de convencê-las do que está sendo propagado. Não se apresentam ideias ou argumentos, mas procedimentos de manipulação. Neste sentido, esclarece Adorno (2015, p. 138):

Não apenas a técnica oratória dos demagogos fascistas é de uma natureza astuciosamente ilógica e pseudoemocional; mais do que isso: programas políticos positivos, postulados, ou quaisquer outras ideias políticas concretas desempenham um papel menor quando comparados aos estímulos psicológicos direcionados à audiência. É através desses estímulos e de outras informações, e menos das plataformas confusas e vagas dos discursos, que podemos identificá-los como fascistas.

Ou seja, a preocupação do agitador fascista não é o convencimento argumentativo, racional, pautado na objetividade da questão e no exercício da subjetividade do sujeito em sua análise. Ao contrário, o que se pretende é a manipulação dos sentimentos, da subjetividade do existente, o estímulo à polarização, ao confronto, ao enfrentamento de pretensos “inimigos”, em nome de um pseudoprojeto, geralmente apresentado de forma confusa ou esparsa, sem sustentabilidade clara, se submetido à análise mais depurada. Portanto, o que caracteriza o fascista e, neste caso, o agitador fascista, é seu discurso ilógico e pseudoemocional, voltado para estímulos psicológicos em seus ouvintes e seguidores, especialmente, mantendo viva uma “chama por algo” que, mesmo que não se entenda racionalmente, importa mais do que a compreensão de um projeto efetivamente.

Neste contexto, referindo-se àquele momento⁵⁵ da propaganda fascista norte-americana, Adorno (2015) esclarece que foram consideradas três características de sua abordagem que são predominantes em seu viés psicológico. Destacamos brevemente as três e, na sequência, esmiuçamos um pouco mais o contexto de cada uma. São elas (ADORNO, 2015, p. 138-140):

1. Trata-se de uma propaganda *personalizada*, essencialmente não objetiva. Os agitadores despendem grande

⁵⁵ Apesar de ser datado o estudo e o texto aqui em análise, entendemos a sua atualidade devido ao contexto que, conforme veremos ao longo da discussão, encontra nos dias de hoje os mesmos elementos repaginados neste momento. Isso não se dá necessariamente no uso dos mesmos meios de comunicação utilizados na época, como o rádio, palestras e panfletagem, mas, principalmente, pela potencialização alcançada pelas Redes Sociais e pelo uso dos algoritmos como instrumentos incrivelmente eficazes para o desenvolvimento de formas de manipulação da subjetividade ainda mais perigosas.

parte de seu tempo falando sobre si mesmos ou sobre suas audiências.

2. Todos esses demagogos substituem os fins pelos meios. Falam muito sobre “este grande movimento”, sobre sua organização, sobre um amplo renascimento norte-americano que esperam realizar, mas raramente dizem alguma coisa sobre aquilo que se supõe que tal movimento conduzirá, para qual fim a organização é boa ou o que o misterioso renascimento pretende positivamente alcançar.

3. Dado que toda a ênfase dessa propaganda é promover os meios, ela mesma se torna o conteúdo último. Em outras palavras, ela funciona como um tipo de *realização de desejo*. Este é um de seus mais importantes padrões. As pessoas são convidadas a entrar, tal como se compartilhassem uma droga. Elas são recebidas com confiança, tratadas como se fossem da elite que merece conhecer os obscuros mistérios, ocultos a quem está de fora.

A partir destes elementos, cabe uma consideração sobre o nosso momento atual para se compreender, pela análise de alguns dados, como, apesar de datado, o estudo apresentado por Adorno é atemporal.

Sobre a primeira característica, se observarmos alguns exemplos atuais de nossos políticos autocráticos do momento, como o americano Donald Trump e o brasileiro Jair Bolsonaro, percebemos em seus discursos exatamente essa personalização e sua hipervalorização para o seu público. Não se trata de um projeto, mas de uma identificação com o imaginário dos seus apoiadores que percebem neles a representação de um homem “comum” e “incorrupível”, que “chegou lá”, mas que continuamente tem que

lutar contra tudo e contra todos que não permitem que ele cumpra sua missão. Por isso,

Eles se apresentam como lobos solitários, como cidadãos norte-americanos saudáveis e sadios, com instintos robustos, como altruístas e infatigáveis; incessantemente divulgam intimidades reais ou fictícias sobre sua vida e de sua (sic!) famílias. Além disso, aparentam ter um caloroso interesse humano nas pequenas preocupações diárias de seus ouvintes, apresentados por eles como cristão nativos, pobres, mas honestos, de bom senso mas não intelectuais. Eles se identificam com seus ouvintes e colocam particular ênfase em serem simultaneamente tanto homens pequenos e modestos quanto líderes de grande calibre (ADORNO, 2015, p. 138-139).

Como se constata, apesar de realizados nos anos 1940, os estudos de Adorno e seus colaboradores demonstram que os modos são os mesmos. Podemos, pensando no nosso caso, substituir a ideia do “americano saudável” pela do “brasileiro saudável”, com “histórico de atleta” e que, numa pandemia passaria apenas por uma “gripinha”. Neste caso ainda, maior se dá a identificação com as características mencionadas, quando resgatamos as cenas do cotidiano que são publicadas nas Redes Sociais pelo presidente brasileiro, desde o estar de bermuda com a camisa de um time de futebol, ou lavando roupas na lavanderia da residência, passando pela praia na conversa com o ambulante ou comendo um “churrasquinho” na praça da grande cidade. Esteticamente apresentada, a construção do imaginário da “claqué” que se guia por suas falas desconexas geralmente, sem responsabilidade lógica, mas com pretensões provocativas e polarizadoras, encontra eco e se

potencializa pelas Redes e pelos grupos e influenciadores digitais que disseminam o ódio à política. Por fim, o recurso ao “cristianismo nativo”, como representação de um “país cristão”, e não plural na sua religiosidade, complementa a incorporação e a personificação de um “verdadeiro messias” saído do meio do povo.

Na segunda característica, da substituição dos fins pelos meios, o foco do fascista está sempre na realização de um “grande projeto”, de um “renascimento” do que foi corrompido – apresentando-se como ideia de conservadorismo que, na realidade, no fascismo tem outra conotação – e, do qual, os “bons”, os “cidadãos de bem”, entre outras identificações, estão chamados a realizar. Apesar de nunca se explicar o que seria esse “projeto”, como se realizaria, que bem traria, o que prevalece sempre é a exaltação da ação, da luta, da insistência de que “algo está mudando”.

Deste modo, sem esclarecer ou aprofundar a questão, se esconde e sempre se substitui o propósito do tal movimento, pois o foco está nos meios (ADORNO, 2015). Neste sentido, o que prevalece é sempre uma generalização, permeada pelos germes do totalitarismo que apresenta como finalidade, por exemplo, “[...] que nós possamos demonstrar ao mundo que existem patriotas, homens e mulheres cristãos tementes a Deus, que ainda estão dispostos a dar suas vidas à causa de Deus, ao lar e à pátria⁵⁶” (ADORNO, 2015, p. 140).

⁵⁶ Adorno apresenta esta citação, esclarecendo que é um registro literal, sem alterações, das transcrições taquigráficas do material analisado. Esta, portanto, é a fala de um dos agitadores da Costa Oeste do Estados Unidos, naquela época. Qualquer semelhança com a nossa realidade não será mera coincidência.

Inevitáveis algumas perguntas: que causa de Deus é essa? Onde se pretende chegar com isso? Que mundo seria esse? Haveria espaço para os que pensam diferente? O que esses patriotas, homens e mulheres cristãos tementes fariam com seus parentes e amigos, não tão patriotas ou cristãos tementes? Perguntas que nunca são respondidas, pois, como afirmado, o foco está na ideia de uma ação e não do entendimento da finalidade. Não existe projeto.

Por fim, a terceira característica nos leva à percepção de como, ainda hoje, a perspectiva da propaganda fascista de sempre promover os meios em detrimento dos fins, torna esta propaganda o conteúdo último. Como já esclarecido, ela funciona no sentido de uma *realização de desejo*, que não implica necessidade de reflexão, mas de satisfação libidinal. Ou seja, como no caso de um usuário de drogas, os *posts* encaminhados pelo WhatsApp hoje, a “informação” recebida pelos “iluminados do Youtube” ou das bolhas das Redes Sociais representam compensação emocional ao serem compartilhados, indiscriminadamente e inconsequentemente. Não interessa avaliar se a informação é verdadeira, no caso do ingênuo que repassa, pois a informação que parece *personalizada* esconde a *finalidade* e permite uma *satisfação pessoal*. Parece que o indivíduo foi “iluminado” com uma “verdade” – sobre uma “medicação milagrosa”, uma “conspiração” revelada contra a pátria, a verdade sobre a Terra “ser plana” – e, inevitavelmente, ele precisa “repassar para o maior número de pessoas possíveis para que a verdade possa chegar ao mundo todo”.

No contexto ainda desta última característica da propaganda, neste efeito drogadiço, parece-nos que os “viciados” nesses aplicativos sentem-se conectados, pertencentes ao grupo dos

“iluminados”, que compartilham com o líder a sua missão de levar a “luz” aos demais. Podemos perceber aqui a construção dos sentimentos de pertença ao grupo, o *in-group* e, conseqüentemente, o ódio que se manifestará contra “os de fora”, aqueles representados como o *out-group*. Concluindo sobre este conteúdo último da propaganda como *realização de desejo*, tais pessoas

[...] são recebidas com confiança, tratadas como se fossem da elite que merece conhecer os obscuros mistérios, ocultos a quem está fora. O prazer de bisbilhotar é tanto encorajado quanto satisfeito. Constantemente se contam histórias escandalosas, a maioria fictícias, particularmente de excessos sexuais e atrocidades; a indignação com a obscenidade e a crueldade nada mais é, entretanto, do que uma fina racionalização, propositalmente transparente, do prazer que essas histórias proporcionam ao ouvinte (ADORNO, 2015, p. 140).

Como naquele momento dos estudos adornianos, provavelmente hoje também não encontraremos muitos adeptos da extrema direita dispostos a se assumirem como fascistas ou antidemocráticos. Ao contrário, se dirão democratas, mesmo colaborando para corroer a todo tempo as estruturas e as instituições que a representam. Seja por Decretos, mudanças na legislação ou atitudes explícitas, como a participação em atos antidemocráticos, pedindo intervenção militar com elogios à Ditadura e a torturadores, e a criação de notícias falsas para espalhar nas Redes Sociais, referendando-as em discursos ou *lives*. Além disso, apesar de não admitirem o fascismo, criam narrativas falsas, como, por exemplo, de que o nazismo é de esquerda, aparelham o Estado e produzem

dossiês ou promovem perseguições, paradoxalmente, contra antifascistas, professores, artistas, cientistas ou à críticos do governo em geral. Ou seja, numa antinomia, negando seus objetivos ou propósitos fascistas, ao mesmo tempo em que se utilizam de mecanismos já conhecidos das propostas de regimes totalitários em plena luz do dia democrático.

Percebe-se também que, como destaca Adorno (2015), inerente ao fascismo, há sempre uma imprecisão relativa àquilo que é sua finalidade política. Em parte, porque na natureza do fascismo a teoria não é intrínseca, ou seja, não há uma preocupação com tal questão, pois é projeto de destruição e não de construção.

Há a valorização de uma contra-intelectualidade apologetica, para pura desqualificação da intelectualidade e obstrução da compreensão, estratégias adotadas pelos *olavistas*⁵⁷, por exemplo, entre outros arquitetos da extrema-direita na atualidade. Nas *mentiras manifestas* de cada dia, estabelecem-se novas narrativas da “verdade”, opiniões sem lastro efetivamente teórico, histórico e

⁵⁷ *Olavistas*: assim chamados os discípulos de Olavo de Carvalho, um brasileiro que mora nos Estados Unidos, autointitulado filósofo e que promove cursos misturando elementos da Filosofia com a Astrologia, fundamentalismo religioso e proselitismo político. Num misto de senso comum, conhecimento acadêmico e *regras de fé*, apresenta concepções geralmente preconceituosas e produz teorias conspiratórias ao *bel prazer* dos consumidores de um pensamento da extrema-direita que vive de nutrir o ódio por tudo o que represente um pensamento de esquerda. Na realidade, isso representa apenas o “inimigo imaginário” que comporta todas as variantes conspiratórias que sustentam a guerra ideológica, como a do marxismo cultural ou o que os adeptos do conservadorismo extremista chamam de ideologia de gênero. Cabem nesta guerra, também, ataques à direita, quando se manifesta contra a extrema-direita e a todos e todas que representem qualquer possibilidade de dissenso ou contradição. Neste sentido, independentemente da predominância do ataque ao pensamento de esquerda, o que está na base destes extremistas, como de todo fascismo de sempre, é o ódio à política, na perspectiva de sua destruição manifesta pelo incômodo e pelos ataques, fundamentalmente, a qualquer possibilidade de estabelecimento e manutenção das vias democráticas. Não se trata de política, mas de antipolítica.

político, teorias da conspiração, cuja finalidade é equiparar a opinião mais espúria com o entendimento, academicamente, depurado. Assim, buscam alçar o negacionismo ao patamar de conhecimento científico, apesar de este não encontrar fundamentação nesse nível.

Neste sentido, a grande mídia presta um desserviço ao dar espaço, por exemplo, em jornais ou programas de televisão, para um “debate” entre quem acredita que a Terra é plana e quem não acredita, para ficarmos num dos exemplos mais esdrúxulos. Ou seja, não é uma questão de opinião – esta permanece no campo pessoal – , mas de dar palanque ao negacionismo na sua mais nefasta representação, deturpando tanto o conceito de liberdade de expressão quanto o de conhecimento na sua perspectiva epistêmica.

Adorno (2015) esclarece ainda que, além dessa natureza não teórica do fascismo, sua imprecisão com relação aos seus fins políticos também ocorre, porque, ao final, percebendo ou não, os seguidores do fascismo serão trapaceados. Como não há proposição de mundo comum, de sociedade, de liberdade a se efetivar na gênese do fascismo, ou seja, nada que possa ser amado neste contexto (ADORNNO, 2015), quem lidera precisa evitar formulações teóricas consistentes que possam levar, posteriormente, ao compromisso de reafirmação dessa teoria.

Deste modo, de forma genérica, é plausível para o fascista alardear a bandeira da luta contra a corrupção, para ficarmos em um exemplo, e fazer vistas grossas à corrupção em seu governo. Ou defender a ideia de liberdade, papagueando o credo liberal e, paradoxalmente, perseguir críticos ou desafetos com o aparelhamento do Estado, demonstrando o viés autocrático que prevalece interiormente. Mas, diferentemente do que ocorre nos

mais variados governos, de esquerda ou de direita, o esboço fascista não se restringe às práticas condenáveis da corrupção costumeira. Neste sentido, esclarece Adorno (2015, p. 141),

Deve-se notar também que em relação às medidas repressivas e de terror, o fascismo habitualmente vai além do que é anunciado. Totalitarismo significa desconhecer limites, não permitir nenhuma pausa para fôlego, conquistar impondo dominação absoluta, exterminar completamente o inimigo escolhido. Diante desse significado do “dinamismo” fascista, qualquer programa claramente delineado funcionaria como uma limitação, uma espécie de garantia dada até mesmo ao adversário. É essencial à regra totalitária que nada seja garantido, nenhum limite seja imposto à arbitrariedade impiedosa.

Dentro deste contexto, destacamos também as análises arendtianas sobre a violência em que nos apresenta algumas considerações sobre o sentido do terror no Estado totalitário. Escreve a filósofa:

O terror não é o mesmo que a violência; ele é, antes, a forma de governo que advém quando a violência, tendo destruído todo poder, em vez de abdicar, permanece com controle total. Tem sido observado que a eficiência do terror depende quase totalmente do grau de atomização social. Toda forma de oposição organizada deve desaparecer antes que possa ser liberada a plena força do terror (ARENDDT, 2018, p. 72).

Por isso, o investimento fascista perpassa o ataque e destruição de qualquer perspectiva democrática que possa permitir,

mesmo que de forma sugestiva, um mínimo dissenso ou contradição com aqueles que se encontram na função governamental. O apoio a atos antidemocráticos, por exemplo, a perseguição a opositores e a tentativa constante de limitar qualquer crítica ao governo na pessoa do seu representante máximo, são os ensaios e tentativas prévias de, no tensionamento cotidiano e paulatino, preparar o terreno para a autocracia. Neste contexto, é importante não apenas o aparelhamento ideológico do Estado, mas a disseminação dessa atmosfera fascista no dia a dia das pessoas, para que se alcance essa atomização social. Esclarece Hannah Arendt (2018, p. 72-73):

Essa atomização – uma palavra ultrajantemente pálida e acadêmica para o horror aí implicado – é sustentada e intensificada por meio da ubiquidade do informante, que pode se tornar literalmente onipresente porque já não é mais um mero agente profissional a soldo da política, mas, potencialmente, qualquer pessoa com quem se tenha contato.

É o estabelecimento do *estado policial*, em que o vizinho ou o “guarda da esquina”, metáfora utilizada na época da Ditadura no Brasil, pode denunciar qualquer um que ele considere contrário ao governo que ele defende, ou à ideologia que ele apoia. Não é o jogo democrático, mas a pretensão da onipresença do Estado ideológico pela disseminação de seus apoiadores como informantes em qualquer esfera, do meio acadêmico ao escritório, do interior de um hospital ou de dentro de um veículo de imprensa. Pelas correntes de WhatsApp, divulgam-se nomes, identidades, endereços e uma exposição execrável da vida de opositores ou críticos do governo.

Não nos parece outra coisa o que estamos contemplando nestes tempos atuais.

Contudo, esse processo todo, sustentado pela propaganda fascista, dos *memes* viralizados às peças produzidas institucionalmente, que seduzem o seguidor, na realidade, é apenas a antessala do terror que se prepara. Como não há projeto no fascismo, só o propósito destrutivo e, portanto, a não aceitação de qualquer limite, os próprios seguidores são traídos, cedo ou tarde, pela quimera em que se apoiaram. Sobre o ápice do terror, no totalitarismo, nos explica Hannah Arendt (2018, p. 73),

A diferença decisiva entre a dominação totalitária, baseada no terror, e as tiranias e as ditaduras, estabelecidas pela violência, é que a primeira investe não apenas contra seus inimigos, mas também contra seus amigos e apoiadores, temendo todo poder, mesmo o poder de seus amigos. O ápice do terror é alcançado quando o Estado policial inicia a devoração de suas próprias crias, quando o executante de ontem se torna a vítima de hoje. E esse também é o momento que o poder desaparece completamente.

Como já explicitamos anteriormente, a *besta fera* não poupa suas crias.

No retorno à análise adorniana sobre essa manipulação da subjetividade pelo fascismo, é necessário entender que,

[...] devemos ter em mente que o totalitarismo considera as massas não como seres humanos autodeterminados que decidem racionalmente seu próprio destino e que devem, portanto, ser tratados como sujeitos racionais, mas sim que ele

os trata como meros objetos de medidas administrativas, ensinados, acima de tudo, a se autoanular e a obedecer ordens (ADORNO, 2015, p. 142).

Temos aqui, o que Hannah Arendt (2004b) denominou como “peças da engrenagem” de um sistema que substitui, sempre que preciso, a peça que não está funcionando devidamente. Numa breve contextualização, não é desproposital a afirmativa do atual presidente brasileiro quando, nos seus fundamentos autocráticos, diz que “Ministro é igual fusível”. Neste sentido, “queima” o Ministro para não “queimar” o presidente. E, neste entendimento também, se sustenta a afirmativa de que “um manda e o outro obedece”. É fato! Muitos aderem a isso.

Neste sentido, Hannah Arendt (2004b) se questionava em suas análises sobre a responsabilidade moral, perguntando: por que muitas pessoas concordaram com essa falta de limite? Na verdade, por que apoiaram as atrocidades, na perspectiva de obediência às ordens dadas, como explicitou Eichmann em seu julgamento, e nunca se perguntaram qual o limite, ou seja, até onde poderiam ir? Evidentemente, que nem todos agiram assim. Por isso Arendt (2004b) considera que, nos momentos de crise, os mais confiáveis não são os obedientes, mas aqueles que se questionam sobre se tal limite pode ser ultrapassado.

Adorno (2015) alerta, ainda, sobre a duvidosa tese de uma hipnose de massa sob o fascismo, perguntando “[...] se ela não é uma metáfora fácil que permite ao observador dispensar uma análise mais aprofundada”, pois, segundo ele, “a sobriedade cínica é provavelmente mais característica da mentalidade fascista do que a intoxicação psicológica” (ADORNO, 2015, p. 142). Continua o

filósofo, “há sempre algo autoestilizado, auto-ordenado, espúrio, em relação à histeria fascista, que demanda atenção crítica, se a teoria psicológica sobre o fascismo não quer ceder aos *slogans* irracionais que o próprio fascismo promove” (ADORNO, 2015, p. 142).

Neste sentido, esclarece o filósofo, não é pretensão do fascismo convencer o povo. Ao contrário, permanece sempre em um nível não argumentativo a partir de algumas estratégias para manter cativo seu adepto da histeria contínua. Por isso, geralmente resulta como inócua qualquer tentativa de conversar argumentativamente com o fascista

Destacando dois pontos, Adorno (2015, p. 143) anota como primeiro que “a propaganda fascista ataca fantasmas [*bogies*] e não oponentes reais, ou seja, ela constrói um imaginário do judeu ou do comunista, separa-o em pedaços sem prestar muita atenção a como esse imaginário se relaciona com a realidade”. Podemos atualizar aqui os *bogies* citados com a figura do esquerdismo e do petismo desenvolvidos pela extrema-direita e apropriados pelo discurso bolsonarista em nossas terras. No caso americano, um rápido olhar pelas teorias mirabolantes do *QAnon*⁵⁸ e sua quase divinização do ex-

⁵⁸ Sobre o *QAnon*, dada sua excentricidade, achamos interessante reproduzir aqui alguns fragmentos da reportagem *QAnon: teoria da conspiração dos EUA ganha apoiadores no Brasil*. Produzida por Marie Declercq (2020) para o UOL Tab, encontra-se disponível em: <https://tab.uol.com.br/noticias/redacao/2020/10/02/qanon-teoria-da-conspiracao-chegano-brasil-com-acusacoes-de-pedofilia.htm>. Referente ao surgimento do movimento, registra Declercq (2020): “O QAnon surgiu após o Pizzagate, uma teoria da conspiração difundida durante as eleições presidenciais dos EUA em 2016, que acusava patrocinadores da campanha de Hillary Clinton de estarem envolvidos em abuso e tráfico sexual de crianças. A fachada para o esquema era uma pizzaria, cujo dono era doador de campanha da democrata. Os boatos surgiram após e-mails do gerente de campanha de Clinton vazarem e serem falsamente acusados de conter informações criptografadas. O boato foi tão forte que, no mesmo ano, um homem armado apareceu na pizzaria com um rifle e chegou a atirar duas vezes dentro da loja. Segundo a polícia, o atirador alegou que foi investigar o

presidente americano Donald Trump como o salvador da humanidade permitem encontrar também estes elementos nas acusações contra os membros do Partido Democrata, celebridades e outros potenciais desafetos. Como não há preocupação com a lógica esperada, o que se produz é a imaginação que alimenta a teoria conspiratória, a partir de fragmentos, generalidades e inverdades. Há sempre um inimigo a combater.

Por isso, como segundo ponto, destaca-se que a propaganda fascista

[...] não emprega uma lógica discursiva mas, particularmente em exibições oratórias, serve-se do que poderia ser chamado um fluxo organizado de ideias. A relação entre premissas e inferências é substituída por vínculos de ideias baseadas em mera similaridade, frequentemente através de associação, ao empregar a mesma palavra característica em duas proposições que são logicamente bastante desconexas. Este método não

que estava acontecendo no local”. Apesar de oculta por um tempo, sem uma ação mais presente após o incidente, registra a repórter: “A vitória de Donald Trump acabou adormecendo o Pizzagate nas redes sociais, até que, em 2017, um membro anônimo do 4chan (um dos maiores fóruns da alt-right, termo que se refere a uma fração da extrema-direita) chamado ‘Q’, recuperou a boataria do ano anterior e fez uma série de postagens enigmáticas, dizendo ter informações confidenciais sobre a luta do governo Trump contra um esquema envolvendo satanismo, cabala, tráfico sexual de crianças, políticos democratas, antenas 5G e China. Falava ainda da existência de um ‘deep state’ (Estado Profundo) que atua por baixo dos panos em nível internacional. Eis a origem de QAnon (de ‘Q’ e ‘anônimo’)”. Sobre o desembarque da teoria no Brasil, anota Marie Declercq (2020): “Nos últimos tempos, redes sociais e sites brasileiros incorporaram uma narrativa fantasiosa de peso às teorias da conspiração habituais. O QAnon (se pronuncia kiu-anôn), movimento surgido nas redes que está por trás de diversos protestos nos EUA contra o uso de máscara, espalha-se por diversos países. Aglutinando toda sorte de conspiração (Nova Ordem Mundial, Illuminati, lavagem cerebral por antenas de 5G e até teorias místicas), ele tem sido citado por usuários da internet para imputar falsas acusações de pornografia e abuso infantil a celebridades, políticos e influenciadores digitais.

apenas se furta ao mecanismo de controle do exame racional, como também torna psicologicamente mais fácil para o ouvinte “seguir”. Este não tem que constituir exatamente um pensamento, pois pode abandonar-se passivamente a uma corrente de palavras na qual mergulha (ADORNO, 2015, p. 143).

Um fluxo de ideias que vai se vinculando, sem necessariamente ter conexão lógica das proposições, não significa, contudo, uma falta de estratégia. A propaganda fascista não é irracional, nem tampouco desorganizada. Na perspectiva do seu propósito, “[...] é conscientemente planejada e organizada” (ADORNO, 2015, p. 143). Por isso, por mais que possa parecer irracional, ela cumpre um papel de uma irracionalidade organizada, em acordo com a lógica da cultura de massa.

Na questão da propaganda fascista ainda, a figura do agitador é preponderante, mesmo que seja ele, em grande medida, o reflexo da confusão mental que acomete também seus potenciais seguidores. Neste sentido, diz Adorno (2015, p. 144) que, mesmo que “[...] seus líderes sejam eles próprios ‘de tipo histérico ou paranoico’, eles aprenderam, a partir de vasta experiência e do exemplo enfático de Hitler, como utilizar suas próprias disposições neuróticas ou psicóticas para fins totalmente adaptados ao princípio de realidade (*realitätsgerecht*)”.

Sobre essa relação patológica do agitador e seus seguidores, analisa Adorno (2015, p. 143):

As condições prevalecentes em nossa sociedade tendem a transformar a neurose e até mesmo a loucura moderada em uma

mercadoria, que o doente pode facilmente vender, bastando que ele descubra que muitos outros têm uma afinidade com sua própria doença. O agitador fascista é usualmente um exímio vendedor de seus próprios defeitos psicológicos. Isso somente é possível devido a uma similaridade estrutural geral entre seguidores e líder, e o objetivo da propaganda é estabelecer um acordo entre eles, em vez de dirigir à audiência quaisquer ideias ou emoções que não fossem dos próprios seguidores desde o começo. Assim, o problema da verdadeira natureza psicológica da propaganda fascista pode ser formulado: em que consiste esta relação entre líder e seguidores na situação da propaganda?

Para responder à questão, Adorno (2015) considera alguns pontos. A primeira consideração é com relação ao espetáculo que se apresenta e a gratidão que manifesta o seguidor pelo show. Ao obter prazer, satisfação com a propaganda fascista, o seguidor a aceita, adere à ideologia ou à teoria conspiratória como uma condição de gratidão ao líder espetaculoso. Neste contexto da gratidão aos líderes, embora estes na maioria das vezes realmente reflitam seus seguidores, o que diferencia de forma importante os primeiros dos segundos é que os líderes não se inibem quando se expressam para a claqué. Neste sentido,

Eles atuam de forma vicária por seus ouvintes desarticulados ao fazer e dizer o que os últimos gostariam mas não conseguem ou não se atrevem a tal. Violam os tabus que a sociedade de classe média colocou sobre qualquer comportamento expressivo por parte do cidadão normal e realista. Pode-se dizer que alguns dos efeitos da propaganda fascista são conseguidos por essa ação invasiva. Os agitadores fascistas são tomados a sério porque arriscam a se passar por tolos (ADORNO, 2015, p. 145).

No picadeiro do show que apresenta, o líder fascista não está comedido por freios sociais e, paradoxalmente, muitas das pessoas que prezam e exigem socialmente esses filtros acabam se encantando e se identificando com o agitador. Continua gerando espanto como, ainda hoje, esse tipo de discurso e performance encontre eco para pessoas que, formadas academicamente e capazes de fazer uma análise mais elaborada do discurso – pelo menos aparentemente – reforcem essas falas e ainda defendam o agitador fascista. Mas, talvez não seja tão espantoso assim, considerando a análise adorniana sobre aquele período:

Pessoas educadas em geral têm dificuldade em compreender o efeito dos discursos de Hitler, porque eles soavam por demais insinceros, não genuínos ou, como diz a palavra alemã, *verlogen*. É uma ideia enganosa, porém, que as assim chamadas pessoas comuns tenham uma propensão firme pelo que é genuíno e sincero, e desprezem o que é falso. Hitler foi aceito, não apesar de suas bizarrices baratas, mas precisamente por causa delas, de sua entoação falsa e suas palhaçadas. Tudo isso foi observado como tal e apreciado (ADORNO, 2015, p. 145-146).

Catalisando o sentimentalismo próprio do homem comum, muitas vezes disfarçado e contido na relação social e familiar, mas tolerante à piada racista, ao machismo, à fala desmedida para expressar os impulsos e os desejos, o líder fascista atende à expectativa do seu ouvinte aguerrido. Cumpre, segundo Adorno (2015), um ritual de identificação do seguidor com o líder. A gratificação que oferece o seguidor está na resposta a esta identificação a partir do que oferece o líder e do que lhe permite a propaganda, no sentido de revelar a sua identidade, configurando-

se, assim, “este ato de revelação e o abandono temporário da seriedade responsável e autônoma são o critério decisivo do ritual propagandístico” (ADORNO, 2015, p. 146).

Dadas estas análises, o estudo adorniano sobre o antissemitismo e a propaganda fascista, que não propunha uma teoria abrangente naquele momento, permitia referenciar algumas características desse ritual estabelecido entre o líder, o seguidor e a estrutura da propaganda fascista. Resumimos brevemente, a seguir, essas características.

A primeira, é que existe uma impressionante estereotipia que se encontra em todo o material da propaganda conhecido. Os padrões e os clichês eram os mesmos para diferentes locutores de diferentes locais. A mais importante estereotipia presente nos materiais era a clássica dicotomia entre o amigo e o inimigo ou o preto e o branco, na linha da orientação para dividir o mundo em ovelhas brancas e negras, dada por Hitler no *Mein Kampf*⁵⁹.

Apesar de esta referência poder ser a fonte comum para estes agitadores panfletários, Adorno (2015) ressalta que a razão de tal coincidência deve ser buscada em outro lugar, considerando que os modelos são padronizados a partir de razões psicológicas. Segundo ele, “o possível seguidor fascista demanda esta repetição rígida, tal como o *jitterbug*⁶⁰ demanda o modelo padronizado de canções populares, e se enfurece se as regras do jogo não são estritamente

⁵⁹ No *Mein Kampf* (Minha Luta), Hitler “[...] diz que, para alguém se afirmar com eficácia contra um adversário ou um concorrente, é necessário pintá-lo com as tintas mais negras” (HORKHEIMER; ADORNO, 1978, p. 175). É o velho truque, também recomendado pelo líder nazista, da “[...] subdivisão do mundo em ovelhas brancas e ovelhas negras, os bons, a cujo grupo se pertence, e os maus, ou seja, o inimigo criado expressamente para as finalidades da demagogia” (HORKHEIMER; ADORNO, 1978, p. 175).

⁶⁰ O tradutor apresenta uma nota esclarecendo que o *jitterbug* era o entusiasta do jazz.

observadas” (ADORNO, 2015, p. 148). Por isso, um dos aspectos essenciais do ritual é a aplicação mecânica desses modelos.

Como naquele tempo, podemos constatar atualmente que esta relação de preservação da dicotomia, sob o risco de desagradar os seguidores, mantém uma repetição rígida, a partir do inimigo elencado, e tudo pode ser associado a este inimigo, fortalecendo o ódio ao opositor.

A segunda característica referenciada é a de que muitos dos agitadores fascistas possuem uma atitude religiosa falsa. Segundo Adorno (2015, p. 148-149),

Psicologicamente [...] o que permanece da antiga religião, neutralizado e desprovido de qualquer conteúdo dogmático específico, é colocado a serviço da atitude ritualística fascista. Linguagem e formas religiosas são utilizadas para fornecer a impressão de um ritual sancionado, que é realizado constantemente por alguma “comunidade”.

Desta característica, podemos pensar na ação de alguns ministros religiosos midiáticos que, no pretense exercício de sua função pastoral, colaboram para promover o ódio, por exemplo, às minorias sociais e à propagação das pautas da extrema-direita, vinculando-as ao Evangelho e à ação de líderes fascistas como sendo escolhidos por Deus para uma grande missão. Além da atitude religiosa falsa que se apresenta, conduz a um fortalecimento da imiscuidade entre a religião e a política, no apoio a candidatos saídos dos púlpitos de suas igrejas ou a políticos que sejam condescendentes aos seus apelos, mesmo que aparentemente.

Um pouco nesta linha ainda, a terceira característica trata da substituição do conteúdo religioso e específico sendo substituído por aquilo que poderia ser denominado como o *culto do existente*. Numa assimilação pelas massas de uma ideia que, aparentemente, muitos estão seguindo ou realizando, passa a ser tomada como o certo a seguir, independentemente de sua legitimação. Conta com a força de testemunhos e o apoio de pessoas famosas, por exemplo, implicando uma ressonância maior com a seguinte significação: alguma coisa que é, que tenha estabelecida sua força, está certa e é certo a seguir. Neste sentido, “glorifica-se a liderança como tal, desprovida de qualquer ideia ou objetivo visíveis. Fetichizar a realidade e as relações de poder estabelecidas é o que tende, mais do que qualquer outra coisa, a induzir o indivíduo a abdicar de si mesmo e a entrar na suposta onda do futuro” (ADORNO, 2015, p. 149).

Da quarta característica, destaca-se a *insinuação* em que, raramente, o agitador fascista demonstra explicitamente o que está sendo insinuado. Para proteger-se de processos legais, evita-se a clareza, mas produz-se a divulgação das ideias de forma indireta. Envolvendo provavelmente gratificação, o agitador promove a insinuação e os seguidores são gratos ao líder, pois confirmam sua identificação com ele, a partir da compreensão do que fora insinuado. É autoexplicativo o texto de Adorno (2015, p. 150):

Por exemplo: o agitador diz “aquelas forças sombrias, e vocês sabem quem eu tenho em mente”, e a audiência compreende de uma vez que suas observações são direcionadas contra os judeus. Os ouvintes assim tratados como um *in-group* que já sabe tudo o que o orador deseja-lhes contar e que concorda com

ele antes de qualquer explicação. A concordância de sentimento e opinião entre locutor e ouvinte, acima mencionada, é estabelecida por insinuação, que serve como confirmação da identidade básica entre líder e seguidores.

E, por fim, a quinta característica está identificada com a performance ritualística na propaganda fascista. Como propósito último, destaca-se aqui o desejo por um assassinato ritualístico do judeu na base da propaganda que, em sua gênese, portanto, é antissemita. Permeada por elementos religiosos nessa constituição, a simbologia da propaganda fascista remete à tese de que o Cristo foi assassinado pelos judeus – constituída ao longo da história do cristianismo a partir de uma perspectiva antissemita – e, por isso, a lembrança é traduzida pelo lema “o sangue judeu deve jorrar”. Neste sentido, “a crucificação é transformada em um símbolo do holocausto” (ADORNO, 2015, p. 151-152) e, não por acaso, a cruz aparece em diversas representações fascistas.

Para o fascismo, os judeus são uma antirraça que precisa ser eliminada. Mas, no pano de fundo de Auschwitz, o genocídio não se explica sem a indiferença dos gentios⁶¹ que, no contexto da perseguição, também constituíram uma hábil exploração de vantagens com o ocorrido. Por isso, “a história do antissemitismo não fornece a explicação para Auschwitz. A pesquisa sobre o antissemitismo – ou publicística –, que não leva isto em consideração, a banaliza. A ideia de que o antissemitismo teria acabado com Auschwitz é compreensível, mas ingênuo” (CLAUSSEN, 2012, p. 59).

⁶¹ Os não israelitas.

Neste sentido, contextualizarmos o antissemitismo é importante para entendermos melhor os pressupostos do preconceito e do fascismo e, nesta correlação, o investimento da propaganda fascista.

Como já tratamos em capítulo anterior, a disseminação do antissemitismo, de forma geral, ocorria a partir de dois contextos. Na abertura do texto *Elementos do antissemitismo: limites do esclarecimento*, vemos a seguinte observação de Adorno e Horkheimer (1985, p. 139):

Atualmente, o antissemitismo é considerado por uns como uma questão vital da humanidade, por outros como mero pretexto. Para os fascistas, os judeus não são uma minoria, mas a antirraça, o princípio negativo enquanto tal; de sua exterminação dependeria a felicidade do mundo. No extremo oposto está a tese de que os judeus, livres de características nacionais ou raciais, formariam um grupo baseado na opinião e na tradição religiosas e nada mais. [...] Ambas as teses são verdadeiras e falsas ao mesmo tempo (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 139).

No primeiro caso, muitas vezes de forma explícita, o antissemitismo ancora-se naquilo que produziu o nazismo em sua perspectiva de extermínio do povo judaico. Considerados pelos nazistas como a antirraça, como um mal absoluto, o propósito era erradicá-los e, conseqüentemente, seus ideais encontravam, e ainda encontram, coro nos fascistas de outras partes do mundo. Este era o projeto fascista explicitado. É uma tese falsa, mas que se torna verdadeira somente no sentido de que o fascismo a tornou

verdadeira. Como já destacado, é o exemplo mais concreto de uma mentira que, repetida inúmeras vezes, se torna verdade.

No segundo caso, que encontra sua base na perspectiva da burguesia liberal, o antissemitismo se apresentava também numa concepção racista, violenta na perspectiva de ataque à diferença, a uma minoria que significava a dissonância com a ordem que se pretendia estabelecer – a ordem burguesa. Neste sentido, nos esclarecem Adorno e Horkheimer (1985, p. 140) que

A raça não é imediatamente, como querem os racistas, uma característica natural particular. Ela é, antes, a redução ao natural, à pura violência, a particularidade obstinada que, no existente, é justamente o universal. A raça, hoje, é a autoafirmação do indivíduo burguês integrado à coletividade bárbara.

O que se explicita em ambas as concepções antissemíticas é que a figura do judeu – interpretada pelo nazismo como a antirraça, e pela burguesia liberal como o diferente, o estranho, aquele que desfigurava a ordem – é atacada por aquilo que se constitui, no imaginário do racista, pela força do preconceito.

Efetivamente, fosse no nazismo, fosse na perspectiva liberal burguesa, a ordem estabelecida não vive sem a desfiguração dos homens. Por isso, “a perseguição dos judeus, como a perseguição em geral, não se pode separar de semelhante ordem. Sua essência, por mais que se esconda às vezes, é a violência que hoje se manifesta” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 140).

Essa violência fortuita, gratuita, que se avoluma e encontra cada vez mais correspondência na sociedade do neoliberalismo,

encontra na base antissemitica o seu impulso organizador de uma ordem que não aceita a diferença, a pluralidade, a liberdade, mas pretende-se, totalitária na sua constituição. Neste contexto, seja no ódio ao judeu e sua pretensão eugenista e higienizadora, seja na governamentalidade dos corpos desviantes, como nos apontava Foucault (2008b), o que se pretende é o estabelecimento da ordem que tudo reduz, em sua perspectiva ordenadora, à subjugação dos existentes, dominados e dominadores, ao mesmo dia, ao mesmo tempo, um *tempo fascista* que perpetua o *Estado de exceção*. Como nos apontam Adorno e Horkheimer (1985, p. 142),

A cólera é descarregada sobre os desamparados que chamam a atenção. E como as vítimas são intercambiáveis segundo a conjuntura: vagabundos, judeus, protestantes, católicos, cada uma delas pode tomar o lugar do assassino, na mesma volúpia cega do homicídio, tão logo se converta na norma e se sinta poderosa enquanto tal. Não existe um genuíno antissemitismo e, certamente, não há nenhum antissemita nato. Os adultos, para os quais o brado pelo sangue judeu tornou-se uma segunda natureza, conhecem tão pouco a razão disso quanto os jovens que devem derramá-lo.

A cegueira que guia o antissemitismo é a mesma que guia o preconceituoso, na perspectiva de uma válvula de escape. O ódio se manifesta na impotência diante da ordem e se realiza na projeção desse ódio sobre a vítima escolhida. E, como já destacaram Adorno e Horkheimer (1985), vítimas e assassinos se intercambiam, conforme quem se encontre em uniformidade com essa ordem. Neste sentido,

O antissemitismo baseia-se numa falsa projeção. Ele é o reverso da mimese genuína, profundamente aparentada à mimese que foi recalcada, talvez o traço caracterial patológico em que esta se sedimenta. Só a mimese se torna semelhante ao mundo ambiente, a falsa projeção torna o mundo semelhante a ela. Se o exterior se torna para a primeira o modelo ao qual o interior se ajusta, o estranho tornando-se o familiar, a segunda transpõe o interior prestes a saltar para o exterior e caracteriza o mais familiar como algo de hostil. Os impulsos que o sujeito não admite como seus e que, no entanto, lhe pertencem, são atribuídos ao objeto: a vítima em potencial. Para o paranoico usual, sua escolha não é livre, mas obedece às leis de sua doença. No fascismo, esse comportamento é adotado pela política, o objeto da doença é determinado realisticamente; o sistema alucinatório torna-se a norma racional no mundo, e o desvio a neurose (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 154).

Assim, da mimese recalcada, o fascismo se apresenta, acima de tudo, como um fenômeno projetivo. Para o fascista, o outro representa uma tela em que ele projeta as suas próprias mazelas, aquelas com as quais ele não consegue lidar. Na perspectiva sadomasoquista já destacada, identificando-se com a figura do líder que dissemina o discurso do ódio de forma repetida contra os diferentes, as minorias sociais que, muitas vezes, expressam exatamente o que o fascista tenta ocultar em si mesmo. Nesse encontro, submete-se ao grupo que compartilha desse ódio – naquele sentimento do *in-group* – e, militantemente, promove o ataque e a violência a estes que, objetificados como alvos desse coletivo – representados pelos *out-group* –, são as vítimas preferenciais do seu ressentimento.

Essa concepção do *in-group versus out-group*, que retomamos aqui, nos ajuda a compreender as relações estabelecidas de ódio e violência que se manifestam nesse tempo fascista. Seja na polarização política ou no proselitismo apologético religioso que se apresenta de forma reavivada pelos arautos de uma *teologia da prosperidade*, o que estão presentes são mecanismos de projeção, tratados pela psicanálise e que nos permitem compreender o discurso fascista. Apesar de seu pano de fundo irracional, o que se contempla, pela evidência, não é a necessidade para o sujeito fascista, ou potencialmente fascista, de uma compreensão racional. Muito mais desejada é uma satisfação libidinal que busca transformar em amor o que não pode ser amado.

Neste contexto da projeção, o conceito freudiano de *unheimlich* (ADORNO, 2015) representa a ideia daquilo que nos é, ao mesmo tempo, o estranho e o familiar. Quando olho para o outro, manifesto estranheza, mas, simultaneamente, encontro familiaridade. Ou seja, o que repele o outro por sua estranheza é porque lhe é demasiado familiar. O que parece estar fora de mim, na realidade, também se encontra dentro de mim e o que abomino no outro é o que percebo em mim mesmo. A vítima eleita me é estranha, mas também familiar. A miséria que critico, os *defeitos* que lhe atribuo são lembranças do ressentimento ou a repressão dos desejos do ressentido. Assim,

O mecanismo que a ordem totalitária põe a seu serviço é tão antigo quanto a civilização. Os mesmos impulsos sexuais que a raça humana reprimiu souberam se conservar e se impor num sistema diabólico, tanto dentro dos indivíduos, quanto dos povos, na metamorfose imaginária do mundo ambiente. O indivíduo obcecado pelo desejo de matar sempre viu na vítima

o perseguidor que o forçava a uma desesperada legítima defesa, e os mais poderosos impérios sempre consideraram o vizinho mais fraco como uma ameaça insuportável, antes de cair sobre eles. A racionalização era uma finta e, ao mesmo tempo, algo de compulsivo. Quem é escolhido para inimigo é percebido como inimigo. O distúrbio está na incapacidade de o sujeito discernir no material projetado entre o que provém dele e o que é alheio" (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 154).

Por isso, nessa questão da projeção ainda, esclarecerão Adorno e Horkheimer (1985, p. 158) mais adiante que, “segundo a teoria psicanalítica, a projeção patológica consiste substancialmente na transferência para o objeto dos impulsos socialmente condenados do sujeito”. Neste sentido, “o eu que projeta compulsivamente não pode projetar senão a própria infelicidade, cujos motivos se encontram dentro dele mesmo, mas dos quais se encontra separado em sua falta de reflexão”. Assim, conjugados num eterno retorno do ressentimento e do recalque, do agredir e do sentir-se agredido em sua luta quixotesca – referindo-nos aqui ao fascista –, “[...] os produtos da falsa projeção, os esquemas estereotipados do pensamento e da realidade, são os mesmos da desgraça. Para o ego que se afunda no abismo de sua falta de sentido, os objetos tornam-se as alegorias de sua perdição encerrando o sentido de sua própria queda” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 158).

Neste contexto, o coletivo dos fascistas potencializa essa infelicidade e, conseqüentemente, a destrutividade que emana de si e do seu entorno, na perspectiva da projetividade que não encontra, em canto algum, nada além da representação da sua própria patologia. Por isso, na relação com o grupo, no seu pertencimento,

o indivíduo se libera, liberando a própria barbárie recalcada e liberando-se dos freios que poderiam conter a violência.

Na violência do fascismo, a consciência é *coisificada* e o outro, *objetificado*, não merece a empatia. A frieza burguesa e a relação com a técnica proporcionam o embrutecimento tanto da consciência quanto das relações com o outro e, neste contexto, o tipo *manipulador* da síndrome fascista, conforme destacado por Adorno (2019), o mais perigoso, encontra terreno para realizar sua obsessão administrativa.

Indiferente, seja ao judeu, ao negro ou a qualquer outra vítima da ordem em que acredita, não é pessoal a sua relação, mas *coisificada*, afastada de qualquer sensibilidade e que não comporta sentimentos, nem em relação a si nem aos seus “produtos”, seres humanos objetificados. Não há empatia, nem consigo, nem com o outro. Prevaecem os *meios* sobre os *fins* e, da finalidade que será alcançada – se as pessoas vão morrer ou se é crime o que se propõe –, não lhe perpassa o desejo de uma mínima sombra de reflexão, pois o que importa é a eficácia desejada e a realização daquilo que lhe representa a relação com a *operation*. Escreve Adorno (1995, p. 132-133):

No que diz respeito à consciência coisificada, além disto é preciso examinar também a relação com a técnica, sem restringir-se a pequenos grupos. Esta relação é tão ambígua quanto a do esporte, com que aliás tem afinidade. Por um lado, é certo que todas as épocas produzem as personalidades - tipos de distribuição de energia psíquica - de que necessitam socialmente. Um mundo em que a técnica ocupa uma posição tão decisiva como acontece atualmente, gera pessoas

tecnológicas, afinadas com a técnica. Isto tem a sua racionalidade boa: em seu plano mais restrito elas serão menos influenciáveis, com as correspondentes conseqüências no plano geral. Por outro lado, na relação atual com a técnica existe algo de exagerado, irracional, patogênico. Isto se vincula ao "véu tecnológico". Os homens inclinam-se a considerar a técnica como sendo algo em si mesma, um fim em si mesmo, uma força própria, esquecendo que ela é a extensão do braço dos homens. Os meios - e a técnica é um conceito de meios dirigidos à autoconservação da espécie humana - são fetichizados, porque os fins - uma vida humana digna - encontram-se encobertos e desconectados da consciência das pessoas (ADORNO, 1995, p. 132-133).

Deste modo, do apogeu do capitalismo autoritário na constituição da sociedade do consumo, mais imbricada com a técnica e a tecnologia na sua ambigüidade – de melhorar nossa existência e, ao mesmo tempo, dela nos distanciar –, o aumento da frieza e da valorização da eficácia se torna desdobramento e, ao mesmo tempo, determinação da submissão dos existentes à lógica da administração que almeja o totalitarismo.

Nesta conjuntura, neste mundo preparado, pode-se compreender, como escrevem Adorno e Horkheimer (1985, p. 164), que “os antisemitas estão em vias de realizar com as próprias forças seu negativo absoluto, eles estão transformando o mundo no inferno que sempre viram nele”. Para eles,

O antisemitismo praticamente deixou de ser um impulso independente, ele não é mais que uma simples prancha da plataforma eleitoral: quem dá uma chance qualquer ao fascismo subscreve automaticamente, juntamente com a destruição dos

sindicatos e a cruzada antibolchevista, a eliminação dos judeus. A convicção – por mais mentirosa que seja – do antisemita foi substituída pelos reflexos predeterminados dos expoentes despersonalizados de suas posições. Quando as massas aceitam o *ticket* reacionário contendo o elemento antisemita, elas obedecem a mecanismos sociais nos quais as experiências de cada um com os judeus não têm a menor importância. De fato, ficou provado que as chances do antisemitismo são tão grandes nas regiões sem judeus como até mesmo em Hollywood. A experiência é substituída pelo clichê e a imaginação na experiência pela recepção ávida (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 165).

Na análise destacada nesta citação, podemos considerar, brevemente, nosso momento contemporâneo a partir do alerta para *quem dá uma mínima chance ao fascismo*. Na volta aos palcos através da eleição de líderes com pretensões autocráticas, de forma desinibida e praticamente sem o mínimo constrangimento em países considerados democráticos, vemos o desdobramento das consequências elencadas e intercambiáveis. O que compõe a plataforma eleitoral do fascista perpassa, grosso modo, as mesmas propostas de sempre: contra os trabalhadores, buscando a destruição dos sindicatos, o antibolchevismo – repaginado para anticomunismo, marxismo cultural ou *Fórum de São Paulo* –, a morte da *esquerdalha* e as propagandas mentirosas para justificar pontos como esses – hoje potencializadas pelos algoritmos e as fake news –, que afirmam por exemplo, que o nazismo era de esquerda ou que os comunistas dominam o mundo infiltrados em importantes setores da sociedade – ao estilo do *macarthismo*

americano. A proposta de eliminação dos judeus se encontrará nesse crescente.

Ora, a mentalidade do ticket, que passa a prevalecer, fortalece o preconceito e estrutura o fascismo como atmosfera, que impregna a existência na sociedade do *mass media* e da manipulação da subjetividade, promovendo a dissolução do elemento antisemita em meio às estereotípias gerais promovidas pelo líder fascista, mas fincadas no antissemitismo.

Os atos de pensar e de julgar, neste contexto, transformam-se em aceitação sem questionamento e sem necessidade de elaboração. Já está elaborado. Segundo os autores da *Dialética do esclarecimento*:

No mundo da produção em série, a estereotípias – que é seu esquema – substitui o trabalho categorial. O juízo não se apoia mais numa síntese efetivamente realizada, mas numa cega subsunção. [...] Antes, o juízo passava pela etapa da ponderação, que proporcionava certa proteção ao sujeito do juízo contra uma identificação brutal com o predicado. Na sociedade industrial avançada, ocorre uma regressão a um modo de efetuação do juízo que se pode dizer desprovido de juízo, do poder de discriminação. Quando o fascismo substituiu no processo penal os procedimentos legais complicados por um procedimento mais rápido, os contemporâneos estavam economicamente preparados para isso; eles haviam aprendido a ver as coisas, sem maior reflexão, através dos modelos conceituais e termos técnicos que constituem a estrita razão imposta pela desintegração da linguagem. O percebedor não se encontra mais presente no processo da percepção (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 166).

O estereótipo, a etiqueta que se cola no outro que se nega, é contra o pensamento. Simplificado e simplificador é esquemático para a eliminação da capacidade de pensar e de julgar. Despersonaliza-nos e nos adequa, a mim e ao outro, dentro da tipificação que se pretende universal e acomoda nossa condição de percepção da realidade a um economicismo, tanto conceitual quanto da capacidade de interpretação. Portanto, numa condição de destruição da linguagem e da capacidade de análise do sujeito cognoscente, o sujeito que percebe é afastado do próprio processo de percepção.

Se pensarmos nos nossos dias, da muitas vezes chamada *sociedade da informação*, numa linguagem cada vez mais simplificada, nos moldes da *novilíngua* da distopia orwelliana⁶², a

⁶² Referimo-nos à obra de George Orwell, 1984, a distopia do mundo totalitário de *Oceania*, sob o controle do *Big Brother* e da guerra interminável, mas intercambiável, ora contra a *Eurásia*, ora contra a *Lestásia*, que tinha a modificação do inimigo de acordo com as determinações do Partido. Neste mundo distópico, o Ministério da Verdade era o responsável pela produção das informações e da simplificação, cada vez maior, da linguagem, coibindo a riqueza do pensamento e o desejo da interpretação da realidade e, consequentemente, do exercício da subjetividade. Registra Castro (2008, p. 2): “Em *novilíngua* não havia imprecisão ou gradação de sentido. Seu vocabulário foi construído para fornecer a expressão exata da palavra, excluindo todas as ambiguidades e sentidos implícitos, bem como a possibilidade de se chegar a eles por vias indiretas. Havia uma total reciprocidade entre as partes do discurso, um acesso direto e, portanto, sem a dimensão da equívocidade. A redução do vocabulário era um objetivo por si só, independente dos sentidos heréticos, pois a finalidade da *novilíngua* era diminuir a extensão do pensamento, reduzindo o número de palavras ao mínimo. Elas eram amalgamadas de modo facilmente pronunciável, reduzidas a um som expressando claramente um único conceito. Nesse processo, primavase (*sic*) pela eufonia associada à exatidão de sentido, sem considerar qualquer critério etimológico. Como uma espécie de estenografia verbal, uma série de ideias era englobada em poucas sílabas, oferecendo um significado mais preciso. [...] A Revolução completar-se-ia quando a língua se tornasse perfeita, isto é, quando fosse impossível cogitar formas de pensamento divergentes de seu princípio, tornando qualquer pensamento herético impensável. Destarte, o que não tem palavras não pode ser concebido. Não haveria então pensamento, pois ortodoxia significava não precisar pensar. Sua

apropriação do conhecimento se confunde com o consumo de informações rápidas e sintéticas – pílulas para consumo – e a escrita, como sistematização do pensamento, se vê marginalizada nos limites dos aplicativos, que nos tornam sintetizadores das palavras – ou minimizadores, com os usos dos *naum*, *tb*, *+*, *vc* e *abçs*, por exemplo – ou, mais recentemente, nos conduzem a um relacionamento emocional com os outros composto por expressões e emoções manifestas pelos *emojis* como opções.

Continuam os frankfurtianos:

No campo das ciências sociais bem como no da experiência individual, a intuição cega e os conceitos vazios são reunidos de maneira rígida e sem mediação. Na era do vocabulário básico de trezentas palavras, a capacidade de julgar e, com ela, a distinção do verdadeiro e do falso estão desaparecendo. Na medida em que o pensamento deixa de representar uma peça do equipamento profissional, sob uma forma altamente especializada em diversos setores da divisão do trabalho, ele se torna suspeito como um objeto de luxo fora de moda: *'armchair thinking'* (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 166).

É deste contexto, do não pensamento, que se vai favorecendo e estabelecendo como *desejo de consumo* da consciência coisificada, que se forma pela técnica e pelos ideais da eficácia e da aplicabilidade, que se sedimenta a mentalidade do *ticket* e,

utilização para fins literários ou discussões filosóficas era impossível. Uma opinião heterodoxa só podia ser expressa superficialmente, como blasfêmia, mas nunca ser sustentada por uma argumentação justificada, porque não havia as palavras necessárias. Apareciam de forma vaga, em termos muito amplos, os quais condensavam todos os tipos de heresia sem defini-los”.

consequentemente, se favorece o preconceito e a estereotipia. Segundo Adorno e Horkheimer (1985, p. 166),

As etiquetas são coladas: ou se é amigo, ou inimigo. A falta de consideração pelo sujeito torna as coisas fáceis para a administração. Transferem-se grupos étnicos para outras latitudes, enviam-se indivíduos rotulados de judeus para as câmaras de gás. A indiferença pelo indivíduo que se exprime na lógica não é senão uma conclusão tirada do processo econômico. O indivíduo tornou-se um obstáculo à produção.

Na perspectiva do sistema que tudo pretende controlar, que gera e que mói, na vida ou na morte, os existentes que vão se despersonalizando – porquanto não mais sujeitos, indivíduos individualizados ou seres pensantes, independentemente da definição que se pretenda –, a sociedade administrada do capitalismo monopolista da época dos frankfurtianos, ou o mundo neoliberal sob o qual nos encontramos, defende o progresso como meta ocultando a regressão, sempre presente, que se entranha no seu processo. Diante da racionalidade econômica que predomina, a superfluidade das pessoas é um elemento da administração que se estabelece. A incapacidade de pensar nos torna burocratas do sistema e peças da engrenagem que se move, na perspectiva do fascismo, para alimentar as “indústrias da morte”. Referindo-se a Eichmann, escreve Hannah Arendt (2004b, p. 226-227):

Por mais monstruosos que fossem os atos, o agente não era nem monstruoso nem demoníaco, e a única característica específica que se podia detectar no seu passado, bem como seu comportamento durante o julgamento e o inquérito policial

que o precedeu, era algo inteiramente negativo: não era estupidez, mas uma curiosa e totalmente autêntica incapacidade de pensar. Ele funcionava tão bem no papel de ilustre criminoso de guerra quanto tinha funcionado no regime nazista: não tinha a menor dificuldade em aceitar um conjunto inteiramente diferente de regras. Sabia que aquilo que tinha outrora considerado seu dever era agora chamado de crime, e aceitava esse novo código de julgamento como se não passasse de outra regra de linguagem.

Portanto, desta autêntica incapacidade de pensar que permeia os Eichmanns do mundo administrado, no contexto das conexões entre o preconceito, o autoritarismo e o fascismo que permeiam essa sociedade, é preciso considerar o amálgama que produzem nestas perspectivas da propaganda fascista e do capitalismo em sua gênese autoritária. No seu desdobramento, o autoritário é a representação daquele indivíduo capaz de obedecer cegamente ao líder em sua perspectiva de representação autoritária, identificando-se com perspectivas ideológicas totalitárias e com o preconceito em geral. Considerando os estudos desenvolvidos em *La personalidad autoritaria* (1965), Horkheimer e Adorno (1978, p. 173) anotam:

Os resultados da investigação de que falamos são independentes, em grande medida, de condições econômicas, políticas e, provavelmente geográficas. Referem-se às condições sociopsicológicas da moderna loucura totalitária e, para além desta, ao preconceito étnico e nacionalista, em geral. O foco da investigação foi a ligação entre ideologia política e características psíquicas dos que se convertem em seus adeptos. Esta ligação, até há algum tempo observada apenas como vaga

suposição, está hoje amplamente documentada e concretizada. Obtiveram-se resultados decisivos na definição das forças psicológicas que tornam um indivíduo receptivo à propaganda do nacional-socialismo ou de outras ideologias totalitárias. Doravante, está justificado que se fale de um “caráter autoritário” e do seu oposto: o homem livre, não vinculado, cegamente, ao que constitui a autoridade (HORKHEIMER; ADORNO, 1978, p. 173).

Como esclarecem os autores, o autoritarismo se dá a partir de condições que independem, na maioria das vezes, das questões econômicas, territoriais ou políticas, mas que são constituídas, social e psicologicamente, por esse *elã* totalitário que permeia nossa sociedade contemporânea. Além disso, destacam, está presente também o preconceito referente a concepções étnicas e nacionalistas que, classicamente, nos remetem à questão do antissemitismo. Neste sentido, nessa sociedade da etiqueta, da tipificação, do rótulo que define pelo preconceito o que é estranho e familiar,

Não é só o *ticket* antissemita que é antissemita, mas a mentalidade do *ticket* em geral. A raiva feroz pela diferença é teleologicamente imanente a essa mentalidade e está - enquanto ressentimento dos sujeitos dominados pela dominação da natureza - pronta para se lançar contra a minoria natural, mesmo quando eles são os primeiros a ameaçar a minoria social (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 171).

Neste contexto, concluem Adorno e Horkheimer (1985, p. 171),

[...] o conteúdo do *ticket* fascista é tão vazio, que ele só pode ser mantido de pé - como um sucedâneo do melhor - graças aos esforços desesperados dos logrados. O que ele contém de horrível é a mentira manifesta e, no entanto, persistente. Ao mesmo tempo em que não admite nenhuma verdade com a qual possa ser confrontado, a verdade aparece negativamente, mas de maneira tangível, em toda a extensão das contradições desse *ticket*, dessa verdade, os destituídos do poder de julgar só podem ser separados pela perda total do pensamento. O próprio esclarecimento, em plena posse de si mesmo e transformando-se em violência, conseguiria romper os limites do esclarecimento (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 171).

Por isso, esse tipo de “caráter autoritário” e seus desdobramentos apresentam-se como um dos contrapontos a uma educação emancipadora. Além disso, entendemos, é o espaço aberto para o recrudescimento dos totalitarismos que, conforme nos alertam Hannah Arendt e Theodor Adorno, é algo que jamais deveria ter acontecido e o que não devemos permitir que se repita, como nos conclama a máxima adorniana para a educação.

Neste contexto ainda, a suscetibilidade do sujeito potencialmente fascista à propaganda antidemocrática encontra seus fundamentos na questão do preconceito, cuja base é o antissemitismo e, correlatamente, a sua adesão a um coletivo que catalisa esses sentimentos e expressa, na figura do líder, sua gratificação libidinal com o *autoritarismo*, numa perspectiva sadomasoquista⁶³ e, inevitavelmente, destrutiva.

⁶³ *Sadomasoquismo*: significando perversão sexual, a expressão consiste na conjugação dos conceitos do *sadismo* e do *masoquismo*. O primeiro relaciona-se à satisfação erótica que

Em outras palavras, o fascista nutre-se do preconceito e encontra, no coletivo que comunga dessas ideias e sentimentos, uma significação de pertença ao grupo – *in-group* – que, na luta contra tudo e todos que representam o objeto de sua fúria – qualquer *outsider* que componha o *out-group* –, submete-se ao domínio autoritário do líder e do grupo – *masoquismo* – e, conseqüentemente, submete à violência os seus inimigos – *sadismo* –, muitas vezes numa pretensão purificadora e higienizadora da existência e dos existentes. Na morte do outro, no ódio manifesto, na luta por um projeto que não tem finalidade, apenas a *operation*, busca recompensa libidinal o fascista que, permeado pelo ressentimento, não vê outro horizonte que não a luta incessante. Destruição e não construção fundamenta o fascismo.

No conjunto da propaganda fascista, Adorno (2015) chama a atenção para o fundamento psicológico do fascismo, que é a destrutividade. Neste sentido, o fascismo e sua expressão propagandística conjugam o propósito da destruição dos inimigos objetificados, mas também dos próprios fascistas. A ideia da ruína, da destruição iminente é uma excitação para o adepto do fascismo que, na sua perspectiva de submissão e identificação com o autoritarismo, espera do líder a ação, o caminho a seguir, mesmo que não perceba que, ao final, se consuma num processo destrutivo. Lembremo-nos do *Telegrama 71* de Hitler.

advém de atos de violência ou crueldade física ou moral infligidos ao parceiro sexual e, por extensão, socialmente, é o prazer com o sofrimento alheio. O masoquismo, por sua vez, é a perversão sexual em que a pessoa só tem prazer ao ser maltratada física ou moralmente e, por extensão, socialmente, é o prazer que se sente com o próprio sofrimento (FERREIRA, 1999 – *Novo Aurélio Século XXI*).

Na união do horrível com o maravilhoso, em que o delírio da aniquilação se mascara como salvação, nos exorta Adorno (2015, p. 152):

A esperança mais forte de efetivamente contrariar todo este tipo de propaganda reside em ressaltar suas implicações autodestrutivas. O desejo psicológico inconsciente de autoaniquilação reproduz fielmente a estrutura de um movimento político que, em última instância, transforma seus seguidores em vítimas.

Portanto, da propaganda antissemita, do preconceito normalizado, das ideias que projetam o fascismo e da constituição da estrutura psíquica do sujeito, para a prática violenta, o *pogrom* e o campo de extermínio, o que ocorre é um crescente. Por isso, sua perspectiva é destrutiva. Entender a relação da propaganda neste contexto, mas perceber também sua relação com o modo de vida capitalista e a promoção da barbárie cotidiana, da *banalidade do mal* que se subestima pela normalidade que se estabelece, são condições para se pensar a contradição e a resistência.

Capítulo V

Repercussões da pesquisa na crítica ao fascismo: o *continuum de Auschwitz*

Uma das lições que a era hitlerista nos ensinou é a de como é estúpido ser inteligente. Quantos não foram os argumentos bem fundamentados com que os judeus negaram as chances de Hitler chegar ao poder, quando sua ascensão já estava clara como o dia! Tenho na lembrança uma conversa com um economista em que ele provava, com base nos interesses dos cervejeiros bávaros, a impossibilidade da uniformização da Alemanha. Depois, os inteligentes disseram que o fascismo era impossível no Ocidente. Os inteligentes sempre facilitaram as coisas para os bárbaros, porque são tão estúpidos. São os juízos bem informados e perspicazes, os prognósticos baseados na estatística e na experiência, as declarações começando com as palavras: "Afinal de contas, disso eu entendo", são os *statements* (declarações, enunciados - N.T.) conclusivos e sólidos que são falsos. Hitler era contra o espírito e anti-humano. Mas há um espírito que é também anti-humano: sua marca é a superioridade bem informada (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 173).

A primeira das notas e esboços que aparece registrada quase ao final da *Dialética do esclarecimento* (ADORNO; HORKHEIMER, 1985) é intitulada *Contra os que têm resposta para tudo*. Reproduzida na epígrafe, ela é extremamente provocativa o que, entendemos, nos permite ousar um pouco na comparação

inevitável com o momento contemporâneo em que nos encontramos, um presente muito permeado por *flashes* de um passado não tão remoto que, muitas vezes, teima em se repetir. Se, por um lado, exige-se cautela para não extrapolarmos na interpretação do objeto pela proximidade e intensidade com a qual nos deparamos e o vivenciamos, por outro, permite-se observar que não é de uma proposta democrática que estamos tratando nestes dias de fortalecimento da extrema-direita.

Nestes “tempos estranhos” de arroubos autoritários, de projetos de destruição da democracia e de alguns avanços sociais conquistados, de negacionismo da ciência e da história, não só no caso do Brasil, relemos a nota dos frankfurtianos com grande pesar. Talvez, a lição que a era hitlerista nos ensinou de “como é estúpido ser inteligente”, poderíamos acrescentar uma “*ode à arrogância*” da imbecilidade sublimada pelos algoritmos das Redes Sociais que permeiam nosso atual quarto de século com uma inevitável constatação: mais do que nunca é fundamental uma educação contra a barbárie.

Auschwitz é mais do que o registro histórico de um campo de concentração nazista: representa o *continuum* da barbárie que se manifestou e marcou, para sempre, nossa existência humana dada sua magnitude e proporcionalidade em relação a tudo o que já ocorrera neste mundo. Auschwitz é evento, é momento. É a constatação de que não é mais possível relativizar a *banalidade do mal*, como demonstrava Hannah Arendt (2004b), após acompanhar o julgamento de Adolf Eichmann.

A barbárie que nos espreita hoje e manifesta-se muitas vezes dissimulada no nosso cotidiano é aquela que inicialmente se espria

como erva daninha, tomando conta do terreno sem que se perceba, por debaixo das flores e plantas e eclodindo na sua inter-relação com o próprio ambiente em que se desenvolve. Como no caso Eichmann, não se manifesta necessariamente como um arroubo de poder de facínoras ou psicopatas, num primeiro momento. Tampouco se dá, na maioria das vezes, pela clareza de um golpe de Estado no ataque à democracia, de imediato. Lenta e paulatinamente, encontra nos “cidadãos de bem”, nos homens comuns e triviais do nosso cotidiano, no “tiozão” do almoço de domingo, as condições e desdobramentos para ferir a democracia, para minar suas instituições, para liberar o potencial fascista que permeia a existência de cada um.

Despersonalizada em suas existências, cada pessoa que se exime do pensar, do entendimento, da crítica colabora, como o “ninguém” explicitado por Eichmann, para o desenvolvimento e a manutenção do “sistema” e sua “engrenagem”. Neste sentido, transformados em “peças” de um grande maquinário, podemos nos sentir como desresponsabilizados de nossas escolhas, das opções que fazemos, e isso exteriorizar. Mas não podemos fugir, por mais que desejemos, do princípio e do fato de que, no fundo, são pessoas que aceitam, que consentem com os projetos que se manifestam e se apresentam na pretensão de um controle total, de uma uniformização da existência para, efetivamente, uma unidimensionalização do real.

O fenômeno totalitário não se dá simplesmente pela ascensão ao poder de líderes megalomaníacos, mas principalmente, pelo apoio e consentimento que encontram de seus adeptos, daqueles que se sentem representados por tal proposta. Também

catalisa a omissão dos que relativizam e normalizam tais projetos – por sua indiferença, frieza e estúpida inteligência ou interesses outros – considerando-os apenas como uma outra proposta política, apesar de sua gênese apresentar, partindo-se de um olhar mais acurado, a proposição da destruição e, conseqüentemente, da morte que espereita a todos, especialmente os oprimidos.

Entretanto, simplório seria atribuir o fenômeno totalitário ao mero acaso de uma conjuntura que conjuga esses adeptos num determinado momento da história. Como discutimos até o presente momento, o autoritarismo tem encontrado há bom tempo as condições sociais e culturais para se manifestar e, nos interesses dos gestores do capitalismo, evidentemente, um líder megalomaniaco não é um ponto fora da curva, visto que atende aos interesses da pretensão totalitária de dominação sobre os existentes.

Neste sentido, *escovar a história a contrapelo* é o grande desafio.

A premência de que *Auschwitz* não se repita

O *continuum* de *Auschwitz* na história certamente é elemento importante que compõe o tempo vazio e homogêneo de que nos falava Benjamin (2012), na percepção de que não melhoramos muito as coisas de lá para cá. Contudo, com sua eclosão, demos à existência humana uma condição que não produzíamos até então, como nos relata Günther Anders (2013): a da possibilidade de nos tornarmos, a qualquer momento, inexistentes. *Auschwitz* é a cena de entrada de uma *era de suspensão*, que, a partir da conjugação da *técnica* com a nossa capacidade de *destrutividade*, explicitada pelo

nazismo, potencializou nossa barbárie com a construção da *Bomba*, paradoxalmente defendida em nome da paz. Nessa *Era Atômica*, que passa a definir nosso *modo de ser* “como ‘ainda não sendo inexistentes’, ‘ainda não exatamente sendo inexistentes’” (ANDERS, 2013, p. 1), a clássica questão moral básica que permeava nossa vida humana exige uma reformulação. Ao invés de nos perguntarmos “*Como devemos viver*”, devemos agora perguntar “*Iremos viver?*” (ANDERS, 2013, p. 1).

Nesta perspectiva, da capacidade de autodestruição que produzimos e da potencialidade de que, a qualquer momento, apertemos o botão que deflagraria nossa extinção, explica Anders (2013, p. 1):

Para nós, que somos “ainda não inexistentes” nessa Era de suspensão, só há uma resposta: embora a qualquer momento O Tempo do Fim possa se converter n’O Fim do Tempo, devemos fazer tudo a nosso alcance para tornar o Tempo Final infundável. Na medida em que acreditamos na possibilidade d’O Fim do Tempo, nós somos Apocalípticos, mas na medida em que lutamos contra esse Apocalipse fabricado pelos homens, nós somos – e isto nunca existiu – “Anti-Apocalípticos”.

Neste contexto, na dialética entre civilização e barbárie, o tempo homogêneo e vazio que se estabelece na pretensão do progresso é essa *suspensão* sob a qual nos encontramos. Classicamente, na perspectiva teológica cristã ocidental somos apocalípticos ao aguardarmos o Apocalipse, como o Final dos Tempos, que ocorreria como o *telos* purificador na História da Humanidade, de acordo com o texto bíblico. Contudo, a partir de

Auschwitz e de seu *continuum*, fomos capazes de subverter a expectativa teológica ao colocarmos em suspensão, por nossas próprias mãos, a potencialidade de um *suicídio coletivo*, no sentido metafórico – posto que nem todos desejariam se suicidar –, da capacidade de autodestruição de toda existência humana, ou seja, abusando da redundância, pelas próprias mãos dos homens.

Torna-se inevitável a constatação, conforme já tratamos no capítulo anterior, de que a relação entre o que chamamos de processo civilizatório e a barbárie não se sustenta meramente na percepção de dois polos opostos, porquanto isolados e simplesmente conflitantes numa perspectiva maniqueísta. Continua sendo tentador classificar quem são os *bárbaros* e quem são os *civilizados*, como fizemos ao longo da história, sob o imaginário do progresso e de uma condição de aperfeiçoamento que almejamos objetivando uma plenitude da justiça – sob a ótica do civilizado – e a idealidade utópica de um mundo perfeito.

Nesta sedução, como nos lembra Benjamin (2012), geralmente nos simpatizamos com os vencedores e continuamos perpetuando um tempo vazio e homogêneo em que, alocamos em seu interior de forma inseparável, a ideia do progresso humano ao longo da história. Tempo de um dia talvez em que, apesar de seus avanços tecnológicos, é um dia que nunca acaba e que mantém seu momento universal, de um permanente *Estado de exceção* que insiste em se afirmar, como de desenvolvimento e liberdade, mas sempre dissimulando sua pretensão de dominação totalitária.

Na contramão dos civilizados, estariam os bárbaros, ou a vida da anticivilização. Identificados com povos, raças, etnias ao longo dos séculos, reforçaram a compreensão polarizadora e não

dialética, entre civilização e barbárie. Evidentemente, pressupunha tal compreensão a clássica limitação de análise, intencionalmente produzida e utilizada para fins de demagogia, como também já propunha Hitler em seu *Mein Kampf*, (apud HORKHEIMER; ADORNO, 1978) – destacado na discussão da propaganda fascista – da divisão do mundo em *ovelhas brancas e negras*, tornando clara, pela manipulação da subjetividade, o conflito dos polos do bem e do mal, do civilizado e do bárbaro, dos bons e dos ruins.

Neste sentido, a luta contra a barbárie, ainda assim compreendida pela maioria, identifica nos estranhos os bárbaros – o *out-group* – e, nos seus – o *in-group* –, a ideia da civilização. Oblitera, assim, pela polarização, a relação que é intrínseca e que se apresenta em todo o constructo daquilo que chamamos de civilização. É o que nos desnuda Benjamin (2012) com a constatação de que não há um documento da cultura que não tenha sido, concomitantemente, um documento da barbárie.

Auschwitz, portanto, é um marco que explicita a contradição, não a polarização. Se houver dois polos, ambos estão entremeados pela barbárie. Neste sentido, a luta contra o fascismo não pode ser compreendida como uma luta entre dois polos. Em seu seio, não há contradição. O fascismo é barbárie que permeia qualquer polarização.

A irrupção de Auschwitz coloca em xeque nossa civilização, nosso conhecimento e o que produzimos que nos trouxe até aqui: arte, a cultura, o progresso, como discutiram Adorno e Horkheimer (1985) na *Dialética do esclarecimento*. Por isso, Adorno (1995, p. 119) afirmará que “a exigência de que Auschwitz não se repita é a primeira de todas para a educação”. Por isso também, qualquer meta

educacional precisa levar em conta a resistência contra essa barbárie. E, o que constata Adorno (1995) é que, apesar de se falar de uma ameaça de regressão à barbárie, na realidade, não é essa a condição após Auschwitz, pois esta barbárie *já foi* a regressão e, neste sentido, continuará a existir enquanto lhe forem favoráveis as condições que geram essa regressão.

Escreve Adorno (1995, 119): “É isto que apavora. Apesar da não-visibilidade atual dos infortúnios, a pressão social continua se impondo. Ela impele as pessoas em direção ao que é indescritível e que, nos termos da história mundial, culminaria em Auschwitz”. Ou seja, Auschwitz é o ápice e não o ponto fora da curva de nosso processo civilizatório, preenhe daquilo que é anticivilizatório. Continua Adorno (1995, p. 119-120):

Dentre os conhecimentos proporcionados por Freud, efetivamente relacionados inclusive à cultura e à sociologia, um dos mais perspicazes parece-me ser aquele que a civilização, por seu turno, origina e fortalece progressivamente o que é anticivilizatório. Justamente no que diz respeito a Auschwitz, os seus ensaios *O mal-estar na cultura* e *Psicologia das massas e análise do eu* mereceriam a mais ampla divulgação. Se a barbárie encontra-se no próprio princípio civilizatório, então pretender se opor a isso tem algo de desesperador.

Portanto, a premência de que Auschwitz não se repita se entrelaça com essa constatação desesperadora de que não é o caso de seu retorno como ocorrera o que fundamenta o alerta, mas mais especificamente, o olhar para o seu *continuum* que, como *momentum* de ruptura do progresso idealizado, de uma história humana que se considerava avançada, escancara que as condições que permitiram

tal barbárie permanecem numa sociedade que se autoproclama civilizada. Auschwitz não se encerrou. Por isso, complementa Adorno (1995, p. 120):

A reflexão a respeito de como evitar a repetição de Auschwitz é obscurecida pelo fato de precisarmos nos conscientizar desse elemento desesperador, se não quisermos cair presas da retórica idealista. Mesmo assim é preciso tentar, inclusive porque tanto a estrutura básica da sociedade como os seus membros, responsáveis por termos chegado onde estamos, não mudaram nesses vinte e cinco anos. Milhões de pessoas inocentes – e só o simples fato de citar números já é humanamente indigno, quanto mais discutir quantidades – foram assassinadas de uma maneira planejada. Isto não pode ser minimizado por nenhuma pessoa viva como sendo um fenômeno superficial, como sendo uma aberração no curso da história, que não importa, em face da tendência dominante do progresso, do esclarecimento do humanismo supostamente crescente. O simples fato de ter ocorrido já constitui por si só a expressão de uma tendência social imperativa.

Apesar dos vinte e cinco anos passados daquela geração, no momento em que Adorno escrevia, e, portanto, contabilizando em torno de setenta e cinco anos neste presente em que nos encontramos, pudemos constatar que, apesar de terem ocorrido mudanças estruturais consideráveis com relação àquela sociedade do capitalismo tardio, o *tempo neoliberal* que vivemos não é menos regressivo. Ao contrário, supera seu antecessor. A superfluidade da vida humana se exacerbou, a *Era Atômica* trivializou nossa existência e os constantes arroubos de um progresso que continua manifesto na história que se perpetua como constante *Estado de exceção*, num

mundo cada vez mais administrado e danificado, solidifica o autoritarismo e nos prepara, na atmosfera do fascismo, as condições para que Auschwitz se repita ou, algo ainda inimaginável se manifeste.

Neste contexto, apesar do idealismo contemporâneo, em sua expressão capitalista e progressista, da crença no avanço civilizatório que desconsidera a primazia da política – enquanto condição humana no trato dos assuntos humanos – em detrimento da economia, vista como *fim* e não como *meio* e onde a esfera pública aparece como óbice do privado, a contradição prevalece e a barbárie se entrelaça. Não estamos distantes, portanto, daquele tempo dos frankfurtianos mais do que alguns minutos de um dia que se constitui como único, num tempo que se universaliza e que não chega ao seu ocaso. Tempo de um dia que, na proporção que conclama o sucesso de seu progresso, como se chegasse à meia-noite para a virada de um novo tempo, promove a regressão para a madrugada, da qual ainda não despertamos e que prenuncia o mesmo dia que ainda não vencemos.

Por isso, numa sociedade que aprimorou seus procedimentos de controle, em que a unidimensionalização da realidade se apresenta, na perspectiva do trabalhador ou do burguês, enfim de todo existente, obliterada em suas contradições pela cada vez maior unicidade da dominação,

É possível falar da claustrofobia das pessoas no mundo administrado, um sentimento de encontrar-se enclausurado numa situação cada vez mais socializada, como uma rede densamente interconectada. Quanto mais densa é a rede, mais se procura escapar, ao mesmo tempo em que precisamente a sua

densidade impede a saída. Isso aumenta a raiva contra a civilização. Esta torna-se alvo de uma rebelião violenta e irracional (ADORNO, 1995, p. 122).

Apesar de Adorno não ter contemplado o advento da internet e, muito menos das Redes Sociais, qualquer semelhança não será mera coincidência. E continua Adorno (1995, p. 122): “De uma perspectiva sociológica eu ousaria acrescentar que nossa sociedade, ao mesmo tempo em que se integra cada vez mais, gera tendências de desagregação. Essas tendências encontram-se bastante desenvolvidas logo abaixo da superfície da vida civilizada e ordenada”.

Parece-nos alusiva, neste sentido, a dificuldade de compreensão das pessoas no contexto da necessidade de uma luta coordenada e integrada, por exemplo, contra a atual pandemia que tem assolado o mundo. Olhando para o nosso caso específico, é de grande expressividade a relação que muitos estabeleceram com a perspectiva de uma volta à normalidade, mas que, a cada movimento desagregatório, em nome do individualismo e da polarização política, torna mais distante a possibilidade de algo próximo disso. Evidentemente esta é uma faceta. Há outras. Diante do *continuum* de Auschwitz, a minimização pelo atual governo dos mortos pela COVID-19 e seu descaso com o combate à pandemia manifestam, de forma similar, a insensibilidade dos que, na tentativa de ocultamento das torturas nos porões da Ditadura, exaltavam a “mãe Pátria” enquanto matavam muitos de seus filhos sob seu olhar.

Por fim, a discrepância social, que perpetua a opressão, impede qualquer agregação em nome de uma ofensiva ideia de civilidade, que coloca no mesmo patamar o que está privilegiado e o

que não tem o que comer. Da *frieza burguesa*, que determina que se precisa *consumir*, se vai do “não estou nem aí” – a indiferença – para o colapso da saúde e para a acirrada defesa de um direito individual que se baseia, apenas e tão somente, na já velha e assimilada falácia neoliberal.

Como tudo passa pelo filtro da *indústria cultural*, na produção do espetáculo dessa sociedade espetaculoísta debordiana, cada momento da barbárie é assimilado como mais uma cena produzida a partir dos ensaios orientados pela visão do diretor. Seu desdobramento parece um momento específico, controlado pelo tempo que se inicia com a fala do assistente da direção, o “claquete... ação!”. Na sequência, se conclui, não necessariamente se encerra, com a clássica expressão – “corta!” – que suspende a continuidade da atuação, até o momento da próxima cena.

Neste sentido, Auschwitz desaparece (CLAUSSEN, 2012). Seu *continuum* não é, assim, percebido, mas apenas compreendido, como um momento registrado, emoldurado na memória, que nos lembra algo horrível, mas não impede o *continuum* de sua permanente existência. Não ocorre, como alertavam ser necessário, tanto Adorno (1995) quanto Hannah Arendt (2004b), um processo de elaboração do passado, mas ao contrário, é a efetividade de um mecanismo de sublimação da barbárie, na linha de um consumo como aquele a que se presta qualquer drama ou dramalhão hollywoodiano.

Alimentando nossa sensibilidade danificada, a partir de uma estética comprometida pelo apelo ao sentimentalismo, o sofrimento que nos causa o sofrimento da personagem – ou no caso de Auschwitz, dos judeus exterminados –, resume-se ao momento que

se exaure, rapidamente, na expectativa de um novo momento e de uma nova imagem. Mesmo em seu potencial catártico, conjuga-se, pela técnica produzida, pela imagem construída, pela manipulação da realidade e a sensibilização pensadamente ambientada, com a trilha sonora ao fundo e o apelo à compulsão, o desejo quase puro do consumo pelo consumo, que alimenta a consumação de uma *semicultura* por um processo de *semiformação*.

Subsumido pelo conceito de holocausto, Auschwitz é assimilado pela cultura de massas. Mesmo que pareça indiferente a escolha da palavra para representar a barbárie ocorrida, nos esclarece Detlev Claussen (2012, p. 50) que “[...] o fato de que o holocausto recalcou Auschwitz enquanto designação segue uma lógica social”. Neste contexto, esmiúça para nós sua significação, o próprio autor:

Quando o nome Auschwitz ocorre, o contexto não é claro, mas é explicável. O topônimo Auschwitz remete a um lugar concreto, histórico e geográfico, do acontecido. Auschwitz representa, enquanto parte de um todo, o universo dos campos de concentração e extermínio, cujo fenômeno mais forte ocorreu no território da Polônia. Como nome alemão para um local na Polônia, Auschwitz remete à autoria alemã do ato criminoso, que, sem o projeto dos nazistas de se tornar potência mundial, não seria compreensível. A denominação alemã de um lugar polonês simboliza esse projeto. Auschwitz se encontra na então fronteira linguística do leste, a qual desempenhou um papel muito importante na história da constituição dos Estados nacionais europeus e com orientações políticas e culturais judias ligadas a esse processo. A solução final da questão judaica, proposta pelos nazistas, deveria dissolver em Auschwitz a história do judaísmo europeu numa nova ordem europeia (CLAUSSEN, 2012, p. 50).

Portanto, a significação de Auschwitz não se encontra no conceito de holocausto, difundido e popularizado a partir da ascensão da televisão como meio principal de comunicação e, conseqüentemente, mediação da realidade (CLAUSSEN, 2012). A introdução da palavra holocausto de forma global, a partir da série televisiva homônima de 1978, e do sucesso da *Lista de Schindler*, filme de Steven Spielberg de 1994, permitiram que, como um filtro, o holocausto tomasse “[...] o lugar do dispositivo ligado à cultura de massa chamado Auschwitz” (CLAUSSEN, 2012, p. 49). Neste sentido, contrapondo a consideração anterior que explica Auschwitz, Clausen (2012, p. 50) nos esclarece que

A palavra holocausto sinaliza uma terra de ninguém linguística que reside em algo incerto espaço-temporalmente. Ao mesmo tempo, a palavra estrangeira holocausto tematiza um sentido oculto que só é decifrado por aquele que o conhece. Quem quer traduzir holocausto como fogo sacrificial classifica espontaneamente o acontecido na história ocorrida na obscuridade do medievo europeu, com suas lutas religiosas e perseguições. Holocausto separa o ato do contexto linguístico da experiência do presente como algo totalmente estranho, do qual podemos nos aproximar apenas com comparações. A referência à religião numa época secularizada fornece o fundamento, ainda que obscuro, para aquilo que é dificilmente explicado. A designação permanece tão vaga que qualquer um pode imaginar o que quiser sobre esse conceito. Quando Auschwitz é muito frequentemente mencionado, as pessoas fecham os ouvidos.

A aspereza auditiva que representa Auschwitz, neste sentido, é amenizada pelo filtro de uma palavra que, afeita aos produtos da

indústria cultural “[...] preenche, diferentemente do que o faz o nome ‘Auschwitz’, as condições de comunicabilidade em termos de meios de massa. Ele codifica um segredo público, mas dificilmente suportável, num hieróglifo que é utilizado de várias maneiras” (CLAUSSEN, 2012, p. 50). Por isso, como também destaca o autor, à palavra holocausto se permite agregar ou associar à sua significação qualquer ideia que empobreça ou desvie a atenção da significação real da barbárie nazista, como a ideia de um holocausto nuclear, ecológico ou outras metáforas congêneres que se possam criar. No reducionismo conceitual que se constrói pela cultura de massas, ainda nos explica Claussen (2012, p. 47):

Conceituar aquilo que não é conceituável foi transformado numa banalidade trivial, da qual a humanidade deve extrair lições, cuja desimportância dificilmente se deixa esconder. Os produtos muito efetivos no público da cultura de massa produzem, pós-crime, um sentido que é, exatamente através de Auschwitz, desmentido. Os sentimentos diferenciados de culpa são, por meio do confronto dos meios de comunicação de massa com os crimes, transformados, na consciência, em sentimentalidade, uma forma do *kitsch* que é muito típica da indústria do entretenimento. A anedota nova-iorquina encontrou a formulação adequada para este fenômeno: “não há negócio como o negócio da *shoah*.”

Dissimulando o significado, obliterando a percepção, a indústria cultural banaliza o que não é banal e monetiza atualmente – pelas *selfs*, pelos *likes* ou pelos *views*, entre outros procedimentos mecanicizados e introjetados no dia a dia do consumidor de seus produtos –, o que não precisaria de um registro momentâneo, ou do

clássico *souvenir* que consagra o consumo de uma viagem, também consumida. Alheios ao passado, que não elaboramos, nos escapa à lembrança que, no seu *continuum*, Auschwitz não é um mero acontecido, uma cena do espetáculo, mas é a própria regressão, a barbárie a que chegamos. É isso que torna imperativo, se algum *devoir* ainda almejamos, reconhecer que o progresso civilizatório que tanto cotejamos é aquela tempestade que no seu ritmo alucinante vai deixando atrás de si, escancarada à nossa frente, uma pilha de ruínas que, nos *humanos corpos desumanizados* de Auschwitz, explicita nossa incrível capacidade, pela técnica e pela frieza, de consumir nossa própria destruição.

Neste sentido, a “[...] banalização de Auschwitz em termos da *práxis* comunicativa não se diferencia qualitativamente da sabedoria cotidiana de que a vida prossegue” (CLAUSSEN, 2012, p. 51). Permite-nos trivializar uma pandemia ou a *necropolítica* no dia a dia, que legitima a morte de milhares sob os olhares indiferentes, como do rico empresário que sobrevoa a megalópole acima do campo de batalha, os engarrafamentos e o tumulto na luta dos subalternos por uma vida danificada da qual, por mais que não perceba, ninguém, nem mesmo sua existência escapa. É evidente que o seu dano é infinitamente menor que o infligido ao desprovido e sua responsabilidade não se extingue pelo privilégio que lhe cabe, escancarando a falácia da meritocracia. Mas a indiferença atinge também o trabalhador, espremido e atrofiado, no transporte público que o leva de sua casa – um *alojamento de descanso*, como nos campos de extermínio, que permitiam um ligeiro repouso para retornar aos trabalhos sem sentido – para a lida diária que se resume à sobrevivência, a uma sobrevida resumida pelo redundante ciclo do

comer, beber, trabalhar e dormir. Basicamente, sem significado, no puro suprimento da necessidade e excluído do banquete reservado à elite do capital. Por isso,

Partindo do fato de que, a partir de Auschwitz, para a vida das pessoas pós-Auschwitz, nada se segue, brotaram as colocações de Adorno de que toda forma de *práxis* cultural depois de Auschwitz teria o signo de barbárie. A ciência da cultura, ao buscar justificação para a *práxis* cotidiana, para o modo como a comunicação de massa lida com Auschwitz, prepara o caminho para uma banalização estética. No trivial, a consciência cotidiana dos consumidores e as práticas de produção em termos da indústria cultural se comunicam. O sucesso do processamento da realidade por parte da indústria cultural reside no seu efeito libertador para os consumidores. Desse efeito os cientistas gostariam de participar (CLAUSSEN, 2012, p. 51).

Liberados do pensar, os consumidores não precisam interpretar a realidade. Abolindo o exercício necessário do encontro de *si, consigo mesmo*, como nos indica Hannah Arendt (2004b), o sujeito se liberta da consciência e da memória, pois não se faz necessário rememorar ou entender o que passou, mas apenas esperar, dia após dia, pelo novo que ainda não chegou. A banalidade estética se avoluma na ausência da real fruição estética, transformada em puro consumo, pois, ao consumir a cultura, para aquele que a consome a realidade já está processada.

Assim, “o consumidor de cultura pode fruir o artefato holocausto, que os meios de comunicação de massa usaram para processar Auschwitz, porque nele suas necessidades e a *práxis* de des-

realizar Auschwitz se encontram” (CLAUSSEN, 2012, p. 52). Para uma potencial ruptura com tal condição, qualquer um que pretenda se aproximar da realidade de Auschwitz precisa realizar um esforço no sentido de manter um comportamento crítico às próprias emoções, pois, “somente o pensamento traz o horror desmaterializado de volta à consciência” (CLAUSSEN, 2012, p. 52).

Rememorando as discussões sobre a manipulação da subjetividade e os propósitos da propaganda fascista, aquilo que a indústria cultural produz em sua práxis objetiva também visa satisfazer necessidades para os seus consumidores, privando-os dos esforços da conceituação, que se demonstram dolorosos. Na popular expressão do senso comum, *pensar dói* ou, ainda, *pensar cansa*. O que está por trás desse mecanismo é um processo psíquico de rejeição da realidade que se repete mecanicamente a partir da práxis da indústria cultural. Explicitado por Freud, implica a liberação do eu da representação insuportável, que se apresenta como uma parte da realidade, mas “[...] na medida em que o eu realiza esse desempenho, ele se separa total ou parcialmente da realidade” (CLAUSSEN, 2012, p. 52). Fica mais fácil viver o inferno normalizado e realizar-se sob os mantras do consumo e da dominação.

Neste sentido, o cotidiano se expressa, segundo Claussen (2012), como religião que afasta toda criticidade, na perspectiva da recusa à reflexão e na resistência ao esclarecimento. Nos moldes da comunicação da propaganda fascista, o cotidiano se estabelece como realidade confortável para o existente que se exime da necessária tarefa do pensamento crítico, porquanto incapaz de sequer pensar uma vida que poderia desestruturar o que se considera como segurança. Por isso,

A incapacidade de distinguir entre tabus fundamentados e não fundamentados não é a incapacidade de luto, mas pode ser responsabilizada pela recusa à reflexão. No cotidiano, a percepção do indivíduo coincide com a segurança dada pelos estereótipos sociais num sistema que poder-se-ia chamar de religião do cotidiano. Este sistema unifica as impressões fragmentadas em uma crença prática que faz com que as pessoas dominem seu cotidiano por meio da consciência, como se tivessem tudo nas mãos e nada que fosse humano lhes fosse estranho. A religião do cotidiano faz das opiniões um sistema resistente contra o esclarecimento e, para manter-se enquanto sistema, isso deve se fechar contra o pensamento crítico (CLAUSSEN, 2012, p. 55).

Nesta normalidade, que o espírito cativo se recusa a romper, a religião do cotidiano⁶⁴ produz terreno fértil para a *banalidade do mal*. Na perspectiva em que destacava Hannah Arendt (2004b), a recusa ao pensamento produz os Eichmanns e Himmlers que hoje, na sociedade do consumo e nesse contexto da religião do cotidiano apresentada por Claussen (2012), potencializam os horizontes mais bárbaros.

⁶⁴ Detlev Claussen (2012) apresenta a seguinte conceituação para o termo *religião do cotidiano*: “[...] pode-se designar uma forma regressiva da autoconsciência, um sistema psíquico conforme a massa dos partícipes médios da sociedade moderna, o qual confere aos indivíduos que se sentem socialmente impotentes um sentimento de soberania. Este sistema psíquico fornece um enquadramento para as experiências imediatas e, também, para as participações nos meios de massa. As necessidades regressivas se encontram na religião do cotidiano com normas infantis, com satisfações de pulsões narcísicas observadas por Janine Chasseguet-Smirguel na sua investigação das perversões. Na religião do cotidiano, que é virtualmente compartilhada por todo consumidor da cultura, encontram-se ocupações narcísicas de pulsões, de que toda formação do eu precisa, e adulações manipulatórias de potenciais consumidores” (CLAUSSEN, 2012, p. 56).

Segundo o autor, na religião do cotidiano, a consciência pública é privatizada, conduzindo o desempenho de cada um em acordo com aquilo que condiz com a maioria dos membros da sociedade, no sentido da unidimensionalização e não da pluralidade do pensamento ou da liberdade que se dá no campo da política. Nessa linguagem do cotidiano, a submissão ao “todos” que se apresenta, não é um compartilhamento político, mas a subsunção à banalidade de uma existência não pensada. Neste sentido, ocorre “[...] um desempenho de acordo com a massa dos membros da sociedade que, nas formulações da linguagem cotidiana, aparece como ‘todos fazem isso’ ou ‘na realidade todos pensam isso, mas apenas não têm coragem de dizer’” (CLAUSSEN, 2012, p. 56).

A esta forma de pensar, característica dos nossos dias, faz-se necessário o enfrentamento. Pela não-conceituação, pela não-reflexão, pela simplificação que produz a indústria cultural, prepara-se o consumidor para uma perspectiva de conhecimento que não busca o entendimento, que não anseia pela verdade, mas aceita uma realidade simples, compreensível, que não exige o esforço do pensamento ou do fundamento do conceito. Deste modo, “as produções da indústria cultural confirmam os indivíduos na sua exigência narcísica. [...] Uma posse infantil é idealizada, uma aparente disponibilidade sobre coisas materiais e espirituais” (CLAUSSEN, 2012, p. 57).

A fuga do entendimento da atualidade de Auschwitz é sintoma de que a barbárie encontra espaço para sua continuidade. Fortalecendo o preconceito, assimilando a mentalidade do *ticket* – já discutida – e, normalizando a semiformação, a indústria cultural produz a semicultura que nos afasta do esclarecimento e encoraja a

regressão. Na expressão do holocausto assimilado, dissolve Auschwitz e tudo o que representa, restando às consciências liberadas do pensamento o sentimento de repulsa que, rapidamente, se oblitera. Frente ao progresso que se cultua, na religião do cotidiano e num entendimento humano que seja sadio para o consumidor (CLAUSSEN, 2012), descomplicado e sem necessidade de aprofundamento, acreditamos que avançamos para um mundo melhorado, de benefícios tecnológicos, de saúde avançada, de cultura democratizada. Cremos que Auschwitz é passado e o antissemitismo, desconsiderado no seu contexto social, é estilizado como “[...] variante antropológica religiosa ou em termos de cultura nacional [...]” (CLAUSSEN, 2012, p. 59).

Contudo, como já discutimos no tópico sobre o antissemitismo e a propaganda fascista, e, também, em acordo com Claussen (2012, p. 59), entendemos que “o antissemitismo está fundamentado na vida cotidiana da sociedade moderna como uma parte constitutiva da religião do cotidiano conforme a massificação”.

Por isso, “a teoria crítica da sociedade caracterizou [...] a sociedade moderna, que na Europa tomou o lugar da sociedade agrária cristã anterior, como uma sociedade antissemita” (CLAUSSEN, 2012, p. 59). E, o que é assustador é o fato de que ocorreu uma “[...] difusão generalizada de pontos de vista antissemitas muito além das fronteiras alemãs e também do período do nazismo” (CLAUSSEN, 2012, p. 59), o que não permite, portanto, que relativizemos Auschwitz e, acima de tudo, exige que nos questionemos sobre a sociedade que construímos que permitiu Auschwitz e que continua embrenhada do antissemitismo, mesmo

após tanto tempo, sempre renovando suas representações (CLAUSSEN, 2012).

Neste contexto, neste tempo fascista de uma sociedade neoliberal, num processo que objetiva a destruição da política – tanto pela construção do ódio pelo primeiro, quanto pelo processo de despolitização promovido pela segunda –, que se conjuga com o antissemitismo e a produção da indústria cultural, o não-pensamento é solução de continuidade do legado da barbárie. No *Estado de exceção* que não se encerra, vivemos a história num constante em que o autoritarismo se apresenta mais à vontade e as condições sociais e culturais que vicejam – sob o filtro da indústria cultural –, favorecem a dissimulação da dominação e a administração dos existentes.

Na imbricação entre tecnologia e frieza, a indiferença se acentua e o escopo do fascismo se amplia. Empobrecido no entendimento e nos conceitos, afeito à propaganda fascista, o sujeito danificado se reduz ao consumo e, incapaz de perceber a contradição, esconde-se na realidade normalizada, em que o pensar não é opção. Novos cumpridores de ordens, novos manipuladores, masoquistas, sádicos ou sadomasoquistas, num mundo que deforma, pela semiformação, Auschwitz é um *continuum* que exige ser contido.

Tantos anos depois, continuamos naquele dia. O muito que podemos ter feito continua pouco, um instante, nesse tempo homogêneo e vazio da história, que perdura e nos gera a sensação de que o que se escreveu naquele momento parece ter sido escrito para o agora. Por isso, no encerramento deste tópico, o resgate do texto adorniano ao final de *Educação após Auschwitz* é salutar:

Benjamin percebeu que, ao contrário dos assassinos de gabinete e dos ideólogos, as pessoas que *executam* as tarefas agem em contradição com seus próprios interesses imediatos, são assassinas de si mesmas na medida em que assassinam os outros. Temo que será difícil evitar o reaparecimento de assassinos de gabinete, por mais abrangentes que sejam as medidas educacionais. Mas que haja pessoas que, em posições subalternas, enquanto serviçais, façam coisas que perpetuam sua própria servidão, tornando-as indignas; que continue a haver Bogers e Kaduks, contra isto é possível empreender algo mediante a educação e o esclarecimento (ADORNO, 1995, p. 138).

Assim sendo, uma educação contra a barbárie é uma educação para que *Auschwitz* não se repita. E, efetivamente, é uma educação política, pois o que está em jogo na política, como nos exortava Hannah Arendt (2011), não é a vida pessoal, a nossa individualidade, pressupostos do liberalismo e sua perspectiva de progresso, mas o mundo. O mundo comum, não apenas como local da habitação humana, mas o mundo como um todo que contempla a nossa existência e nossos feitos, nossa história e cultura, nossa arte. Mundo que nos desafia, na dialética entre civilização e barbárie, a romper com um legado de destruição e inaugurar um novo tempo, um novo conceito de história que realmente promova a exceção a tudo o que nos trouxe até aqui, nesta *Era Atômica*, uma era de suspensão em que inauguramos o *Fim do Tempo* (ANDERS, 2013).

O mundo que, como planeta, mas também pensado como fruto da ação humana, dado o nível de barbárie que alcançamos, vive em constante risco pela capacidade de destruição que produzimos pelas nossas próprias mãos e que, ao que tudo indica, não estamos

muito dispostos a repensar. Neste sentido, convém destacar que a Terra ainda estará aqui e, certamente, será capaz de se recompor, caso optemos pela nossa extinção. Possivelmente, o planeta não sentirá nossa falta.

Da importância da política

Uma das questões principais levantadas por Hannah Arendt (2004a, p. 38) na coletânea *O que é Política?* é expressa pelo seguinte questionamento: “Tem a Política ainda algum sentido?”.

Segundo a autora, “para a pergunta sobre o sentido da política existe uma resposta tão simples e tão concludente em si que se poderia achar outras respostas dispensáveis por completo. Tal resposta seria: o sentido da política é a liberdade” (ARENDT, 2004a, p. 38). Contudo, esclarece Arendt (2004a, p. 38), “essa resposta não é, hoje, natural nem imediatamente óbvia”.

Neste sentido, aprofundar o entendimento, pensar o pensamento já pensado, refletir sobre os preconceitos e sobre o lugar comum em que colocamos a discussão política, são procedimentos fundamentais para vasculharmos, de forma mais experiencial – no sentido do *pensamento* que *experimenta* –, o significado de por que a política ainda tem sentido.

Para Hannah Arendt (2004a, p. 25),

Em nosso tempo, ao se pretender falar sobre política, é preciso começar por avaliar os preconceitos que todos temos contra a política – visto não sermos políticos profissionais. Tais preconceitos, comuns a todos nós, representam algo de político no sentido mais amplo da palavra: não brotam da soberba das

peças cultas e não são culpados do cinismo delas, que viveram demais e compreenderam de menos. Não podemos ignorá-los porquanto estão presentes em nossa vida, e não podemos atenuá-los com argumentos porquanto refletem realidades incontestáveis e, com maior fidelidade ainda, a atual situação existente, de fato, justamente em seus aspectos políticos.

Superar os preconceitos, portanto, é a proposição inicial para entendermos a importância da política, como nos incentiva Hannah Arendt. Mesmo que os argumentos para não se discutir a política possam ser diversos.

À luz do senso comum, o *não gostar de política* aparece como justificativa sem passar, geralmente, pelo crivo do pensamento. Simplesmente pelo processo da assimilação de um banalizado *desgosto* social que vai sendo expresso a respeito da política. Reproduz-se a expressão *não gosto* sem muitas vezes nunca se ter refletido, efetivamente, sobre o *porquê* não se gosta.

Quando se esboça a reflexão, geralmente descamba o pensamento para a exemplificação, mas não para a definição conceitual e significação. Comumente, se associa o *não gostar* da política *com os políticos* pelos exemplos, nada republicanos e democráticos, que muitos deles manifestam publicamente. Neste procedimento, portanto, a associação é o reforço de um estereótipo que, à luz do pensamento weberiano, se desdobra a partir da questão da política como vocação, assim expressada pelo sociólogo: “há duas formas de exercer a política. Pode-se viver ‘para’ a política ou pode-se viver ‘da’ política. Nada há de exclusivo nessa dualidade. Até, ao contrário, geralmente se faz uma e outra coisa simultaneamente, tanto na idealidade quanto na prática” (WEBER, 2001, p. 68).

Contudo, a significação da política, neste contexto do estereótipo, fica restrita à perspectiva economicista e não alcança, na questão demandada, a significação da política. Identificando-a simplesmente com o que fazem os políticos, produzem um outro estereótipo, o de que a política é da alçada dos políticos e não dos homens e mulheres que habitam o mundo em sua pluralidade. Como Sócrates que provocava seus interlocutores com a maiêutica sobre os significados dos conceitos e das virtudes, o mesmo é necessário fazermos com relação à política. É a isso que nos provoca Arendt (2004a).

Como nos indica a filósofa, “[...] esses preconceitos não são juízos definitivos. Indicam que chegamos em uma situação na qual não sabemos – pelo menos *ainda* – nos mover politicamente” (ARENDR, 2004a, p. 25). E, neste caminho, nos alerta:

O perigo é a coisa política desaparecer do mundo. [...] os preconceitos se antecipam; ‘jogam fora a criança junto com a água do banho’, confundem aquilo que seria o fim da política com a política em si, e apresentam aquilo que seria uma catástrofe como inerente à própria natureza da política e sendo, por conseguinte, inevitável. “Por trás dos preconceitos contra a política estão hoje em dia, ou seja, desde a invenção da bomba atômica, o medo da Humanidade poder varrer-se da face da Terra por meio da política e dos meios de violência colocados à sua disposição, e – estreitamente ligada a esse medo – a esperança de a Humanidade ter juízo e, em vez de eliminar-se a si mesma, eliminar a política” – através de um governo mundial que transforme o Estado numa máquina administrativa, liquide de maneira burocrática os conflitos políticos e substitua os exércitos por tropas da polícia (ARENDR, 2004a, p. 25-26).

Encontro da expectativa do senso comum com a perspectiva do Estado totalitário, Arendt (2004a) retrata, diante da *Era Atômica* (ANDERS, 2013) e do *continuum* de Auschwitz, a confusão que se tem com relação à política em sua finalidade e de como ela é utilizada, gerando a equivocada compreensão de que é desejável o fim da política. Como temos tratado até aqui, o *estado de exceção* que se perpetua neste tempo neoliberal ensaia seus arroubos para a ditadura perfeita, dissimulando, para o existente, o significado da importância da política visando à constituição de um *desejo* do fim da política. Neste sentido, promovendo-se a despolitização e reduzindo-se a política à perspectiva geral da relação entre dominadores e dominados, gera-se uma utopia para os que assim imaginam como positivo o fim da política. Segundo Arendt (2004a, p. 26),

Sob tal ponto de vista, conseguiríamos, em lugar da abolição da política, uma forma de dominação despótica ampliada ao extremo, na qual o abismo entre dominadores e dominados assumiria dimensões tão gigantescas que não seria mais possível nenhuma rebelião, muito menos alguma forma de controle dos dominadores pelos dominados. Esse caráter despótico não seria modificado pelo fato de não se poder mais descobrir uma pessoa, um déspota no contingente mundial – visto o domínio do *bureau*, não ser menos despótico pelo fato de ‘ninguém’ exercê-lo; pelo contrário, é ainda mais terrível porque nenhuma pessoa pode falar com esse Ninguém nem lhe apresentar uma reclamação.

Entender a política, portanto, a partir da perspectiva da dominação, do poder e da violência, é a ideia classicamente

estabelecida pela tradição política do *nosso tempo vazio e homogêneo* que, na dialética entre civilização e barbárie nos tem legado, na perspectiva do progresso, a instrumentalização da política para uma pretensão totalitária. Neste contexto, o afastamento de uma política, cada vez mais favorecida e promovida pela sociedade administrada e danificada, conduz-nos ao *niilismo* do puro desamparo em que, nessa *era de suspensão do devir*, experienciamos *o efeito da nudeidade não-imaginada*, conforme nos apresenta Günther Anders (2013, p. 2):

O perigo apocalíptico é tão mais ameaçador porque somos incapazes de conceber a imensidade de uma tal catástrofe. Já é difícil imaginar alguém como não-existindo, um amigo amado como morto; mas comparada à tarefa atual da nossa filosofia, aquela é brincadeira de criança. Pois o que temos hoje que imaginar não é o não-ser de algo determinado dentro de um contexto cuja existência pode ser dada como certa, mas a inexistência desse próprio contexto, do mundo como um todo, ao menos do mundo enquanto humanidade.

Entretanto, é na contramão da perspectiva danificada que Arendt (2004a) compreende a política. Neste sentido, a vida política contrapõe-se frontalmente à perspectiva fascista, da pretensão totalitária, de domínio total pela violência e desfiguração dos existentes. Representa ela, diante da barbárie, a esfera da resistência na sua potencialidade de constituição do *mundo comum*, de um *mundo público* que se contrapõe, efetivamente, ao *não mundo* proposto pela destrutividade da barbárie fascista.

A política como condição humana ganha, para Arendt, contornos decisivos a partir da descoberta de Auschwitz. Numa entrevista para Günter Gaus, ao programa da TV alemã *Zur Person*

(Sobre a pessoa), Hannah Arendt “conta que o mundo desmoronou para ela, de modo irreparável, quando ficou sabendo de Auschwitz” (ALMEIDA, 2011, p. 52). Segundo Vanessa Sievers de Almeida (2011, p. 52), “é a barbárie deflagrada no século XX que move as reflexões de Arendt sobre o mundo humano. Os pontos de partida são o não mundo – a possibilidade de destruir o espaço que nos permite ser humanos – e a pergunta sobre como podemos lidar com o ocorrido”.

Por isso, baseando-se na pluralidade dos homens, a política trata, segundo Arendt (2004a), da convivência entre os diferentes. É a política a condição da ação, do agir humano, possibilidade de transformação do mundo, na perspectiva de um mundo comum. Para Hannah Arendt (2010, p. 8),

A ação, única atividade que ocorre diretamente entre os homens, sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo. Embora todos os aspectos da condição humana tenham alguma relação com a política, essa pluralidade é especificamente a condição – não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* – de toda vida política. Assim, a língua dos romanos – talvez o povo mais político que conhecemos – empregava como sinônimas as expressões “viver” e “estar entre os homens” (*inter homines esse*), ou “morrer” e “deixar de estar entre os homens” (*inter homines esse desinere*). [...] A pluralidade é a condição da ação humana porque somos todos iguais, isto é, humanos, de um modo tal que ninguém jamais é igual a qualquer outro que viveu, vive ou viverá.

Neste sentido, denota Hannah Arendt a questão da igualdade no campo da política, por isso *lócus* da liberdade também e, também, a singularidade de cada existente.

Apesar da célebre afirmação aristotélica de que *o homem é um animal político*, o que nos tem levado muitas vezes a interpretar classicamente uma natureza política do homem, como uma essência, não é neste contexto que esta se dá. Para Arendt, “o homem é apolítico. A política surge no *entre-os-homens*; portanto, totalmente fora dos homens. Por conseguinte, não existe nenhuma substância política original” (ARENDR, 2004a, p. 23).

Com o desenvolvimento da política na Grécia, assistimos ao surgimento de duas esferas que, para os gregos, constituíram-se em dois espaços – a esfera pública e a esfera privada –, distintos, específicos e que, sem a confusão de um para com o outro, o que se valorizava, mais do que uma possível individualidade, era a vivência de um espaço da cidadania.

Por isso, podemos entender que o homem recebeu uma segunda vida, o seu *bios politikos* que não era natural, mas que se daria a partir do surgimento da cidade-Estado. É, pois, neste momento, que se estabelece uma clara distinção dos domínios do público e do privado, constituindo-se o primeiro num *espaço entre-os-homens* que não era o espaço da casa e da família, mas o da praça da cidade, a *Ágora*, representação da esfera pública por excelência.

Neste contexto, nos esclarece Arendt (2010, p. 28) que,

Segundo o pensamento grego, a capacidade humana de organização política não apenas é diferente dessa associação natural cujo centro é o lar (*oikia*) e a família, mas encontra-se em oposição direta a ela. O surgimento da cidade-Estado

significou que o homem recebera, “além de sua vida privada, uma espécie de segunda vida, o seu *bios politikos*. Agora cada cidadão pertence a duas ordens de existência; e há uma nítida diferença em sua vida entre aquilo que lhe é próprio (*idion*) e o que é comum (*koinon*)”⁶⁵.

Arendt (2010) refere-se ao lar e à família como uma associação natural, considerando o contexto de que o mesmo se dá com os outros tipos de animais que se associam para sua preservação ou subsistência e, neste sentido, não constitui o homem um espaço político, mas econômico – *oikia* – na perspectiva do atendimento destas necessidades.

Habitamos o mundo como homens e, em entendimento com Arendt (2011), são os homens, na sua pluralidade, que habitam o mundo. Nesta condição, os homens criaram os espaços para sua convivência, distinguindo-os, em algum momento, na sua esfera pública e privada. Para ela, os gregos foram os grandes criadores deste feliz momento, ao separarem as coisas da casa – *oikos* – das coisas da vida pública – *koinon*.

Ali, nasce a política verdadeiramente como exercício da liberdade que, em sua análise, com a qual concordamos, só é possível na esfera pública. É importante destacar que é por esta experiência, a de ser livre o homem, que se manifestava a importância do espaço público.

Neste sentido,

A *pólis* diferenciava-se do lar pelo fato de somente conhecer “iguais”, ao passo que o lar era o centro da mais severa

⁶⁵ Arendt, citando Werner, Jaeger. *Paidéia* (1945), III, 111.

desigualdade. Ser livre significava ao mesmo tempo não estar sujeito às necessidades da vida nem ao comando de outro e também não comandar. Significava nem governar nem ser governado. Assim, dentro do domínio do lar, a liberdade não existia, pois o chefe do lar, seu governante, só era considerado livre na medida em que tinha o poder de deixar o lar e ingressar no domínio político no qual todos eram iguais. É verdade que essa igualdade no domínio político tem muito pouco em comum como o nosso conceito de igualdade: significava viver entre pares e ter de lidar somente com eles, e pressupunha a existência de “desiguais” que, de fato, eram sempre a maioria da população na cidade-Estado. A igualdade, portanto, longe de estar ligada à justiça, como nos tempos modernos, era a própria essência da liberdade: ser livre significava ser isento da desigualdade presente no ato de governar e mover-se em uma esfera na qual não existiam governar nem ser governado (ARENDT, 2010, p. 38-39).

Por isso, para Arendt (2011), a compreensão da liberdade não se dará a partir daquilo que se arraigou em nossa cultura ocidental como sendo o problema da vontade do indivíduo, de sua relação entre o poder e o dever, classicamente entendido como algo de resolução interior simplesmente e que exigiu o afastamento do mundo, da vida pública.

Para ela, desde a opção platônica de afastamento do filósofo das “coisas do mundo”, há uma dicotomização entre a Filosofia e a Política que nos levou a interpretar o campo da liberdade, supervalorizada a partir da modernidade e das concepções liberais, como o espaço do indivíduo, de seu confinamento no espaço do privado e da vida privada.

Restringiu-se, assim, a concepção da liberdade geralmente à esfera da vontade e da deliberação do indivíduo, de sua ação no campo da interioridade, mas não necessariamente no espaço e na relação entre outros.

Para Hannah Arendt (2011), o problema da liberdade não surgiu do pensamento sobre a questão, mas da experimentação entre *ser livre* e *não ser livre*, aquilo que, para os fundadores da *Pólis*, foi a exigência da criação do espaço público, que permitiu aos que estavam *liberados* de suas necessidades, um pleno e efetivo exercício da *política*.

Portanto, política e liberdade se correspondem não como próximos, mas como sendo a liberdade, para a pensadora, a própria *raison d'être* da política. Neste sentido, só na esfera do espaço público, exercício da vida política, teríamos a real possibilidade da verdadeira liberdade.

Ao constatarmos isto, é inevitável o esclarecimento de que, o espaço privado que, para os gregos, era o lar, lugar da economia – *oikos* – e do que lhe era próprio – *idion* –, não era, em hipótese alguma, o espaço político e tampouco se autorizava que tais questões, privadas e da economia privada, adentrassem o campo da política. De acordo com Arendt (2010, p. 46-47),

Quem quer que vivesse unicamente uma vida privada – um homem que, como o escravo, não fosse admitido para adentrar o domínio público ou que, como o bárbaro, tivesse escolhido não estabelecer tal domínio – não era inteiramente humano. Hoje não pensamos mais primeiramente em privação quando empregamos a palavra “privatividade”, e isso em parte se deve

ao enorme enriquecimento da esfera privada por meio do moderno individualismo.

Por isso, ainda para os gregos, a democracia representava, efetivamente, o exercício da liberdade, esfera da política, não como mera vontade da maioria ou como conjugação de interesses particulares e privados, mas como compreensão da existência e da busca de um “bem comum” – *koinon*. Neste sentido,

Quem ingressasse no domínio político deveria, em primeiro lugar, estar disposto a arriscar a própria vida; o excessivo amor à vida era um obstáculo à liberdade e sinal inconfundível de servilismo. A coragem, portanto, tornou-se a virtude política por excelência, e só aqueles que a possuíam podiam ser admitidos em uma associação que era política em conteúdo e propósito e que por isso mesmo transcendia o mero estar junto imposto igualmente a todos – escravos, bárbaros e gregos – pelas premências da vida (ARENDDT, 2010, p. 43-44).

Essa ideia de comum, contudo, não representaria aquilo que classicamente vem definido muito mais como “interesses comuns”, a partir da modernidade e da ideia de sociedade que Arendt (2010) apresentará, em *A condição humana*, como uma esfera híbrida, contrapondo-a às concepções de público e privado. Neste sentido, a sociedade, uma esfera regida pela economia – derivada do *oikos*, da casa – e pela reunião dos interesses privados – dos “sócios” – e não pelo *bem comum* – *koinonia*. Escreve Arendt (2010, p. 46):

O aparecimento da sociedade – a ascensão da administração do lar, de suas atividades, seus problemas e dispositivos organizacionais – do sombrio interior do lar para a luz da esfera

pública não apenas turvou a antiga fronteira entre o privado e político, mas também alterou o significado dos dois termos e a sua importância para a vida do indivíduo e do cidadão, ao ponto de torná-los irreconhecíveis.

Hibridamente definida, a sociedade nos levaria à confusão entre público e privado, tornando muitas vezes público o que deveria ser privado e expondo ao público o que deveria estar no cuidado, na proteção do privado. Para ilustrar, poderíamos pensar nas Redes Sociais, por exemplo, em que as pessoas postam instantaneamente fatos da vida privada, como o nascimento de um filho, tornando público o que mereceria o cuidado e a proteção e, por outro lado, toleram a “privatização” – no sentido de tornar privada ou “ocultar” – na apresentação das contas públicas do Estado.

Por fim, o espaço público da política, neste sentido da liberdade, não é a sociedade aqui entendida, mas o espaço do bem comum que, efetivamente, não teríamos em plenitude na nossa contemporaneidade.

A esfera privada, por sua vez, era a esfera da proteção da vida, da preservação desta no sentido de sua manutenção e, por isso, mantida sob cuidados e atendimento de suas necessidades.

Nesta condição, a existência dos homens plurais nestas esferas nos permite falar da pessoa, do singular, da pessoalidade, daquele que pensa e que é capaz de agir, julgando e fundando sua existência em determinadas condições que sejam compreendidas como princípios ou valores, que permitam aos homens serem coerentes consigo mesmos.

Evidentemente, não se contava aqui com o ódio fascista e seu projeto de destruição da política, mas exatamente pelo que

representa a política neste sentido arendtiano, é possibilidade de resistência.

Capítulo VI

Considerações sobre o campo educativo: por uma Educação emancipadora.

É bem verdade que o que é suspeito não é a representação da realidade como um inferno, mas a exortação rotineira a fugir dela. Se o discurso ainda pode se dirigir a alguém hoje, não é nem às massas, nem ao indivíduo, que é impotente, mas antes a uma testemunha imaginária, a quem o entregamos para que ele não desapareça totalmente conosco (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 210).

De certo modo, é esta a sensação, tão bem retratada por Adorno e Horkheimer nesta citação, que nos acomete na produção acadêmica, especificamente em se tratando de uma tese. Num *frisson* que perpassa a alma quando do término e, mesmo um certo gozo depois do encontro praticamente amoroso com o pensamento elaborado e registrado, contudo, fica a impressão de que, além de ser um projeto sempre inacabado, permanece aquela sensação de que as palavras estão jogadas ao vento, imaginando tantas pessoas com quem gostaríamos de dialogar e que talvez nunca consigamos fazê-lo. Por isso, o discurso dirigido a uma testemunha imaginária é, inevitavelmente, uma grande esperança.

Nestes tempos de Redes Sociais e textos minimalísticos, de propagação de ódio e *fake news*, em que o diálogo foi suprimido, o relacionamento humano, que precisa do contato e do afeto parece

ter sido transformado em *likes* e *views*. Sublimando o prazer que nunca será alcançado, encontra-se a oferta de uma euforia momentânea que, rapidamente, a cada deslizamento do dedo na tela do *gadget* utilizado, necessita de nova manipulação, de uma nova “curtida”. Evidentemente, é o mecanismo, a técnica desenvolvida para que se possa, ao longo de um tempo exaustivo para a vista e para o físico, concentrados num pequeno visor artificialmente iluminado, sentirmo-nos recompensados, aceitos e amados, mesmo que não profundamente realizados.

É a *consumação da sociedade de consumo* que, no seu máximo potencializado, como se destaca numa fala de *O dilema das Redes*⁶⁶, transformou-nos, para além de consumidores naquilo que especialmente aos viciados em drogas é atribuído como título de classificação: *usuários*. Numa sociedade administrada e danificada, afeita à técnica, potencializamos a frieza burguesa e a indiferença. Urge pensarmos. Urge agirmos.

A história não é inexorável e se constrói pelas potencialidades. É dialética. Pode ser esperançosa, no sentido de que é possível reescrevê-la. Entretanto, o *continuum* de *Auschwitz* nos coloca o desafio, o enfrentamento político, que nos possibilita romper com a suspensão em que se encontra a história em seu *devoir*. A *Era Atômica*, apontou Günther Anders (2013), nos trouxe ao *Tempo do Fim* que, a qualquer momento, pode converter-se no *Fim do Tempo*.

⁶⁶ *O dilema das Redes*: trata sobre o processo de manipulação das subjetividades pelas Redes Sociais. Documentário produzido pela NETFLIX em associação com a ARGENT Pictures. Produção Executiva de Laurie David et al. Direção de Jeff Orlowski. Disponível no serviço de streaming NETFLIX.

Nossa esperança, como nos escreve Walter Benjamin (2012, p. 249, tese 14), é que “a história é objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas o preenchido de ‘tempo de agora’”. Segundo ele, “a Roma antiga era para Robespierre um passado carregado de ‘tempo de agora’, que ele fez explodir para fora do *continuum* da história. A Revolução Francesa via-se como uma Roma ressurreta” (BENJAMIN, 2012, p. 249). Na relação dialética entre passado e presente, para um futuro que se desenhe, está a linha tênue que se manifesta na ideia de progresso e o uso que faz dela a sociedade administrada. Na concepção que predomina, “a ideia de um progresso da humanidade na história é inseparável da ideia de seu andamento no interior de um tempo vazio e homogêneo. A crítica da ideia desse andamento deve estar na base da crítica da ideia do progresso em geral” (BENJAMIN, 2012, p. 249, tese 13).

Segundo a perspicaz observação de Benjamin (2012, p. 249), “a moda tem um faro para o atual, onde quer que ele se oculte na folhagem do antigamente. Ela é um salto do tigre em direção ao passado. Ele se dá, porém, numa arena comandada pela classe dominante”. Entretanto, na ruptura com esse tempo homogêneo e vazio que se estabelece na perspectiva da dominação, “o mesmo salto, sob o céu aberto da história, é o salto dialético da Revolução, como a concebeu Marx” (BENJAMIN, 2012, p. 249, tese 14).

Por isso, retomando o pensamento adorniano e a singularidade arendtiana, vale a insistência em sistematizar o pensar, em desafiar-se para elaborar o discurso, a consulta aos grandes homens e mulheres, que, mesmo localizados no seu tempo, ao longo da história, nos legaram seus registros, escritos, teses e testemunhos

do ato do pensamento, com quem ainda podemos conversar e dialogar, encontrá-los em seus escritos e registros e, neste momento, cumprir nosso desígnio como suas testemunhas imaginárias.

Neste sentido, compreendemos a Filosofia como esta possibilidade de encontro, de conversas e diálogos, de uma troca de cartas entre os que teimam em registrar – de forma a insistir na nossa condição humana –, o pensamento, os sentimentos, nossa experiência e análise estética, nossa percepção de mundo, princípios e sonhos. Também nossas utopias e nossos medos, com as possíveis distopias que se mostram como pré-anúncio da barbárie que, às vezes, não sabemos descrever, mas parece que conseguimos perceber. Barbárie que pode se manifestar de uma hora para outra e nos levar novamente ao oposto da nossa humanidade. Barbárie que, efetivamente, se instalou de modo até então impensado, com *Auschwitz*, e que mantém seu *continuum* no tempo, naquele *tempo vazio e homogêneo*.

Deste modo, faz-se necessário enfrentar o “inferno normalizado”, desnudar a exploração, as contradições, *desnormalizar* o que tem sido normalizado, *desnaturalizar* o que foi naturalizado. Perguntar as perguntas que nunca perguntamos, porque sempre recebemos respostas antes mesmo de fazê-las. Conversar sobre o que nunca conversamos, porque sempre dissemos que não “era hora de conversar sobre isso ou aquilo”. E essa hora nunca chegou. Escutar as músicas que nunca escutamos, porque enquadrados na “quadratura do círculo”⁶⁷, nunca ousamos romper com os padrões

⁶⁷ O conceito pode ser compreendido a partir das questões trabalhadas por Adorno em seu artigo com George Simpson intitulado *Sobre a música popular*. Segundo os autores, “a composição escuta pelo ouvinte. Esse é o modo de a música popular despojar o ouvinte de

da indústria cultural. Por fim, mas não por esgotado, experimentar esteticamente o que nunca experimentamos e como nunca experimentamos, pois na estética comprometida da sociedade administrada e danificada, nosso gosto, nossa visão e nossa experiência se resumem cotidianamente à padronização.

Seja como for, diante do contexto em que nos encontramos nessa sociedade do consumo, retomando a sensação inicial, é fundamental que não abduquemos do discurso, da fala. Enfim, que não se decline da esperança, nem de registrá-la. E, em acordo com Adorno, entregar nosso pensamento sistematizado a uma testemunha imaginária se apresenta como uma ótima opção.

Por isso, os estudos sobre o fascismo e a discussão sobre ele não são para, como pode ser a expectativa à primeira vista, realizar uma análise quantitativa ou estatística da questão do fascismo ou de seus adeptos. Neste contexto, a colaboração da psicanálise sempre ocorreu na perspectiva qualitativa do entendimento da subjetividade que se dá na constituição do caráter humano. Como registrou

sua espontaneidade e promover reflexos condicionados. Ela não somente dispensa o esforço do ouvinte para seguir o fluxo musical concreto, como lhe dá, de fato, modelos sob os quais qualquer coisa concreta, ainda remanescente, pode ser subsumida. A construção esquemática dita o modo como ele deve ouvir, enquanto torna, ao mesmo tempo, qualquer esforço no escutar desnecessário. A música popular é ‘pré-digerida’, de um modo bastante similar à moda dos *digest* de material impresso” (ADORNO; SIMPSON, 1986, p. 121). Mais à frente, estabelecem uma correlação entre o processo de estandardização na produção da música popular, na perspectiva da indústria cultural e a sensação de escolha do ouvinte, como se ele fosse livre para escolher. Esclarecem os autores que “o correspondente necessário da estandardização musical é a *pseudo-individação*. Por pseudo-individação entendemos o envolvimento da produção cultural de massa com a auréola da livre-escolha, ou do mercado aberto, na base da própria estandardização. A estandardização de *hits* musicais mantém os usuários enquadrados, por assim dizer escutando por eles. A pseudo-individação, por sua vez, os mantém enquadrados fazendo-os esquecer que o que eles escutam já é sempre escutado por eles, ‘pré-digerido’” (ADORNO; SIMPSON, 1986, p. 123).

Contardo Calligaris (2020), em sua coluna na Folha de São Paulo, tratando sobre o livro de Antonio Scurati, intitulado “M. O Filho do Século”, uma biografia de Benito Mussolini:

[...] a chegada do fascismo ao poder (e sua persistência lá) foi permitida ou facilitada por uma série de pequenas ou grandes covardias (do rei, de uma parte do empresariado etc.), mas ela não teria sido possível se a própria feiura do fascismo não tivesse seduzido e conquistado a massa dos italianos. [...] o fascismo se insinuou nos corações e nas mentes de quase todos, inclusive nas fileiras da própria militância antifascista. É como se cada italiano tivesse sido seduzido por ao menos um traço do regime, da doutrina e da militância. Houve os que eram atraídos por um patriotismo ufanista, os que achavam “viril” a violência assassina da milícia, os que perdoavam sua ignorância graças ao anti-intelectualismo fascista, os que autorizavam assim seu próprio racismo, seu machismo, sua boçalidade. [...] a obra de Scurati leva o leitor a interrogar o fascista nele mesmo. Qual parte de mim teria sido conquistada pela fúria insensata desse horror? Quem é o fascista em mim? (CALLIGARIS, 2020, p. 3-6).

Neste sentido é que falamos da *atmosfera fascista* e, como já explicitamos anteriormente, da tese de que vivemos um *tempo de fascismo*.

Portanto, identificar os potenciais sociais para o fascismo, ou a dinâmica mecanicista e logística que envolve a implantação de um modelo como tal, são elementos que não podem ser desprezados, mas cumpre reafirmar o entendimento de que não é uma possível revitalização desse modelo ou reimplantação do hitlerismo o que acreditamos que ocorreria.

Na sua potencialidade destrutiva, na atmosfera que nos envolve, nossa identificação com o fascismo tende a produzir horrores maiores e sempre impensáveis do ponto de vista da política e da vida democrática. Especialmente se, cientes do fenômeno e de sua efetividade na história trágica do século XX, constituindo-se na nova barbárie, naquela que nunca vislumbráramos antes, que não elaboramos e que não tratamos desse passado.

Deste modo, retomando nosso incômodo inicial, a contemporização do problema ou o reducionismo academicista à discussão de que, se é possível a “volta do fascismo”, se não é exagero ou abuso considerar este momento como já de um presente fascista, reiteramos o entendimento de que a discussão precisa transpor esses limites observacionais. Não é uma questão de implantação do fascismo, mas de como desconstruir este *tempo fascista*, sua atmosfera favorável, que permeia nossas democracias, vidas pessoais e familiares, religiões e grupos sociais das mais diversas estirpes. *Auschwitz* mora ao lado. Continua prene em nossas existências.

Como o preconceito e o racismo, por exemplo, congêneres e indissociáveis em sua gênese, o fascismo é estrutural em sua constituição. Se aflorou num momento histórico de forma organizada e estruturada administrativamente, e foi combatido pela manifesta excrecência que representou, seu grande trunfo atualmente não parece ser a proposição ou a repetição do modelo laboratorial que o produziu e apresentou-o ao mundo. Disseminado, nunca se reduziu a um coletivo de desajustados. Sua manifestação e potencialidade destrutivas continuam presentes nos meandros da sociedade do *neoliberalismo*, que produzimos, e, na perspectiva da

nossa formação humana, que, na sua complexidade e nas suas contradições, merece todo cuidado na educação.

Neste contexto, educar para um *tempo de agora* num *tempo vazio e homogêneo* é o grande desafio. Educar para a emancipação num tempo fascista sob a égide do neoliberalismo é, certamente, o desafio de *educar a contrapelo*.

Neste sentido, retomamos aqui algumas das questões que nos propúnhamos inicialmente, nos nossos *primeiros ensaios*: é possível ainda educar num mundo em que o legado é a barbárie? Como pensar, vivenciar o pensamento numa sociedade que privilegia, cada vez mais, o *não pensar*?

O pano de fundo se estabelece na relação entre *educação e política* e a preparação para o *mundo público*, espaço efetivamente possibilitador da ação humana, enquanto transformadora e constituidora do mundo comum, que se dá entre mulheres e homens, na singularidade dos existentes e na pluralidade das existências em uma efetiva constituição do *inter homines esse*. Como elemento constitutivo de toda perspectiva emancipatória, do encontro com a autonomia, está a importância do pensamento.

Considerando os estudos realizados e o permanente estado de exceção a que estamos submetidos, evidentemente não teremos uma resposta positiva. Nesse contexto, ela será mais negativa. Na perspectiva da dialética negativa. Neste sentido, de resistência e não de ufanismo.

Com isso não se entende que não se deva educar num mundo em que o legado é a barbárie ou que não seja possível pensar sob essa condição. Ao contrário. Certamente, é necessário que eduquemos e que provoquemos o pensamento. O que não podemos,

também certamente, é vislumbrar um mundo *idílico* nestes entendimentos. Na sociedade do espetáculo que Debord (1997) nos desnuda, o *tempo vazio e homogêneo* da história se realiza no *continuum* de Auschwitz.

Neste contexto, desenvolvemos nosso pano de fundo, passando pela questão de uma *educação emancipadora* como uma *educação política*, que tem como constitutiva a importância e a necessidade da *esfera pública* e que não abra mão do *pensamento* para a autonomia que emancipa, sendo fundamental contra a *banalidade do mal*.

Inicialmente, é bom destacar, a concepção de educação que apresentamos trata da esfera escolar, mas, evidentemente, contempla a percepção da amplitude da realidade extra pedagógica que a envolve. Ou seja, o processo educativo é sistematizado e fundamentalmente necessário no espaço pedagógico, mas, inevitavelmente, estamos todos, no nosso processo de formação humana, submetidos a um universo de interações e influências fora desse escopo. Isso fica claro nos estudos apresentados sobre a indústria cultural, o antissemitismo e a propaganda fascista, por exemplo, além das pesquisas de *La personalidad autoritaria* (1965).

Uma educação política, neste contexto, precisa extrapolar os muros da escola na sua disseminação formativa e comporta uma educação social.

Com Adorno (1995), entendemos que o investimento na educação contra a barbárie já deve focar a primeira infância e, com Hannah Arendt (2011), que aos adultos cabe o cuidado com os novos que chegam ao mundo, tanto para protegê-los do mundo quanto para proteger o mundo deles.

Não pensamos também a educação, neste contexto, como fechamento, mas amplitude. Ao considerarmos o conceito de formação, não o vemos como um estabelecido, um definido, mas como processo que não pode ser estanque, mas contínuo, numa perspectiva *deviriana* e sem o *controle absoluto* daquele que forma sobre aquele que se forma, no sentido de se promover a *autonomia*.

A *autoridade* é importante, jamais o *autoritarismo*. A primeira termina quando o segundo se impõe. A primeira é *reconhecimento*, o segundo é *usurpação*. É da ruptura com a autoridade que se chega à autonomia. É da expansão e normalização do autoritarismo que se chega ao fascismo.

Portanto, não se trata de banir ou decretar a morte da autoridade, ou que se mantenha um levante contra ela. Mesmo quando Adorno (1995) afirma em sua conversa com Hellmut Becker, relatada no texto *Educação contra a barbárie*, “[...] que a perpetuação da barbárie na educação é mediada essencialmente pelo princípio da autoridade [...]” (ADORNO, 1995, p. 166), o que ele está expressando é sua preocupação com o autoritarismo e não contra a autoridade. Isto fica claro na sequência de sua fala quando registra o seguinte:

A tolerância frente às agressões, colocada com muita razão pelo senhor como pressuposto para que as agressões renunciem a seu caráter bárbaro, pressupõe por sua vez a renúncia ao *comportamento autoritário* e à formação de um superego rigoroso, estável e ao mesmo tempo exteriorizado. Por isto a dissolução de qualquer tipo de *autoridade não esclarecida*, principalmente na primeira infância, constitui um dos pressupostos mais importantes para uma desbarbarização (ADORNO, 1995, p. 166-167, grifos nossos).

Deste modo, ao propormos o enfrentamento do autoritarismo, visando a uma educação emancipadora, o temos feito conscientes de que não implica isto, em nenhum momento de nossa parte, a proposição da supressão da autoridade dentro do âmbito escolar, especialmente.

Apesar disso, nos diz Hannah Arendt (2011, p. 128) que é um fato “a maioria das pessoas concordar em que uma crise constante da autoridade, sempre crescente e cada vez mais profunda, acompanhou o desenvolvimento do mundo moderno em nosso século”. Neste sentido, muito se perdeu na formação com a crise da autoridade que atingiu a escola na figura do professor. Muitos passaram a confundir autoridade com autoritarismo. Para outros, tem sido apenas o momento de manifestar mais tranquilamente o seu fascismo.

Concordamos com a autora também que “essa crise, manifesta desde o começo do século, é política em sua origem e natureza” (ARENDR, 2011, p. 128). E isto, efetivamente, refletiu no campo da educação.

A autoridade, independentemente da relacionada ao exercício da docência ou a qualquer perspectiva do espaço humano, como a do ancião que acumula a sabedoria, compreendemos constitui-se não por violência, força, coerção ou argumentação, mas por concessão. Neste sentido, manifesta-se pelo reconhecimento e não pela usurpação do direito. Assim nos esclarece Hannah Arendt (2011) em seu ensaio *Que é Autoridade?*, sobre o que não constitui a autoridade:

[...] a autoridade exclui a utilização de meios externos de coerção; onde a força é usada, a autoridade em si mesmo fracassou. A autoridade, por outro lado, é incompatível com a persuasão, a qual pressupõe igualdade e opera mediante um processo de argumentação. Onde se utilizam argumentos, a autoridade é colocada em suspenso. Contra a ordem igualitária da persuasão ergue-se a ordem autoritária, que é sempre hierárquica. Se a autoridade deve ser definida de alguma forma, deve sê-lo, então, tanto em contraposição à coerção pela força como à persuasão através dos argumentos (ARENDDT, 2011, p. 129).

Por isso, uma educação política não suprime a autoridade. Combate o autoritarismo. E, quando a criança se torna adulta, na participação do mundo público, da esfera pública, da vida política, que só é possível entre os semelhantes, mulheres e homens que constituem um mundo comum, não é a autoridade que prevalece, mas a igualdade.

Não a falaciosa igualdade do liberalismo autoritário de mercado e nem tampouco a igualização homogeneizadora do neoliberalismo fascista. Essas concepções com seu projeto de mundo excludente e necrófilo têm produzido os germes do totalitarismo sempre presente que, vez ou outra – atualmente *mais vezes* do que *outra* –, encontra estruturas psíquicas favoráveis para os seus *necroprojetos* de *Estados suicidários*.

Como demonstramos ao longo do texto, não se explica o *autoritarismo* e o *fascismo* simplesmente por fatores psicológicos. Tampouco exclusivamente por fatores materiais e condições objetivas de sobrevivência. É no amálgama das estruturas psíquicas – comprometidas ou seduzidas – e do *progresso* produzido pela

sociedade administrada e danificada, da *ratio* instrumental, da *frieza burguesa* e da *indiferença*, afeita à *técnica* e ao consumo, que surgem os Eichmanns, os Himmlers e se vai, do *pogrom* aos campos de extermínio.

Relembrando a recomendação de Adorno (1995), em *Educação após Auschwitz*, uma inflexão para o sujeito, para suas condições subjetivas que favorecem a barbárie, é imperativa para a desbarbarização. Não é nas vítimas que estão os problemas ou a culpa, mas nos perseguidores é que se deve buscar as motivações. Em uma sociedade administrada e danificada, que perpetua o racismo, que aceita o machismo – em que a vítima do estupro ainda é avaliada *pela roupa que usava* ou *pelos motivos que poderia ter dado* ao violentador –, ainda estamos mais próximos de *Auschwitz* do que de seu ocaso. Como nos explicitaram Freud (1978), Adorno e Horkheimer (1985), nosso processo civilizatório continua *prenhe* do anticivilizatório.

Portanto, retomando a questão da esfera pública e de uma educação política, o ódio do fascista à democracia é o incômodo recalçado com a pluralidade e a diversidade que, fica claro na *Dialética do esclarecimento* (1985), não é comportada na perspectiva da *ordem* que, em sua violência pelo *progresso*, submete ou elimina os existentes que divergem do ideal de um mundo *unidimensionalizado*.

É somente na esfera pública que somos iguais porque livres. Livres das necessidades do cotidiano da vida – pelo menos naquele *tempo de agora* – para nos encontrarmos na *Ágora* – a *Praça Pública* dos gregos – e construirmos um mundo comum, nossa história. Na praça, no espaço público e não nos quartos privados é que se

discutem os assuntos humanos. Nos quartos privados, geralmente descansamos, amamos e geramos outros humanos. Mas, no *tempo fascista* em que vivemos, parece que produzimos outros substratos.

Por isso que, na política, também não cabe a autoridade, pois, campo das pessoas emancipadas e livres, é o encontro das autonomias nas suas singularidades, pluralidades e diversidades que projetam a história, no seu *tempo de agora* e produzem nova história. É na política, condição humana, que temos a possibilidade da ação, do agir que transforma ou reforma, que conserva e que avança, não para um progresso da história, mas uma história humanizada que suprima todo *estado de exceção* que nos reporta sempre a um *tempo vazio e homogêneo*.

Dando continuidade ao raciocínio anterior, a autoridade se concede por reconhecimento, implicando assim que quem tem autoridade a tem por reconhecimento dos demais. Não pode ser fruto de uma imposição ou da simples regração por força de lei. Neste sentido, falamos de um fundamento da autoridade, não de sua existência técnica que muitas vezes vivenciamos, como a de cargos e funções. O que também não autoriza o autoritarismo. Mas nos fundamentos da autoridade, o reconhecimento é a sua essência.

Por isso encontramos professores que não precisam gritar ou extrapolar nas suas atitudes, pois o que conquistaram e tem como reconhecimento perante sua sala de aula é exatamente uma condição de autoridade. O professor autoritário é temerário. Como o fascista sadomasoquista que pisa sob a cabeça dos que considera inferiores e submete seu pescoço à bota de seus superiores. Cumpre ordens e, como não alcançou a autonomia, alcança uma gratificação libidinal

com a humilhação que sofre, podendo humilhar os que passa a odiar por preconceito ou por comodidade.

Assim sendo, a concepção do educador se aproxima do cuidado, daquele que forma, pressupondo formação humana, e se afasta do *controle formatador*, do modelo que *de-forma*. Isso não significa não ter projeto, método, sistematização. Ao contrário, implica realçar novamente a perspectiva desses procedimentos como *meios*, e não *fins* do processo de formação, para que não caiamos ingenuamente na sedução da formatação. As infundáveis discussões da *teoria* e da *prática* na educação, das metodologias ou dos fundamentos são apenas a superficialidade da questão. A finalidade é a formação. A técnica é o *meio*, não a *consumação*.

Neste sentido que, para Hannah Arendt (2011), a crise na educação é política e, por detrás, está presente “mais que a enigmática questão de saber por que Joãozinho não sabe ler” (ARENDR, 2011, p. 222).

Formar pessoas é muito diferente de formatá-las. Em acordo com o pensamento arendtiano, compartilhamos o entendimento de que,

A educação está entre as atividades mais elementares e necessárias da sociedade humana que jamais permanece tal qual é, porém se renova continuamente através do nascimento, da vinda de novos seres humanos. Esses recém-chegados, além disso, não se acham acabados, mas em um estado de vir a ser. Assim, a criança, objeto da educação, possui para o educador um duplo aspecto: é nova em um mundo que lhe é estranho e se encontra em processo de formação; é um novo ser humano e é um ser humano em formação (ARENDR, 2011, p. 234-235).

Para Hannah Arendt (2011), a educação é formação, não fabricação. Nós fabricamos produtos para nossa subsistência, para suprir alguma necessidade e com alguma utilidade. Por isso, sobre o produto eu tenho controle de fabricação. Posso descartá-lo se estiver com defeito, ou consertá-lo. Sobre o educando, a ascendência do professor é formativa. Não ter o controle significa não saber o término do processo da vida formativa. O formar não é determinação da vida do outro, pois se deve buscar a emancipação. Não fabricamos pessoas.

Podemos educar tecnicamente, metodologicamente, as pessoas do mesmo jeito, com os mesmos padrões e protocolos, mas não teremos os mesmos resultados. São pessoas. E quanto mais se descobrem como pessoas, quanto mais se humanizam, mais devem fugir ao controle.

É o importante momento da ruptura com a autoridade, no desnudamento da vida que descobre a imperfeição dos pais ou as fraquezas da professora ou do professor admirado. Contudo, não é morte, apesar do luto. É processo necessário, para quem visa à autonomia do que estava a seu cuidado. Não significa perda de respeito, mas encontro das singularidades.

Por causa destas condições, a limitação, quando não funestas intencionalidades, de processos de avaliação escolares – internacionais, nacionais ou regionais – que, na métrica da *operation* do esclarecimento cientificista dos modernos, computa ao quantitativo o que só é possível avaliar pelo qualitativo. Na perseguição à objetividade, pelo desejo da eficácia e o deleite do cálculo, suprime-se o entendimento e atualiza-se, mais e novamente,

o lema baconiano do *saber é poder*, alijando o conhecimento do verdadeiro deleite epistêmico.

Avaliação é processo. E a métrica é necessária. Mas, novamente, é *meio* e não *fim* e, embora a estatística possa nos apresentar a realidade, só a conhecemos, realmente, no encontro com as singularidades. Por isso, mesmo a avaliação comporta a perspectiva política.

Na dinâmica da educação, a dialética se apresenta no *continuum* da formação. Não deve ser o ocultamento o que se mire, mas o desnudamento da contradição, que vise a emancipar o pensamento e a existência, num projeto que não termine pelas mãos do educador, mas que garanta ao educando autonomia e a experiência do encontro consigo mesmo no encaminhamento de um projeto para si e para um mundo comum.

Por isso, o duplo aspecto da criança – de ser *nova no mundo* e um *novo ser humano* – citado por Hannah Arendt (2011, p. 235),

[...] não é de maneira alguma evidente por si mesmo, e não se aplica às formas de vida animais: corresponde a um duplo relacionamento, o relacionamento com o mundo, de um lado, e com a vida, de outro. A criança partilha o estado de vir a ser com todas as coisas vivas; com respeito à vida e seu desenvolvimento, a criança é um ser humano em processo de formação, do mesmo modo que um gatinho é um gato em processo de formação. Mas a criança só é nova em relação a um mundo que existia antes dela, que continuará após sua morte e no qual transcorrerá sua vida. Se a criança não fosse um recém-chegado nesse mundo humano, porém simplesmente uma criatura viva ainda não concluída, a educação seria apenas uma função da vida e não teria que consistir em nada além da

preocupação para com a preservação da vida e do treinamento e na prática de viver que todos os animais assumem em relação aos seus filhos.

Deste modo, considerando a responsabilidade dos educadores num mundo pós-Auschwitz, formar para a emancipação é resistir contra a barbárie. Não será a escola capaz de resolver tudo, mas na escola, *locus* principal de resistência, é possível avançarmos em perspectivas emancipatórias. Isto requer, evidentemente, o cuidado com os novos, na formação de professores e investimentos públicos. Cuidados com o ambiente escolar e com as relações na escola, como nos alerta Adorno (1995, p. 116):

Mudanças de fundo exigem pesquisas acerca do processo da formação profissional. Seria preciso atentar especialmente até que ponto o conceito de “necessidade da escola” oprime a liberdade intelectual e a formação do espírito. Isto se revela na hostilidade em relação ao espírito desenvolvido por parte de muitas administrações escolares, que sistematicamente impedem o trabalho científico dos professores, permanentemente mantendo-os *down to Earth* (com os pés no chão), desconfiados em relação àqueles que, como afirmam, pretendem ir mais além ou a outra parte. Uma hostilidade, dirigida aos próprios professores, facilmente prossegue na relação da escola com os alunos.

Mecanismos de violência contra os quais uma educação política tem que resistir. Por isso, uma educação política tem que ser também politizadora. E, neste sentido, retomando sua amplitude, não é a proposta de uma educação de cima para baixo, ou da perspectiva de que o professor já esteja politizado. Ao contrário, é

uma educação política e politizadora, que forma o educando, mas também forma quem educa. Assim, é *práxis* que se efetiva, superando a dicotomia na perspectiva *dialética* e *dialógica* de transformação.

No contexto da *práxis*, compreendemos a perspectiva da relação que integra a teoria e a prática, não na subsunção de uma pela outra ou na dicotomização conflitante. Ao contrário, na distinção que se mantém, mas que consoma a interdependência. Práxis que se dá pela ação que exige reflexão, e reflexão que gera a ação.

Neste sentido, para não ficar numa superficial compreensão, é dialética na sua relação e, portanto, deviriana na sua vivencialidade. Uma está prenhe da outra, e o *vir-a-ser* de que se nutre é o movimento que não se contém ou retém, pois não se controla o pensamento.

Com isso, suplantando a indagação da relação teoria e prática para uma disciplina como a Filosofia, compreendemos ser insossa a questão, no sentido de que, ao lermos um texto – procedimento *prático, ativo* –, estará implícita a reflexão – o *pensamento* em seu encontro com a *teoria* – e, inevitavelmente, não seremos mais os mesmos. Devirianamente, o *vir-a-ser* que se projeta no recôndito interior.

Evidentemente, é possível a dicotomização também, na clássica perspectiva de que o pensamento que não se move se aliena, e o movimento que não é pensado também está alienado. Podemos encontrar aqui as justificativas para a refração, tanto à *prática* quanto à *teoria*, dos que afirmam a necessidade da teoria sobre a prática ou da prática sobre a teoria. Parecem-nos sintomas dos coletivos das

torcidas organizadas – de qualquer coisa que possa ser apropriado para embate – que repousam nas bases do pensamento da *operation*, da eficácia e da aplicabilidade.

Percebe-se o incômodo de quem não consegue entender o que demanda a atividade intelectual – que parece vaga, etérea – acreditando que a “prática” de um trabalho braçal – ou de uma atividade técnica que apresente um resultado aplicável – é que deve ser mais valorizada. Nem uma, nem outra – na perspectiva de uma educação política –, mas a compreensão da perspectiva da práxis que deveria estar subsumida em ambas.

Contudo, é evidente a existência do recalque – do ódio fascista à intelectualidade – e a ampliação e aprimoramento dos processos de alienação na sociedade danificada e administrada – do capitalismo tardio ao neoliberalismo – em que a realidade se integra com a ideologia como se tudo fosse o real e oblitera, assim, a percepção da contradição. Paradoxalmente, dicotomiza-se a relação da teoria com a prática e integra-se a ideologia com a realidade. A mentira veste a última de suas máscaras (ROUANET, 2001), a máscara da “verdade”.

Neste contexto que apresentamos, sobre a *práxis* demonstram-se compreensíveis as respostas de Adorno (2003) ao jornalista da *Der Spiegel* na clássica entrevista intitulada, *A Filosofia muda o mundo ao manter-se como teoria*:

Sou um homem teórico, que sente o pensamento teórico como extraordinariamente próximo de suas intenções artísticas. Não é agora que eu me afastei da prática, meu pensamento sempre esteve numa relação muito indireta com a prática. Talvez ele tenha tido efeitos práticos em consequência de alguns temas

terem penetrado na consciência, mas nunca eu disse algo que se dirigisse diretamente a ações práticas. [...] creio que uma teoria é muito mais capaz de ter consequências práticas em virtude da sua própria objetividade do que quando se submete de antemão à prática. O relacionamento infeliz entre teoria e prática consiste hoje precisamente em que a teoria se vê submetida a uma pré-censura prática (ADORNO, 2003, p. 132).

Necessário destacar, retomando a questão da esfera pública, campo da ação, da vida política para Hannah Arendt, que implica não a prática pela prática, mas, entendemos, na perspectiva da práxis.

Ainda na questão da esfera pública, ressaltamos também a importância da escola pública e, no seu fundamento, a tese da educação como sendo prioritariamente pública. Nessa questão, é a escola um espaço formativo e representativo dessa esfera pública. Neste sentido, não temos uma educação privada na escola, mesmo que a instituição seja privada. A educação que lhe cabe oferecer é concessão da esfera pública. Evidentemente, pode a escola privatizar sua oferta de escolarização, a partir do viés religioso ou ideológico, mas, efetivamente, tem que se submeter aos acompanhamentos da esfera pública.

A perspectiva de privatização da educação ocorre em sua esfera privada, na alçada da família de forma informal ou, na pretensão da oficialização do questionável e ideológico, projeto de “escolarização doméstica”, o *homeschooling*⁶⁸ defendido pelas pautas

⁶⁸ Consideramos importante demarcar a questão levantada por Penna (2019) em seus estudos sobre este ponto. Em artigo intitulado *A defesa da "educação domiciliar" através do ataque à educação democrática: a especificidade da escola como espaço de dissenso* (2019), o autor utiliza como opção de tradução o termo *escolarização doméstica*, do qual

conservadoras sob os auspícios da extrema direita política no Brasil. Os riscos e o pano de fundo desse inconstitucional projeto são obliterados na defesa inflamada de seus defensores pela sempre falaciosa mentira liberal e neoliberal da ideia de liberdade que se propõe fora da esfera pública.

Para Hannah Arendt (2011), a escola seria uma esfera pré-política, transitória entre o lar – o espaço privado – e o mundo público, ao qual a criança só adentrará efetivamente, quando adulta. Ou seja, a vida política.

Como já explicamos no capítulo V, no tópico intitulado *Da importância da política*, os gregos foram os felizes criadores da esfera pública ao ganharem, como surgimento da *Pólis* – a cidade Estado – uma segunda vida, para além da vida biológica, a vida política – o *bios politikos*.

Como nos esclarece Hannah Arendt (2011), é na esfera pública, espaço do *bem comum* – o *koinon* – que o cidadão exercerá sua cidadania. Decidirá os destinos da cidade, encontrará seus semelhantes e, com eles, discutirá e constituirá, pela igualdade

compartilhamos, para tratar do *homeschooling*. Esclarece-nos: “Utilizaremos, no presente texto, o termo escolarização doméstica - nossa proposta de tradução para o termo *homeschooling* usado na bibliografia de língua inglesa. A palavra *escolarização* foi escolhida porque é a tradução literal de *schooling* e permite evitar a confusão entre ‘os processos formativos que se desenvolvem na vida familiar’ e aqueles que se desenvolvem ‘predominantemente, por meio do ensino, em instituições culturais’ (Lei nº9394 de 1996, art. 1º). A opção pela palavra *escolarização* expõe a tentativa de a família substituir, no espaço doméstico, os processos formativos complexos que acontecem nas escolas por meio do ensino. A palavra *home* foi traduzida por doméstica para evitar a confusão com o regime de exercícios domiciliares (com acompanhamento da escola), previsto no decreto-lei nº1044 de 1969 e nas leis nº6.202 de 1975, 6.503 de 1977 e 7.892 de 1988. A escolha do termo, além de uma tradução, constitui também, neste sentido, a tentativa de marcar um novo território da escolarização doméstica, que tem pressupostos e premissas diferentes do atendimento domiciliar” (PENNA, 2019, p. 10-11).

manifesta na liberdade que lhes é conferida, o espaço do dissenso que se resolve, não pela violência, mas pela vivência democrática. É o espaço dos assuntos humanos, em que a igualdade se dá não pela homogeneidade dos existentes, mas pelas singularidades que se encontram em sua pluralidade de vidas e pensamentos e possuem, como iguais, a liberdade, o fato de estarem livres das necessidades da sobrevivência para ali estarem.

Essa esfera pública da existência é diametralmente oposta à esfera privada – da *oikia* – do lar, em que prevalecem os assuntos domésticos, as necessidades do dia a dia ligadas à sobrevivência e ao suprimento da vida biológica. Neste espaço privado, fundamental para a vida biológica, se encontra o descanso e a proteção, o provimento dos existentes e a convivência dos diferentes, não pelas singularidades especificamente, mas pelas desigualdades, posto que não é o espaço da política.

O que prevalece nessa esfera da vida não é o bem comum – o *koinon* – mas a *oikia* – que dará origem à palavra *economia*⁶⁹ – e a preocupação com as necessidades da existência que visa à proteção da vida. Nessa esfera, em que não há a liberdade pública, pode

⁶⁹ Lembramos também, conforme tratado no capítulo V, sobre a importância da política, que a perspectiva da economia – *oikonomia* –, que era dos assuntos domésticos, invade a *esfera pública* na Modernidade do capitalismo autoritário. Como constituição de uma terceira esfera híbrida – que mistura o que é público ao privado e vice-versa –, surge a *sociedade* – camarim dos *sócios* e não dos *cidadãos*. Passa a predominar o *economicismo* existencial, que assume a cena principal. A vida humana, que não é mais pública ou privada distintamente, imiscuída nos negócios na esfera econômica – pela *negação* do *ócio*, em que prevalece o *negotium* – abandona a importância dos assuntos humanos – a política –, em favor dos “sócios”. Do *mercado liberal* para o *mercado de consumo*, da *promessa do progresso* para a *regressão à barbárie* com *Auschwitz*, no palco da encenação, o dia é o mesmo, de um mesmo tempo que nunca acaba de começar.

prevalecer uma liberdade privada, interior geralmente, que não tem significação política. Como nos explica Arendt (2011, p. 192),

A liberdade que admitimos como instaurada em toda teoria política e que mesmo os que louvam a tirania precisam levar em conta é o próprio oposto da “liberdade interior”, o espaço íntimo no qual os homens podem fugir à coerção externa e *sentir-se* livres. Esse sentir interior permanece sem manifestações externas e é, portanto, por definição, sem significação política.

Por isso, a importância da democracia e sua fragilidade são sempre objeto de cuidado para todos aqueles que a entendem como condição fundamental para o exercício da vida política e da existência da esfera pública.

É sabido, e não precisamos tomar por má fé os questionamentos inevitáveis e válidos, de que a democracia grega – nossa fonte de inspiração ocidental – não pressuponha a igualdade dos livres fundamentada na justiça social, posto que as mulheres, crianças, *metecos* – escravos – e estrangeiros não usufruíam de tal possibilidade da esfera pública. Contudo, é preciso entender o argumento e perspectiva arendtiana em suas análises e a proposição da importância do espaço público que propomos.

Tanto para Arendt, quanto para nós, não há a expectativa de retorno ao modelo, ou de implementação de um mesmo sistema pautado na escravidão para a *liberação* do cidadão. Parece-nos que não seria preciso nada disso numa sociedade como a nossa que já atingiu as condições materiais e econômicas suficientes – para lembrar nosso ensaio utópico no capítulo III – de permitir uma vida digna a todos os seres humanos. Uma vida com poucas horas de

trabalho e a possibilidade de *liberação* dos existentes para o *ócio* – o tempo livre –, que permitiria a vida política, a fruição estética e o conhecimento que não desejasse a *operation* como finalidade. Já sabemos por que isso não ocorrerá.

O que acompanha nosso raciocínio, arendtianamente falando, é olhar para o passado que nos mostra a inspiração para a história que temos que construir, vislumbrando o *verdadeiro estado de exceção*, como nos desafiava Benjamin (2012), que precisamos implantar com os oprimidos que, até hoje, não conheceram outra coisa em nome do progresso que sempre prometeu, mas nunca implantou: um *não estado de exceção*.

Procuramos, como a *moda* espreitando a folhagem do antigamente, comandada pela classe dominante, dar o salto para um *tempo de agora* que destrua, pela sua irrupção, o *tempo homogêneo e vazio* da história a que estamos submetidos. Não é o retorno. É o *devenir*.

Dado o contexto, a falta do espaço público ou sua supressão representam a impossibilidade do exercício da liberdade, *razão de ser* da política, como nos ensina Hannah Arendt (2011) em seu clássico texto *O que é liberdade?*. Relembramos que, para a autora, a liberdade aqui tratada não é aquela dos modernos, como já destacamos, defendida pelo pensamento liberal ou a que se respalda na ideia do *liberum arbitrium* cristão. É exatamente o seu oposto, como já demonstrado. Reiteramos que o que defende a pensadora é a liberdade que se dá na política, no espaço público, onde os homens são iguais porque livres para a ação.

Em proximidade com Arendt, Rancière (2014, p. 72) nos esclarece que

[...] existe uma esfera pública que é uma esfera de encontro e conflito entre as duas lógicas opostas da polícia e da política, do governo natural das competências sociais e do governo de qualquer um. A prática espontânea de todo governo tende a estreitar essa esfera pública, a transformá-la em assunto privado seu e, para isso, a repelir para a vida privada as intervenções e os lugares de intervenção dos atores não estatais. Assim, a democracia, longe de ser a forma de vida dos indivíduos empenhados em sua felicidade privada, é o processo de luta contra essa privatização, o processo de ampliação dessa esfera. Ampliar a esfera pública não significa, como afirma o chamado discurso liberal, exigir a intervenção crescente do Estado na sociedade.

Para o filósofo, mesmo nos governos democráticos, apresenta-se a tendência a um estreitamento da esfera pública, num viés privatista desta esfera e no afastamento da arena política para a vida privada daqueles que não representam institucionalmente o governo ou seus interesses. E, como nos esclarece também o autor, não prevalece aqui o credo liberal de defesa do Estado mínimo em confronto com a necessidade de ampliação da esfera pública. Ao contrário, a ampliação dessa esfera não tem a ver necessariamente com ampliar a intervenção do Estado, mas em garantir a existência dos iguais.

A questão da igualdade, tratada geralmente como condição a ser atingida em nossas perspectivas pedagógicas, ou deturpada pela perspectiva liberal de uma igualdade que se alcança pelo exercício da meritocracia, implica uma percepção equivocada. Segundo Rancière (2013, p. 11), “quem estabelece a igualdade como objetivo a ser atingido, a partir da situação de desigualdade, de fato a posterga até

o infinito. A igualdade jamais vem após, como resultado a ser atingido. Ela deve sempre ser colocada antes”.

Tratando da experiência do pedagogo francês Joseph Jacotot no início do século XIX, o autor parte da tese de que há uma igualdade que depende da emancipação das inteligências. Para ele,

Não há ignorante que não saiba uma infinidade de coisas, e é sobre este saber, sobre esta capacidade em ato que todo ensino deve se fundar. Instruir pode, portanto, significar duas coisas absolutamente opostas: confirmar uma incapacidade pelo próprio ato que pretende reduzi-la ou, inversamente, forçar uma capacidade que se ignora ou se denega a se reconhecer e a desenvolver todas as consequências desse reconhecimento. O primeiro chama-se embrutecimento e o segundo emancipação (RANCIÈRE, 2013, p. 11-12).

Continua ainda sua reflexão, afirmando que não se trata de uma questão de método, pois é uma questão filosófica propriamente e uma questão política. Na primeira, trata-se de saber se a palavra do outro, daquele que ensina é um testemunho de igualdade ou de desigualdade. E, na segunda questão, implica saber o que sustenta o sistema de ensino: a pressuposição de que se precisa reduzir a igualdade ou a verificação da condição de igualdade (RANCIÈRE, 2013).

Dados tais parâmetros, a Educação, em sua perspectiva formativa, representa um processo de formação para a vida democrática, para a emancipação e autonomia diante da opressão a que se pretende submeter a esfera pública e os sujeitos. Não um processo formatador, controlador ou homogeneizador. Por isso, a

democracia e uma educação democrática, porquanto políticas, são fundamentais.

Entretanto, na conjuntura atual, diante dos desmontes e ataques à educação e à instituição escolar em sua perspectiva democrática, vislumbramos as nuances de um projeto totalitário, antidemocrático, fazendo um aparte para nossa realidade.

No Brasil, como um *continuum* o *Escola Sem Partido*⁷⁰, a "escolarização domiciliar"⁷¹, preconizada pelos defensores do

⁷⁰ De acordo com Ximenes (2016), é objetivo do movimento Escola sem Partido subverter a diferenciação necessária entre educação formal, não-formal e informal. Neste sentido, esclarece-se que a primeira se refere ao bem público (independentemente de ser ofertada pela iniciativa privada) encontrada na esfera escolar; a segunda realiza-se no âmbito da fé ou das políticas partidárias, entre outros espaços e a terceira, essa sim, como "uma atribuição corriqueira da família e da comunidade, que acontece ainda que de forma inconsciente enquanto dimensão de socialização" (XIMENES, 2016, p. 55). Na proposta de uma educação *neutra* no âmbito escolar, portanto, o que está em pauta é a defesa de que cabe à esfera da educação formal (a escola) "tão somente reproduzir a ideologia e a cultura transmitidas nas demais instâncias educacionais, ainda que essas comumente sejam discriminatórias, machistas, misóginas, 'homolesbotransfóbicas', racistas, insensíveis às injustiças econômicas etc" (XIMENES, 2016, p. 55).

⁷¹ Quanto à "escolarização domiciliar", complementando a questão, o que está em cena é um processo de ataque (PENNA, 2019) às escolas e aos professores. Mesmo que sujeita a ideologizações e tentativas de submissão a novos determinismos existenciais, como bem demonstra querer implantar o *Escola sem Partido*, é fato que a escola passa a ser a possibilidade do dissenso, da contradição e da construção de um diferente, do conflito e da existência da diversidade e das pluralidades na perspectiva de novas potencialidades. É o espaço para uma educação democrática. Como podemos perceber, a defesa do espaço escolar em contraposição ao *homeschooling* tem como pano de fundo a questão pública. Não é a defesa de uma ideologia, como preconizam os que se encantam com propostas que abrem caminhos para um projeto totalitário. Neste sentido, é muito mais propício para a ideologização a ideia de ter a criança restrita apenas à formação familiar e às suas crenças e percepções de mundo, o modelo militar de educação em que prevaleça a ordem, a disciplina e a obediência sem questionamentos ou mudanças e uma escola em que seja banida a política, condição *sine qua non* que perpassa nossa formação humana. Neste sentido, está o choque entre uma perspectiva privatista e ideológica *versus* a compreensão da escola como *locus* público para a educação.

homeschooling e, por fim, a defesa da militarização da educação pelos investimentos maciços voltados para o favorecimento da implantação de colégios no modelo militar, corroboram um mesmo projeto. O que temos na tríade apresentada é um projeto reacionário de Educação. Neste entendimento, uma perspectiva, na realidade, não educativa, emancipadora, mas de embrutecimento, submissão e ideologização.

Por isso, uma educação política demanda uma educação que nos prepare para a esfera pública, para uma vida *inter homines esse*. E, neste sentido também, será uma educação contra a violência, o autoritarismo, a meritocracia, o preconceito, que proporcione uma verdadeira inclusão, que subverta a lógica e a ótica da *biopolítica* e do *biopoder* do neoliberalismo em sua governamentalidade dos corpos.

Diante das questões levantadas nos nossos estudos referentes ao autoritarismo e ao fascismo, a inevitável constatação do ódio à política e, mais especificamente, da perspectiva de destruição da política, merece destaque. Neste sentido, está a necessidade de tratar sobre a política, que nos provoca a reflexão na expectativa da compreensão, frente à tradição e ao cotidiano do mundo político – não necessariamente politizado – que nos envolve, e de sua importância e correlação com outro campo fundamental, o da educação.

Inclusive, neste momento, em tempos de mídias sociais e comunicação *full time*, em que o senso comum se apropria de uma ideia de *não política* a partir do modo de vida neoliberal, que em seu projeto consagra a despolitização, uma temerária concepção se estrutura, pelo ódio à política, que é a do *fim da política*.

Neste contexto, a par das perspectivas adornianas de uma educação política, a qual não perdemos de vista, procuramos também, nos ensaios de Hannah Arendt, o aprofundamento da questão exatamente pela significação que ela confere a tal assunto. A partir de sua perspicaz observação sobre as esferas pública e privada e a inevitável constatação de que a verdadeira liberdade que possibilita a ação humana, o agir, se dá pela política – condição para a existência humana – e não pelo empreendimento privado, mais do que as teorias sobre governantes e governados, construímos o entendimento de que a formação política é, neste sentido, imprescindível.

Apesar de não aceitar a educação como política, Arendt (2011) não deixará de constatar em seu ensaio *A crise na educação* que o problema que acomete essa esfera não é didático-metodológico simplesmente, mas do escopo da política. Por isso, efetivamente, ela nominará o texto como *A crise na educação* e não *A crise da educação*.

Convém destacar que a concepção arendtiana no campo da educação se dá no processo de formação dos novos e da sua possibilidade de transformação do mundo, quando inseridos na esfera pública. Neste sentido, não se educam adultos, e a política não é da esfera das crianças e, para ela, uma formação política seria um simulacro. Concordamos com Arendt neste contexto, sobre o risco de se procurar uma formatação.

Contudo, como esclarecemos anteriormente, é contra esse processo que luta uma educação política. Destacamos também que, na amplitude e no escopo da concepção de educação que apresentamos, a educação não se restringe ao tempo da escolarização ou ao limite da entrada na fase adulta. É entendida como formação

humana, humanização, processo que não se encerra, como a escolarização, mas se constitui cotidianamente na existência.

Neste sentido, uma educação política não implica doutrinação política, mas reconhecimento, pela formação e pelo exemplo, da vida política que pode ser alcançada e desejada, mas também destruída, se este for o projeto dos novos na sua perspectiva de mudança do mundo. Evidentemente, serão novos fascistas.

Certamente, os riscos de ceder à tentação de transformar em simulacros toda formação repete o incômodo adorniano na entrevista à *Der Spiegel* de que a teoria hoje se vê submetida a uma pré-censura prática.

Com Adorno, também encontramos um caminho para a antinomia arendtiana, na perspectiva educacional. Esclarece-nos o frankfurtiano:

A seguir, e assumindo o risco, gostaria de apresentar a minha concepção inicial de *educação*. Evidentemente não a assim chamada modelagem de pessoas, porque não temos o direito de modelar pessoas a partir do seu exterior; mas também não a mera transmissão de conhecimentos, cuja característica de coisa morta já foi mais do que destacada, mas a *produção de uma consciência verdadeira*. Isto seria inclusive da maior importância política; [...] (ADORNO, 1995, p. 141).

E concluirá o filósofo, destacando a questão da democracia:

[...] uma democracia com o dever de não apenas funcionar, mas operar conforme seu conceito, demanda pessoas emancipadas. Uma democracia efetiva só pode ser imaginada enquanto uma sociedade de quem é emancipado. Numa democracia, quem

defende ideais contrários à emancipação, e, portanto, contrários à decisão consciente independente de cada pessoa em particular, é um antidemocrata, até mesmo se as ideias que correspondem a seus desígnios são difundidas no plano formal da democracia (ADORNO, 1995, p. 141-142).

A proliferação de antidemocratas no âmbito da formalidade democrática, em nosso país e em outras regiões do mundo, confirma que estamos distantes de uma sociedade de pessoas emancipadas.

Por isso, a proposta de uma educação política, no encontro do contexto adorniano ou sob a ressalva da contestação arendtiana, nos fortalece na perspectiva dialética, de uma dialética negativa. Nesta percepção, é provocar a resistência a toda *não educação*, ao invés de promover um modelo pedagógico ou fórmula educacional para uma perspectiva da politização. Pensar é o substrato fundamental para que não caiamos na sedução da *operation* que preconiza a eficácia.

Como alertáramos no início, não pressupomos uma resposta positiva à saída para a educação em tempos de barbárie, mas a resistência à *não educação*. E, para tanto, a necessidade do pensamento – por isso é possível e necessário pensar – em tempos de barbárie, mesmo que não se privilegie mais o pensamento. É preciso *pensar a contrapelo*.

Neste entendimento, caminhamos na compreensão da interface entre política, educação e a resistência contra a barbárie, proposição que permeia nossa tese.

Partindo também da compreensão arendtiana, a educação para o exercício do pensamento apresenta-se como um grande desafio na conjuntura atual.

Para além dos clichês de uma "educação reflexiva" que permanece no imaginário pedagógico, ou a partir das perspectivas da formação de um "cidadão crítico", muitas vezes expresso na mera formalidade dos Projetos Políticos Pedagógicos das Escolas ou nas Diretrizes Curriculares de instâncias governamentais, a provocação que continuamos fazendo é para a concepção e significação da Educação como formação humana.

Neste sentido, não só como processo de escolarização, de conhecimento científico ou acadêmico, mas de constituição de nossa humanização, de nossa condição humana, como seres singulares que coabitam num mundo comum. Um mundo em que a liberdade e a igualdade se dão na esfera política, e a pluralidade e a diversidade da existência humana se manifestam como potencialidades de renovação e transformação. A possibilidade sempre de um novo começo, de um novo início, como nos mostra Arendt (2011, p. 216):

No nascimento de cada homem esse começo inicial é reafirmado, pois em cada caso vem a um mundo já existente alguma coisa nova que continuará a existir depois da morte de cada indivíduo. Porque é um começo, o homem pode começar; ser humano e ser livre são uma única e mesma coisa. Deus criou o homem para introduzir no mundo a faculdade de começar: a liberdade.

Por isso, na percepção dessa potencialidade humana, apontamos para a compreensão do exercício do pensamento como condição para a realização de nossa humanização. Exercício aqui no sentido kantiano, de pensar o próprio pensamento, ou seja, para

além da petrificação de conhecimentos ou registros, da aquisição de hábitos ou regras, um exercício de problematização da realidade e da existência.

Neste contexto, apesar da inegável importância do conhecimento em sua perspectiva acadêmica, em que solidificamos nossas ciências e a tradição, ressaltamos a questão do pensamento na esteira da análise arendtiana que entende que,

A inclinação ou a necessidade de pensar, [...], mesmo que não provocada por nenhuma das veneráveis 'questões supremas', metafísicas e irrespondíveis, não deixa nada de tão tangível atrás de si, nem pode ser saciada por intuições supostamente definitivas dos 'sábios'. A necessidade de pensar só pode ser satisfeita pelo pensar, e os pensamentos que tive ontem somente satisfarão essa necessidade hoje à medida que eu possa pensá-los novamente (ARENDDT, 2004a, p. 230-231).

Respalhada em Kant, Arendt (2004a) esclarece a importância do pensar e a necessidade de sua atividade por todo e qualquer ser humano, independentemente de sua condição acadêmica ou não. O pensamento como condição humana é primário e o oposto da elitização proposta pela formação erudita ou dos que identificam o pensar com o conhecimento, tornando este restrito a um seleto grupo de iniciados nas questões das ciências em que não há espaço para as pessoas comuns. Para Arendt (2004a, p. 231),

[...] a capacidade e a necessidade de pensar não se restringem absolutamente a qualquer tema específico, como as questões que a razão propõe e sabe que nunca será capaz de responder.

Kant não ‘negou o conhecimento’, mas separou o conhecer do pensar, e abriu espaço não para fé, mas para o pensamento. Como certa vez sugeriu, ele na verdade ‘eliminou os obstáculos pelos quais a razão atrapalha a si mesma’. Em nosso contexto e para nossos fins, essa distinção entre conhecer e pensar é crucial. Se a capacidade de distinguir o certo do errado tiver alguma coisa a ver com a capacidade de pensar, então devemos ser capazes de ‘exigir’ o seu exercício de toda pessoa sã, por mais erudita ou ignorante, inteligente ou estúpida que se mostre. Kant, a esse respeito quase o único entre os filósofos, ficava muito incomodado com a opinião comum de que a filosofia só existe para uns poucos, precisamente por causa das implicações morais dessa opinião.

Uma educação para o pensar, portanto, não é uma proposição de desconsideração pelo conhecimento ou pela formação acadêmica, científica. Acima de tudo, é a compreensão de que ambas não se excluem, mas são distintas e, neste entendimento, complementares. O que parece ruir, entretanto, é a apropriação que se dá pelo imaginário de que, quanto mais escolarização, mais integridade humana e moral se terá. Fórmula dos iluministas retratada no pensamento de Voltaire, apesar de termos aberto tantas escolas e vivenciarmos uma época de esclarecimento segundo as expectativas kantianas de então, não reduzimos as prisões e desembocamos, no século XX, na maior de todas as barbáries já ocorridas até hoje na História da Humanidade. De toda essa ruína, o que se torna claro é que

A incapacidade de pensar não é estupidez; pode ser encontrada em pessoas altamente inteligentes, e a maldade dificilmente é a sua causa, nem que seja porque a ausência da capacidade de

pensar, bem como a estupidez, são fenômenos muito mais frequentes que a maldade. O problema é precisamente que nenhum coração malvado, um fenômeno relativamente raro, é necessário para causar um grande mal. Por isso, em termos kantianos, precisaríamos da filosofia, o exercício da razão como a faculdade do pensamento, para impedir o mal (ARENDDT, 2004a, p. 231-232).

O que se provoca é a percepção de que o processo educativo nessa sociedade administrada e danificada em que vivemos encontra, na escolarização, basicamente, a condição *sine qua non* para que o pensamento seja exercitado, apropriado como elemento constitutivo e fundante daquilo que nos torna humanos.

Para que se possibilite uma vida que vale a pena ser vivida, como nos incomodava com sua picada constantemente o moscardo socrático, é preciso que saibamos discernir o certo do errado e que sejamos capazes, ao final do dia, de dormirmos conosco mesmos. Neste sentido, kantianamente falando, não se ensina filosofia, mas a filosofar. Não se ensina o pensamento, mas a pensar.

Na tragédia dos dias que vivemos, com os mortos que enterramos e com o negacionismo da ciência que enfrentamos, urge pensar como formaremos, daqui para frente, o conhecimento científico. Se cindido do pensamento no seu entrelaçamento com a técnica e, portanto, como prenúncio de novas tragédias, ou no reencontro conjunto ao exercício do pensamento.

Mais uma vez, se a ânsia pelo fortalecimento do pensamento científico se manifestar pelo simulacro da *operation* e da eficácia, continuaremos distantes dos fundamentos epistêmicos e da

finalidade da ciência. Na lógica invertida, continuaremos sendo *meios* para os *fins* da ciência, do cientificismo, ou do negacionismo.

No mundo dos adultos que conduzem a educação, seriam opções políticas. Na conjuntura dos adultos que tudo consomem para alimentar os negócios, os assuntos humanos – da política – podem parar no triturador de papéis do escritório.

Neste sentido, a conversão de Eichmann em uma condição de não existência, de um “ninguém” que apenas se adaptava ao sistema e às regras vigentes é a expressão mais clara do perigo do não pensamento. Não significava que ele não raciocinasse, que não tivesse conhecimento. A questão que se apresenta é, por que ele não rompeu com o determinado?

Arendt sentiu-se atraída pela observação sobre aqueles poucos que resistiram à dominação totalitária, pois, diferentemente de Eichmann, foram capazes de dizer para si mesmos, não posso! Os limites se estabelecem. Para ela, quando dos momentos de crise e exceção, as pessoas mais confiáveis não são as mais seguras na sua determinação moralista ou no cumprimento do dever, mas aquelas capazes de questionar qual o limite do que pode ser feito. Não são as que têm certezas, mas as que manifestam a dúvida diante do estabelecido.

Manter-se respeitável diante da sociedade, ajustado aos padrões morais e ou ideológicos de uma determinada concepção de mundo não representa esperança de um mundo melhor. Ao contrário, aqueles que, “sem recorrer ao medo do inferno ou a qualquer tábua de valores, não se ajustaram e correram riscos simplesmente porque sabiam que a vida não valeria a pena depois de

praticarem aqueles atos” (CORREIA, 2007, p. 50) é que possibilitam essa esperança. Por isso,

[...] a principal característica do pensamento é que ele interrompe todo fazer, todas as atividades comuns, sejam quais forem. [...] pois é verdade que, no momento em que começamos a pensar em qualquer questão, paramos tudo o mais, e esse tudo o mais, seja lá o que for, interrompe o processo de pensar; é como se entrássemos num mundo diferente. O fazer e o viver no sentido mais geral de *inter homines esse*, ‘estar entre os meus semelhantes’ – o equivalente latino para estar vivo –, impede positivamente o pensar. Como Valéry disse certa vez: ‘*Tantôt jê suis, tantôt jê pense*’, ora sou, ora penso (ARENDT, 2004a, p. 232).

Neste sentido, o pensamento, base para o julgamento que possibilita a ação humana, é elemento primordial para a realização da nossa condição de liberdade, *raison d'être* da vida política. E, quando na política se exige a coragem, a principal de suas virtudes, a escolha que fazemos é que determina nossa luta pela liberdade.

Neste momento, destaca-se o sentido do *amor mundi* arendtiano, o amor pelo mundo, na perspectiva da política. Segundo Hannah Arendt (2011, p. 203),

[...] o âmbito político como tal contrasta na forma mais aguda possível com nosso domínio privado, em que, na proteção da família e do lar, tudo serve e deve servir para a segurança do processo vital. É preciso ter coragem até mesmo para deixar a segurança protetora de nossas quatro paredes e adentrar o âmbito político, não devido aos perigos específicos que possam estar à nossa espreita, mas por termos chegado a um domínio

onde a preocupação para com a vida perdeu sua validade. A coragem libera os homens de sua preocupação com a vida para a liberdade do mundo. A coragem é indispensável porque, em política, não a vida, mas sim o mundo está em jogo.

Se, na regressão à barbárie, no *continuum* de Auschwitz, instalamos uma *era de suspensão* (ANDERS, 2013), em que a qualquer momento o *Tempo do Fim* pode se tornar o *Fim do Tempo*, não é uma vida pessoal, na sua esfera da existência privada que está em jogo. É o mundo comum, de toda existência. O *amor ao mundo* se apresenta como a opção contra a possibilidade de um *não mundo*.

Por isso, é importante destacar que, no encontro consigo, a experiência do pensamento se dá na interrupção de todo fazer pelo fazer para que, no diálogo entre dois que são apenas um, da conversa do eu que sou comigo mesmo, se encontre o elemento purificador do ato de pensar, a *maiêutica* socrática.

Distinto da ideia de conhecimento como exacerbação da condição de uma racionalidade pragmática, o pensamento manifesta a singularidade de cada existente e proporciona a ruptura com o estabelecido ou determinado. Por isso, como cuidado com os novos que chegam ao mundo, a educação é condição para que se permita a todo homem, quando de sua inserção no mundo público, a ação política. Com e entre os homens. Ação que favorece, a qualquer instante, a renovação do mundo comum, pelo milagre que representa o nascimento de cada homem que se constitui tal no mundo e na vida que se dá na pluralidade dos homens. Vidas pensadas que, como faróis nas noites escuras, possibilitam dissipar as névoas da *banalidade do mal* que acomete, de tempos em tempos, o mundo dos homens.

Para Hannah Arendt (2004b), a questão que se apresentava com relação ao pensamento é se este poderia evirar o mal. Na percepção arendtiana, não só seria capaz, como o pensar é eminentemente político por sua implicação. Neste contexto, o pensamento é libertador, porquanto capaz de nos oportunizar a capacidade do julgamento que, segundo a autora, das capacidades espirituais humanas é a mais política. Vejamos suas palavras:

Quando todo mundo é arrebatado sem pensar por aquilo que todos os demais fazem e acreditam, aqueles que pensam são puxados para fora de seus esconderijos porque a sua recusa a se juntar ao grupo é visível e, com isso, se torna uma espécie de ação. O elemento purificador do pensar, a maiêutica socrática, que traz à luz as implicações das opiniões não examinadas e com isso as destrói - valores, doutrinas, teorias e até convicções -, é político por implicação. Pois essa destruição tem um efeito libertador sobre uma outra faculdade humana, a faculdade do julgamento, que podemos chamar, com alguma justificação, a mais política das capacidades espirituais do homem. É a faculdade de julgar os *particulares* sem subsumi-los naquelas regras gerais que podem ser ensinadas e aprendidas até se tornarem hábitos que podem ser substituídos por outros hábitos e regras. [...] A manifestação do vento do pensamento não é o conhecimento; é a capacidade de distinguir o certo do errado, o belo do feio. E isso, na verdade, pode impedir catástrofes, pelo menos para mim, nos raros momentos em que as cartas estão abertas sobre a mesa (ARENDRT, 2004a, p. 256-257, *grifo da autora*).

Neste sentido, pode-se compreender, mais do que conhecer, os homens em sua singularidade. Em tempos de crise, pequenos ou

grandes "luzeiros" podem surgir. Pessoas capazes de julgar, independentemente de sua condição intelectual, quais caminhos seguir, que rumos tomar. Mesmo que, como expressava Hannah Arendt, não se tenha "um corrimão" a nos guiar.

Na perspectiva de uma educação emancipadora, a formação política é a perspectiva emancipatória, e o pensamento, o substrato para a sua realização. Emancipação, na perspectiva política, é a vida entre os seres humanos, no espaço público, a vida democrática que, por condição das mulheres e dos homens, por sua escolha é a realização do *inter homines esse*, que permite a liberdade humana para agir e transformar o mundo.

Para encerrar nossa discussão, considerando a perspectiva política arendtiana e a luta que se desdobra cotidianamente por uma *educação contra a barbárie*, a partir da premissa adorniana, concluímos nossa tese destacando uma última citação:

"O mundo já possui o sonho de um tempo. Para vivê-lo de fato, deve agora possuir consciência dele" (DEBORD, 1997, p. 110).

Referências

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Trad. 1. ed. brasileira coord. e rev. por Alfredo Bosi. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ADORNO, Theodor W. A filosofia muda o mundo ao manter-se como teoria. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, n. 60, CEDEC, p. 131-138, 2003.

ADORNO, Theodor W. **Dialética negativa**. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2009.

ADORNO, Theodor W. **Educação e emancipação**. Trad. Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

ADORNO, Theodor W. **Ensaios sobre psicologia social e psicanálise**. Trad. Verlaine Freitas. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

ADORNO, Theodor W. **Estudos sobre a personalidade autoritária**. Org. Virgínia Helena Ferreira da Costa. Trad. Virginia Helena Ferreira da Costa, Francisco López Toledo Corrêa, Carlos Henrique Pissardo. Apresentação à edição brasileira e resumo de *The Authoritarian Personality*: Virgínia Helena Ferreira da Costa. São Paulo: Editora Unesp, 2019.

ADORNO, Theodor W *et al.* **La personalidad autoritaria**. Trad. Dora y Aída Cymbier. Correção técnica Dr. Eduardo Colombo. Buenos Aires: Editorial Proyección, 1965.

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

ADORNO, Theodor W.; SIMPSON, George. Sobre a música popular. *In*: COHN, Gabriel (Org.). **Theodor W. Adorno**: sociologia. São Paulo: Ática, 1986.

AFONSO, EVA. **Blog Pintar a óleo**. 2013. Disponível em: <http://pintaraoleo.blogspot.com.br/2013/02/observando-um-quadro-de-george-grosz-n.html>. Acessos em: 27 maio 2017 e 28 out. 2020.

ALMEIDA, Vanessa Sievers de. **Educação em Hannah Arendt**: entre o mundo deserto e o amor ao mundo. São Paulo: Cortez, 2011.

ANDERS, Günther. Tese para a Era Atômica. **Sopro 87 panfleto político cultural**, abr. 2013. Disponível em: http://culturaebarbarie.org/sopro/outros/anders.html#.X_Y0qthKjIU. Acesso em: 11 jan. 2021.

ARANHA, Maria Lúcia de Arruda. **História da Educação e da Pedagogia**: geral e Brasil. 3. ed. rev. e ampl. São Paulo: Moderna, 2006.

ARANTES, Paulo Eduardo. **O novo tempo do mundo**: e outros estudos sobre a era da emergência. São Paulo: Boitempo, 2014. (Estado de Sítio).

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 11. ed. São Paulo: Editora Forense – Universitária, 2010.

ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal.** Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro.** Trad. Mauro W. Barbosa de Almeida. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011.

ARENDT, Hannah. **Homens em tempos sombrios.** Trad. Denise Bottmann. Posfácio Celso Lafer. São Paulo: Cia. das Letras, 1987.

ARENDT, Hannah. **O que é política?.** Editoria: Ursula Ludz. Trad. Reinaldo Guarany. 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004a.

ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e julgamento.** São Paulo: Companhia das Letras, 2004b.

ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo.** Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ARENDT, Hannah. **Sobre a violência.** Trad. André de Macedo Duarte. 9. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura.** Trad. Sérgio Paulo Rouanet. Pref. Jeanne Marie Gagnebin. 8. ed. rev. São Paulo: Brasiliense, 2012. (Obras Escolhidas v. 1).

BRECHT, Bertold. O analfabeto político. **Portal dia-a-dia Educação**, 2020. Disponível em:

<http://www.sociologia.seed.pr.gov.br/modules/video/showVideo.php?video=4701>. Acesso em: 18 mar. 2020.

BUENO, Sinésio Ferraz. O fascismo em dez lições. **Youtube Canal Sinésio Ferraz Bueno**, 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/channel/UCoYJWPJnrSOiVOBjOUZJcGQ/videos>. Acesso em: 29 dez. 2020.

BULGARELLI, Lucas. Moralidades, direitas e direitos LGBTI nos anos 2010. In: GALLEGO, Esther Solano (Org.). **O ódio como política: a reinvenção das direitas no Brasil**. São Paulo: Boitempo, 2018. p. 97-102.

CALLIGARIS, Contardo. Temos que procurar em nós traços da herança que faz a força do neofascismo. **Folha de São Paulo**, 2020. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/colunas/contardocalligaris/2020/10/temos-que-procurar-em-nos-tracos-da-heranca-que-faz-a-forca-do-neofascismo.shtml>. Acesso em: 30 out. 2020.

CARAPANÁ, A nova direita e a normalização do nazismo e do fascismo. In: GALLEGO, Esther Solano (Org.). **O ódio como política: a reinvenção das direitas no Brasil**. São Paulo: Boitempo, 2018. p. 33-39.

CASTRO, Juliana de Miranda e. A atualidade da novilíngua. **Psyche**, São Paulo, v. 12, n. 22, p. 113-124, jun. 2008. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-11382008000100009&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 29 abr. 2021.

CÉZAR, Raul. **Blog Estação 018**. 2014. Disponível em: <http://estacao018.blogspot.com.br/2012/08/de-olho-na-obra-os-pilares-da-sociedade.html>. Acesso em: 07 mar. 2021.

CHAMAYOU, Grégoire. **A sociedade ingovernável**: uma genealogia do liberalismo autoritário. Título original: *La société ingouvernable: Une généalogie du libéralisme autoritaire*. Trad. Letícia Mei. Pref. Yasmin Afshar. Coleção Explosante (coordenação Vladimir Safatle). São Paulo: Ubu, 2020.

CLAUSSEN, Detlev. A banalização do mal: sobre Auschwitz, a religião do cotidiano e a teoria social. **Revista eletrônica de estética**, Viso – Cadernos de estética aplicada, n. 12, p. 45-60, jul./dez. 2012. Disponível em: <http://revistaviso.com.br/article/139>. Acesso em: 11 jan. 2021.

CORREIA, Adriano. O pensamento pode evitar o mal?. **Revista Educação**: Especial Biblioteca do Professor - Hannah Arendt pensa a educação. vol. 4. São Paulo: Editora Segmento, 2007. p. 46-55.

COSTA, Virginia Helena Ferreira da. **“A Personalidade Autoritária”**: Antropologia Crítica e Psicanálise. 2019. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, USP, São Paulo, 2019. 329 f. Orientador: Vladimir Pinheiro Safatle.

CROCHÍK, José Leon. Educação para a resistência contra a barbárie. In: **Revista Educação**: Especial Biblioteca do Professor - Adorno pensa a educação. vol. 10. São Paulo: Editora Segmento, 2007. p. 16-25.

CROCHÍK, José Leon. Preconceito, indivíduo e sociedade. **Temas em Psicologia**, Ribeirão Preto, v. 4, n. 3, p. 47-70, dez. 1996.

Disponível em:

http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-389X1996000300004&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 17 maio 2020.

DAVID, Laurie *et al.* O dilema das Redes. **NETFLIX** em associação com a ARGENT Pictures. Produção Executiva de Laurie David *et al.* Direção de Jeff Orlowski. Disponível no serviço de streaming NETFLIX, 2020.

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DECLERCQ, Marie. QAnon: teoria da conspiração dos EUA ganha apoiadores no Brasil. **UOL Tab**, 2020. Disponível em: <https://tab.uol.com.br/noticias/redacao/2020/10/02/qanon-teoria-da-conspiracao-chega-no-brasil-com-acusacoes-de-pedofilia.htm>. Acesso em: 02 out. 2020.

DUARTE, André. Pensar e agir por amor ao mundo. **Revista Educação: Especial Biblioteca do Professor - Hannah Arendt pensa a educação**. Vol. 4. São Paulo: Editora Segmento, 2007. p. 6-15.

DUARTE, Rodrigo. **Adorno/Horkheimer & A dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

DUNKER, Christian. Freud explica Bolsonaro na pandemia com conceito de pulsão de morte. **Folha de São Paulo**, Ilustríssima, mar. 2021. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2021/03/freud->

explica-bolsonaro-na-pandemia-com-conceito-de-pulsao-de-morte.shtml. Acesso em: 21 mar. 2020.

FERREIRA, João Vicente Hadich; FÁVARO, Larissa Camila Licorini; CARVALHO, Mariana Alves Domingos. Escola Sem Partido e o macarthismo americano: correlações e perspectivas para uma lei da mordação. In.: GABRIEL, Fábio Antônio *et al.* (Orgs.). **Educação: Tensões e Desafios Contemporâneos**. São Carlos: Pedro & João, 2020. p. 183-198.

FOUCAULT, Michel. **Nascimento da Biopolítica**. Curso dado no Collège de France (1978-1979). Trad. Eduardo Brandão. Rev. da Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, Território, População**. Curso dado no Collège de France (1977-1978). Trad. Eduardo Brandão. Rev. da Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

FREUD, Sigmund. **Textos escolhidos**. Coleção Pensadores. Seleção de textos: Jayme Salomão. Trad. Durval Marcondes *et al.* São Paulo: Abril Cultural, 1978.

GALLEGO, Esther Solano (Org.). **O ódio como política: a reinvenção da direita no Brasil**. São Paulo: Boitempo, 2018.

GARCIA, Rafael T. Populismo ou fascismo? Especialistas debatem as bases do bolsonarismo. **Entendendo Bolsonaro**, 2020.

Disponível em:

<https://entendendobolsonaro.blogosfera.uol.com.br/2020/07/25/populismo-ou-fascismo-especialistas-debatem-as-bases-do-bolsonarismo/>. Acesso em: 25 jul. 2020.

HORKHEIMER, Max. **Eclipse da razão**. Trad. Carlos Henrique Pissardo. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. **Temas básicos da Sociologia**. Trad. Álvaro Cabral. 2. ed. São Paulo: Cultrix, 1978.

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. **Textos escolhidos**. Coleção Pensadores. Trad. Zeljko Loparić *et al.* São Paulo: Nova Cultural, 1989. (Os Pensadores).

HUXLEY, Aldous Leonard. **Admirável mundo novo**. Trad. Vidal de Oliveira e Lino Vallandro. 3. ed. Porto Alegre: Globo, 1977.

JAY, Martin. **A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923-1950**. Trad. Vera Ribeiro. Rev. da tradução César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

KANT, Immanuel. **Textos seletos**. Introd. Emmanuel Carneiro Leão. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

LAFER, Celso. **Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder**. 3. ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe: escritos políticos**. Trad. Lívio Xavier. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores).

MATOS, Olgária C. F. **A Escola de Frankfurt: luzes e sombras do Iluminismo**. São Paulo: Moderna, 1993. (Coleção Logos).

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. Trad. Renata Santini. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MELO, Marcus André. O Estado brasileiro é fascista?. **Folha UOL**, 2020. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/colunas/marcus-melo/2020/08/o-estado-brasileiro-e-fascista.shtml?origin=uol>. Acesso em: 09 ago. 2020.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Obras incompletas**. Seleção de textos: Gérard Lebrun. Trad. e notas Rubens Rodrigues Torres Filho. Posfácio de Antônio Cândido de Mello e Souza. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores).

PENNA, Fernando de Araújo. A defesa da “educação domiciliar” através do ataque à educação democrática: a especificidade da escola como espaço de dissenso. **LES - Linguagens, Educação e Sociedade**, Teresina, Ano 24, n. 42, p. 8-28, mai./ago. 2019.

PENNA, Fernando de Araújo. Programa “Escola sem Partido”: uma ameaça à educação emancipadora. *In*: GABRIEL, Carmen Teresa; MONTEIRO, Ana Maria; MARTINS, Marcus Leonardo Bomfim (Orgs.). **Narrativas do Rio de Janeiro nas aulas de história**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2016.

PUCCI, Bruno. Theodor Adorno e a frieza burguesa em tempos de tecnologias digitais. **Cadernos IHU ideias**, ano 10, n. 172, p. 3-16, UNISINOS, 2012.

RANCIÈRE, Jacques. **O mestre ignorante**: cinco lições sobre a emancipação intelectual. Trad. Lilian do Valle. 3. ed. 3. Reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

RANCIÈRE, Jacques. **O ódio à democracia**. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2014.

ROSCOE, Beatriz. Jeff Bezos é a pessoa mais rica do mundo segundo Forbes, com US\$ 177 bi. **Poder 360**, 2021. Disponível em:
<https://www.poder360.com.br/internacional/jeff-bezos-e-a-pessoa-mais-rica-do-mundo-segundo-a-forbes-com-us-177-bi/#:~:text=O%20fundador%20da%20Amazon%2C%20Jeff,CE O%20da%20Tesla%2C%20Elon%20Musk. Acesso em: 17 abr. 2021.>

ROUANET, Sérgio Paulo. **Teoria crítica e psicanálise**. 5. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2001.

SAFATLE, Vladimir. Bem-vindo ao Estado suicidário. **AGB – Associação dos geógrafos brasileiros seção Campinas**, 2020. Disponível em: <http://agbcampinas.com.br/site/2020/vladimir-satafle-bem-vindo-ao-estado-suicidario/>. Acesso em: 16 jan. 2021.

WEBER, Max. **Ciência e política**: duas vocações. Texto integral. Trad. Jean Melville. 2. ed. São Paulo: Editora Martin Claret, 2001.

WIGGERSHAUS, Rolf. **A Escola de Frankfurt**: história, desenvolvimento teórico, significação política. Trad. do alemão: Lilyane Deroche-Gurgel; Trad. do francês: Vera de Azambuja Harvey; rev. técnica: Jorge Coelho Soares. 2. ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2006.

XIMENES, Salomão. O que o direito à educação tem a dizer sobre “Escola Sem Partido”?. *In*: AÇÃO EDUCATIVA ASSESSORIA, PESQUISA E INFORMAÇÃO (Org.). **A ideologia do Movimento Escola Sem Partido**. São Paulo: Ação Educativa, 2016. p. 49-58.

Apêndice: fragmentos e outros ensaios...

Ode à arrogância atual, prima pobre da inteligência estúpida da era hitlerista

Ó bela arrogância, como te prezo e te louvo!
Da inteligência dos antecessores não deixas nada a desejar,
Porque respostas para tudo, sempre em ti há de se encontrar.

Dúvidas não ficaram e respostas não faltaram,
Pois formadas nas certezas, dos “profetas” que falaram
Sobre a “Nova Ordem”, o horizonte nos mostraram.

Quando a ciência, essa pobre forma de pensar
Em conhecimento se arvora, para a dúvida implantar,
Lição da arrogância, é o oponente desqualificar.

Afinal, quem mais sabe não é o que o estudo realizou,
Mas o líder que, por seu achismo, se encantou
E que, ovacionado por sua claqué, nunca nem sequer se retratou.

Ó bela e maravilhosa amiga arrogância!
Que consolos nos traz quando a consciência nos alenta,
Do sofrimento nos priva e da maldade nos isenta.

Não há doença que resista, pandemia que subsista
Com quixotescos argumentos e certezas mui grotescas

Luto contra tudo e contra todos, e não sou antifascista!

Porque sabemos tudo, a verdade nos mostraram.

Os *posts* que repassamos, da ignorância nos salvaram

Uma imagem vale mil palavras, a lacração é nosso regalo.

Fostes sempre atacada, vilipendiada e detestada

Pelos que estudam e desejam, como o Sócrates lá da Ágora,

A sabedoria que se alcança, quando a ignorância é encontrada.

Mas são bufões do conhecimento

Que desejam, de forma bem maldosa,

Destruir-te ó arrogância, mas tu és bem mais ruidosa!

Tua lição, espaço hoje vai encontrando

Suplantando a busca dos que perdem tempo estudando

Pois muito mais aprendemos, pela Rede navegando.

Para que tanto esforço de ler, entender e escrever?

Se o *blogueiro* e o *influencer* em sua bolha radical,

Como arautos de todo “bem”, nos mostram todo “mal”?

Com o apoio do algoritmo e com a certeza do boçal,

Nos encantamos com a imagem, a *teoria conspiratória*, o viral...

E nos seduzimos pelos *likes*... que nunca têm final!

O que vale é a curtida, a sensação e não o entendimento

A percepção da realização nunca supera a frustração

Mas, ó arrogância, como sempre, és a nossa consolação!

Espaço “verdadeiramente democrático”... “visse”?
O Face, o Insta e o Twitter, o encontro nos permite,
Com o “esclarecimento”, o que a política nos omite!

Conhecemos a “verdadeira” realidade e o chorume,
Dos que conspiram contra a “moral e os bons costumes”,
Em nome do respeito à pluralidade e à diversidade.

Quem são estes que defendem... Direitos Humanos?
De onde vêm... essas minorias?
Quem inverteu a ordem dominante... que garantia a harmonia?

Porque temos que... nos controlar?
Quando foi que virou crime... bulinar?
Esqueceram que o homem, tem um instinto a preservar?

Não podemos contar piada? Não podemos polemizar?
Qual o problema de falar o que se quer achar,
De expressar o sentimento e a galera inflamar?

Quem deu espaço para a mulher e para o negro se expressar?
Devem ser aqueles mesmos, que no ocaso da harmonia
Uma tal de igualdade, se apressaram a implantar.

Acreditam que te conhecem, ó arrogância incompreendida
Mas não percebem nesta lida

Que a arrogância é nossa amiga!

Se não implantarmos nessa vida, um projeto tão cruel
Quanto fez a nossa prima, sob o antigo céu,
Pela arrogância que se estima, pior será, não duvide o infiel!

O preço da apolitia

Quando Brecht falava do *analfabeto político*⁷² em seu clássico poema, talvez não imaginássemos quão presente continuaria tal condição na nossa história humana. Parece que, apesar de sua clareza e provocação para o pensamento em tão simples versos, tantos anos depois ainda nos encontramos com a mesma percepção: de que nada mudou ou, se mudou, muito pouco se avançou. Não gostar da política, não querer saber de política, considerar a política ruim e avaliar a política a partir de uma perspectiva moralista e equivocada continuam sendo, de tempos em tempos, manifestações que se “colam” no imaginário das pessoas que, crendo em tais premissas, colaboram ou se omitem, com sua atitude, para que “outra coisa” seja colocada no lugar do *viver político*. Este tem sido um preço caro a se pagar pela apolitia.

Pior que a apolitia, a antipolítica

Se a apolitia já era um problema, o aparecimento da antipolítica se demonstra como a barbárie. Se o analfabetismo político se mostra no afastamento das coisas da política, na não compreensão da política em sua perspectiva fundante da nossa

⁷² Escreve Brecht (2020): “O pior analfabeto é o analfabeto político. Ele não ouve, não fala, nem participa dos acontecimentos políticos. Ele não sabe que o custo de vida, o preço do feijão, do peixe, da farinha, do aluguel, do sapato, e do remédio dependem das decisões políticas. O analfabeto político é tão burro que se orgulha e estufa o peito dizendo que odeia a política. Não sabe o imbecil que, da sua ignorância política nasce a prostituta, o menor abandonado, e o pior de todos os bandidos, que é o político vigarista, pilantra, corrupto e laçao dos exploradores do povo”. Disponível em: <http://www.sociologia.seed.pr.gov.br/modules/video/showVideo.php?video=4701>.

condição humana, a antipolítica se apresenta como projeto contra a política. *Necroprojeto*. Não é por equívoco ou simploriedade na compreensão dos que defendem a antipolítica. É luta contra a política, é produção pensada contra a vida política que pressupõe a liberdade e em que não cabe o autoritarismo, o totalitarismo e sua expressão máxima, o fascismo. Se na apolitia vemos a apatia dos homens no envolvimento com a *coisa pública*, na antipolítica vemos o projeto de destruição da *coisa pública*, da vida política em sua representação democrática. Portanto, o que está em curso não é o jogo democrático, mas o ataque e o desrespeito às regras pactuadas, o esgarçamento das instituições democráticas e dos fundamentos do mundo público. Instala-se uma polarização que não é entre esquerda e direita no espectro político, mas entre política e antipolítica. O que está na pauta, é a sobrevivência da política.

Racismo, preconceito e normalidade: a divisão do mundo em “preto” e “branco” e o desejo da monocromia

Se o mundo fosse pintado em preto e branco, imagino que todos concordaríamos que extremamente chato ele seria. Parece inimaginável que, para além das representações pictóricas dos desenhos produzidos como registros nas cavernas ou a ficção em determinados momentos, que quiséssemos um mundo com tal coloração polarizada. Contudo, para muitos (que acreditamos não analisam isso em que acreditam), o mundo teria uma só cor (branca), uma só referência (ocidental) e uma só crença (com base numa única moral religiosa). Por isso, “civilizar os índios”, “embranquecer” o negro, destruir a cultura do diferente, excluir os “deficientes”,

subjugar o feminino e homogeneizar o pensamento, apresenta-se como a construção de um “mundo melhor”. Portanto, pior ainda do que pensar num mundo com duas cores é concebê-lo num ideal monocromático. Civilização e barbárie, nesse contexto, são a mesma face de uma única moeda.

Contra os inteligentes e os que tem as certezas...

Como expressavam Adorno e Horkheimer na primeira das *Notas e esboços*, ao final da *Dialética do esclarecimento*, permitimo-nos retomar seus possíveis sentimentos diante da barbárie que representou o nazismo para expressarmos os nossos, frente ao momento antidemocrático que vivemos no mundo com a expansão da extrema-direita, representada no Brasil pelo bolsonarismo. Como naquele tempo, parece que sempre encontramos os “que têm resposta para tudo”, que “garantem que as instituições democráticas estão funcionando”, que “falam em liberdade de expressão” sem sequer questionar os limites entre “liberdade” e “crime”. Não são poucos os que tentam salvar um projeto que traz em sua gênese a destruição, a violência, fragmentando-o em esferas específicas como a economia, os costumes e a política, tentando justificar que há exagero em uma, mas proposição democrática em outra. Como se não fossem, no seu contexto, propostas do mesmo projeto ou, efetivamente, da ausência de um verdadeiro projeto, a não ser aquilo que fundamenta o fascismo: o ódio. Nas suas análises e conjecturações, encontram as justificativas para os descompassos com a democracia e, nas certezas de que os “pesos e contrapesos” estão funcionando, minimizam ou amenizam a interpretação do que

se apresenta no horizonte: as nuances daquele horror que nunca deveria ter ocorrido. Muitas vezes tratando como excessivas ou desmedidas as falas do líder megalomaniaco, atribuindo ao “jeito de ser” do mesmo, desconsideram os elementos da estratégia que permeia o pensamento fascista e sua necessidade de polarizar a existência e dividir o mundo em “bons e maus”, como já recomendava Hitler. Segundo ele, era estratégica “a subdivisão do mundo em ovelhas brancas e ovelhas negras, os bons, a cujo grupo se pertence, e os maus, ou seja, o inimigo criado expressamente para as finalidades da demagogia” (HORKHEIMER; ADORNO, 1978, p. 175). Neste entendimento, “os primeiros estão salvos, os outros condenados, sem transição ou limitação, e sem exame de consciência, como Hitler recomenda numa passagem célebre do ‘Mein Kampf’” (HORKHEIMER; ADORNO, 1978, p. 175). Nesta passagem, registra-se que, “[...] para alguém se afirmar com eficácia contra um adversário ou um concorrente, é necessário pintá-lo com as tintas mais negras” (HORKHEIMER; ADORNO, 1978, p. 175). Por isso, nestes tempos estranhos, em que as certezas se manifestam pelos inteligentes para apaziguar o horror que se sublima cotidianamente na imprensa, nas Redes Sociais e na vida administrada, paira no ar a indagação: qual o limite? Parece-nos que, nestes casos, não ter estas certezas, ou o pensamento dogmático na defesa de determinados valores como absolutos seja a melhor perspectiva de esclarecimento. Na confusão entre legalidade e moralidade, o dia a dia do “cidadão de bem” se harmoniza com a barbárie que se manifesta travestida de “moral e bons costumes”, em que impera o dever a que não se pode furtar uma consciência que não questiona o limite, mas faz o seu cálculo entre manter a ordem,

cumprir a lei e uniformizar a existência. Deste modo, o contraponto seria permitir que os “maus”, já demagogicamente definidos pelo líder, destruam os mais “caros valores” de uma sociedade ideologizada que, no fundo, não seria capaz de se reconhecer se arriscasse uma autoanálise através de um escrutínio baseado nos princípios democráticos e morais. Por isso, não é difícil entender, como escreveu Hannah Arendt, que “moralmente, as únicas pessoas confiáveis nos momentos de crise e exceção, ‘quando as cartas estão sobre a mesa’, são aquelas que dizem ‘não posso’” (ARENDDT, 2004b, p. 143). Para elas, o limite não está simplesmente no dever a ser cumprido, na regra estabelecida de forma pura ou no cumprimento das ordens, mas naquilo que não se pode jamais fazer, independentemente da ideologia. Não é a lei que garante a moralidade. Como não se pode chegar a cinco na somatória de dois mais dois, a barbárie continuará sendo barbárie, mesmo quando legalizada pelo Estado, condição que se estabeleceu no nazismo. Esta certeza sim, que traz como auto evidente o princípio moral é importante nestes momentos. Mas, certamente não será suficiente se não encontrar seu desdobramento na questão política que, por sua condição, implica na ação dos homens no mundo. Neste sentido, não é uma questão de liberdade individual ou de expressão, de preservação da minha vida que está em jogo. É a preservação do mundo, da vida dos homens e da possibilidade de existência para todos, na esfera pública e na esfera privada. Na política, portanto, o combate ao fascismo não é o desrespeito a uma “forma de pensamento”, a prerrogativa de uma pluralidade do pensamento. Neste caso, ao contrário, o que se apresenta é a luta contra um projeto de morte e destruição, necrófilo em sua essência e sem nada

a oferecer. Deste modo, o que urge nestes casos, é a necessidade da preservação daquilo que é o fundamento do pensamento político na história dos homens, sua *raison d'être* (ARENDT, 2011): a liberdade, entendida arendtianamente, na sua condição de realização na esfera pública.

Sobre o bolsonarismo: exercício de reflexão com um bolsonarista (imaginário)

Propor um exercício de reflexão com um bolsonarista sobre o bolsonarismo exigiria, no mínimo, conforme destacamos acima, imaginação. Pensando no processo de reflexão como uma proposta dialógica, entre sujeitos que buscam o conhecimento e o entendimento de questões diversas, está subsumida a necessidade de interlocução entre as partes com perguntas e respostas e análises dos argumentos apresentados. Por isso, a ideia de refletir com um bolsonarista, por exemplo, não parece comportar, de modo algum, a pretensão de conversar com um, especificamente ou pessoalmente. Isso não por desprezo ou descaso à pessoa em sua dignidade humana, mas porque efetivamente é praticamente impossível conversar com um adepto do bolsonarismo raiz, pois o que está em pauta para este não é o entendimento, mas a polarização. Por isso, algumas análises que gostaríamos de fazer, numa perspectiva de diálogo e busca de reflexão, deixamos registradas aqui como sendo dirigidas a um bolsonarista imaginário e, não só a este, mas talvez também aos admiradores deste coletivo e ou seus apoiadores de primeira hora, muitos dos quais provavelmente já arrependidos. Nesta potencial reflexão, exercício da imaginação, pressupomos alguém com quem

fosse possível estabelecer um mínimo comum na perspectiva daquilo que nos provoca o pensamento: a busca pelo entendimento. Mesmo cientes de que, provavelmente, um bolsonarista nunca leia estas proposições, pois, a partir do título, é possível que já se dê por definida sua percepção de mundo e entendimento. Poucos, nos parecem, se desafiariam a realmente serem honestos e francos na discussão política ou moral, por exemplo. Isto exige generosidade, paciência, respeito e, em alguns momentos, concessão em consideração ao outro em sua interpretação do mundo e da realidade. Na mentalidade à qual estão arraigados, o que prevalece não é a busca pela compreensão e pela solução do dissenso na busca do consenso que se estabelece pelo bom senso. Ao contrário, o mantra que predomina é o da negação sempre e da desqualificação constante do oponente, muito antes de se pretender ouvi-lo ou entendê-lo, mesmo que se caia em contradições ao fazê-lo ou reproduza incoerências insustentáveis ao mínimo escrutínio do pensamento. Na sanha belicista do bolsonarismo, o que interessa não é o entendimento, mas o não permitir, de qualquer modo, que alguém entenda alguma coisa ou pense sobre alguma coisa, inclusive o próprio interlocutor bolsonarista. Desdobra-se num esforço libidinal intenso, na perspectiva freudiana, para transformar em amor o que não pode ser amado. E, tal frustração constante, manifesta-se na cegueira do coletivo que encontra na representação do líder caricato e incapaz, ou pouco afeito à percepção do outro, a sua compensação por aquilo que nunca alcançará, sustentado no seu ódio ao entendimento, à intelectualidade, à ciência e a própria compreensão de sua existência. Pelo muito pouco que tem a oferecer, muito pouco tende a exigir de si. Para além da obediência

ao líder, admiração irrestrita, banalidade de uma vida administrada e não experienciada, porquanto capaz de ser pensada, o que sobra ao bolsonarista é viver o seu eterno *nós contra todos*, mesmo sem perceber que, ao final de tamanha insanidade polarizada, nem mesmo o *nós* sobraria. Como não há projeto, como não há perspectiva política, como não há fundamento ético que não saia da pífia identificação com o moralismo da pior estirpe, a existência pobre e triste do bolsonarismo raiz se resume ao pensamento mítico e à crença nas teorias conspiratórias produzidas cotidianamente pelos seus líderes, à aceitação da “mentira manifesta”, à “lacração” tão em voga nos espaços das Redes Sociais e ao culto à personalidade do líder messiânico. Para tanto, alimenta-se do ódio à intelectualidade, ao diferente, às minorias e à pluralidade do pensamento. Sente-se confortável na liberação de seus “entendimentos” e manifestações preconceituosas na análise das coisas e sonha com um mundo politicamente incorreto, em que imperaria a meritocracia, a competitividade, a valorização da competência técnica na sua pior perspectiva, entre outros, quesitos aos quais nem o próprio líder cultuado se encaixa. Inevitavelmente, esse adepto também teria dificuldades para se encontrar ou se reconhecer. Portanto, não é de política que trata o bolsonarismo. Não é uma corrente de pensamento político. Ao contrário, é a manifestação do ódio contra a política.

Um cristão no trono de São Pedro (*In Homens em tempos sombrios*)

Hannah Arendt incluiu a vida de Angelo Giuseppe Roncalli, o papa João XXIII, no rol daqueles que, para ela, “iluminaram” o mundo em “tempos sombrios”. Coloca-o ao lado de pessoas que nada têm em comum entre si, aparentemente, a não ser o fato inicial de, na sua maioria, serem contemporâneos e, apesar disso, nem se conhecerem (ARENDDT, 1987). Por outro lado, como relata a própria Hannah Arendt no prefácio da obra, o que ela faz é reunir uma coletânea de ensaios e artigos que “se refere basicamente a pessoas – como viveram suas vidas, como se moveram no mundo e como foram afetadas pelo tempo histórico” (ARENDDT, 1987, p. 7). Por isso, deixa claro também que “os que buscam representantes de uma época, porta-vozes do *Zeitgeist*, expoentes da História (com H maiúsculo), aqui procurarão em vão” (ARENDDT, 1987, p. 7). Não é sua intenção, neste sentido, produzir um relato histórico, heroico ou utópico de nenhuma das personagens escolhidas para compor esta galeria. Demonstra-se, sim, sua intencionalidade de apresentar, considerada sua condição de julgamento, a vida das pessoas que, para ela, destacaram-se pela forma como viveram e se moveram, apesar do “*establishment*” existente. Pessoas que, de algum modo, fizeram brilhar sua luz, por mais fraca ou incerta que fosse irradiando-a durante seu tempo no mundo (ARENDDT, 1987).

No caso de João XXIII, a escolha de Arendt não é, provavelmente, por afinidade religiosa, considerando o distanciamento histórico entre judeus e cristãos católicos. Tampouco se sustentaria se o critério fosse a intelectualidade,

condição da qual aparentemente não compartilhava o risonho papa Roncalli, como relata a própria Hannah Arendt: “fosse quem ou o que fosse o papa João XXIII, não era interessante nem brilhante, e isso totalmente à parte do fato de ter sido um estudante medíocre e, nos anos posteriores de sua vida, sem nenhum interesse marcado intelectual ou erudito que fosse” (ARENDR, 1987, p. 65). Entretanto, parece sugestiva a inclusão do homem que era não o “título”, mas ele mesmo, considerando a perspectiva arendtiana de julgamento a partir da existência de alguém, de seus atos, do seu agir. Certamente, para Hannah Arendt, merece destaque a figura do humilde Roncalli por ter transitado, dentro da estrutura da Igreja, com a desenvoltura e a coerência de alguém que se manteve fiel aos princípios, às opções e crenças que assumiu, demonstrando assim um cuidado com o mundo e com a vida. E, apesar de tudo, não se despersonalizou.

A própria escolha de Angelo Giuseppe Roncalli para papa já demonstra uma condição que poderia ser explicada dentro da concepção de milagre que Arendt entendia como a possibilidade do novo, do inaudito, da mudança que foge ao controle e aos padrões estabelecidos. Um acontecimento, um evento que vem para “iluminar” o que estava obscurecido. Também, por que não dizer, o nascimento de “algo novo”, inesperado. Talvez essa compreensão do milagre, não conceitualmente ou intelectualmente, mas vivencialmente esteja implícita na pergunta da camareira romana que Hannah Arendt relata no início do texto. É o espanto, o não entendimento de como tal coisa foi possível, no seu entender, a de que um “verdadeiro cristão se sentasse no trono de São Pedro” (ARENDR, 1987, p. 57). E, parece-me, que é dessa possibilidade

que trata a pensadora judia ao referir-se aos relatos que demonstram a existência de alguém que se responsabiliza, assumindo sua história e suas condições, como foi o caso de João XXIII que, para além das estruturas hierárquicas da instituição católica, entende ela manteve-se fiel ao Evangelho do Cristo e à sua simplicidade.

Por isso, para Arendt, sem o compromisso do relato histórico, o que interessa é demonstrar a imagem do homem, a partir do senso comum, servindo-se de histórias sobre a sua pessoa e as suas ações. Não destaca as biografias oficiais ou não se prende somente a elas para compreender a pessoa. Neste sentido, esclarece que “[...] as histórias principais e mais ousadas que então corriam de boca em boca não foram narradas [...]” e que “[...] mesmo que se negasse sua autenticidade, sua própria invenção seria bastante característica do homem e daquilo que as pessoas pensavam a seu respeito, para torná-las dignas de relato” (ARENDR, 1987, p. 60).

Quando ainda a camareira, em sua espontaneidade pergunta se “ninguém tinha consciência de quem ele era?”, espantada com o fato de terem-no escolhido para papa sem que ele representasse aparentemente as expectativas costumeiras da alta hierarquia da Igreja, esta parece para Arendt uma questão chave. Ou seja, realmente não conheciam os cardeais o homem Roncalli, mas apenas a figura de alguém que não criaria maiores problemas e serviria para um processo de transição do papado. Evidentemente, no seu curto tempo como papa, João XXIII pôde ser um pouco mais “conhecido” por aqueles que podem ter articulado estrategicamente a simples manutenção de uma estrutura. Como o prenúncio de um “tiro pela culatra”, cita Arendt que Roncalli anotou que “ser manso e

humilde... não é a mesma coisa que ser fraco e complacente” (ARENDT, 1987, p. 58). Completa ainda:

Era precisamente isso que iriam descobrir, que a humildade perante Deus e a docilidade perante os homens não são o mesmo, e, por maior que fosse a hostilidade contra esse papa, único entre certos setores eclesiásticos, é algo que depõe a favor da Igreja e da hierarquia o fato de não ser uma hostilidade ainda maior, e assim muitos altos dignatários, os príncipes da Igreja, puderam ser derrotados por ele (ARENDT, 1987, p. 58).

A análise de Hannah Arendt sobre a vida de Angelo Giuseppe Roncalli, o papa João XXIII, é dotada de uma sagacidade e de uma vivacidade em seu relato que nos permite também uma compreensão da pessoa da própria Arendt. A sua opção por Roncalli e por outras figuras elencadas na obra, demonstra-se como escolha de exemplos de pessoas que estiveram fora do seu tempo e com as quais ilustra questões que, todavia, são atemporais e que podem iluminar nosso presente. Aqueles que são “párias”, fora do seu tempo, que não representam o “espírito do seu tempo” (*Zeitgeist*) são, preferencialmente, pessoas da sua escolha. Para Arendt, a preocupação não é historiográfica, mas formativa. Neste sentido, a experiência é que deve ser compreendida em sua inteligibilidade e não um simples relato.

Tais concepções ancoram-se, provavelmente, na sua percepção da necessidade da tradição, não como reprodução espúria do que está estabelecido, mas como possibilidade de aprender com as “lições do passado”, com a observação dos “modelos” que se tornaram aqueles que se mantiveram fiéis aos princípios e que não

ficaram apenas “ao sabor dos ventos”. Tradição no sentido de não se perder “os fios da história”, mas também, de possibilitar o surgimento do novo, do milagre que pode se apresentar a qualquer momento, independentemente do que se tente determinar ou encerrar deterministicamente. Essa parece ser uma das características da vida do então inexpressivo Roncalli, antes e depois de ser papa. Assim, é rica a análise de Hannah Arendt (1987, p. 66) ao final do texto quando sintetiza aquilo que representava a figura de João XXIII:

Sem dúvida, foi a ‘pobreza de espírito’ que o preservou ‘das ansiedades e cansativas perplexidades’ e lhe deu a ‘força da simplicidade audaciosa’. É ela também que contém a resposta à pergunta sobre como foi que se escolheu o homem mais audaz, quando o que se queria era um homem dócil e complacente. Ele realizou seu desejo, recomendado pela *Imitação de Cristo* Thomas à Kempis, um dos seus livros favoritos, ‘de ser desconhecido e pouco estimado’, palavras que já em 1903 adotou como seu *motto*. Provavelmente era tido por muitos – afinal, viveu num meio intelectual – como um tanto tolo, não simples, mas simplório. E é improvável que aqueles que observaram durante décadas que ele realmente parecia ‘nunca [ter] sentido nenhuma tentação contra a obediência’, tenham entendido o tremendo orgulho e autoconfiança desse homem que nunca, nem por um momento, renunciou aos seus juízos, ao obedecer àquilo que para ele não era a vontade de seus superiores, mas a vontade de Deus. Sua fé: ‘Seja feita a vossa vontade’, e é verdade, embora tivesse dito ele mesmo, que ela era ‘totalmente evangélica em sua natureza’, e verdade ainda que ela ‘exigia e obtinha respeito universal e edificava a muitos’. Foi a mesma fé que inspirou suas palavras mais grandiosas,

quando no leito de morte: ‘Todo dia é um bom dia para nascer, todo dia é um bom dia para morrer’.

Independentemente da referenciação religiosa, Roncalli apresenta-se como legítimo integrante daqueles que Hannah Arendt escolheu para seus companheiros de viagem na História. Viveu ele, de alguma forma, considerando a concepção arendtiana, o *amor mundi* e, certamente dotou de significado sua existência. Neste sentido, pode-se compreender, mais do que conhecer, os homens em sua singularidade. Em tempos de crise, pequenos ou grandes “luzeiros” podem surgir. Pessoas capazes de julgar, independentemente de sua condição intelectual, quais caminhos seguir, que rumos tomar. Mesmo que, como expressava Arendt, não se tenha “um corrimão” a nos guiar.

Sobre o aplauso

Uma forma de manifestação das pessoas, em shows, palestras, eventos ou algumas outras atividades, é o aplauso que, geralmente, eleva a figura do aplaudido à condição, mesmo que subliminarmente entendida, de aparentemente *melhor* entre os demais. Confere admiração e reconhecimento, enquanto destaque diante dos existentes, por sua expressividade ou percepção de algum mérito que, aparentemente, não caberia aos demais. Ou, neste sentido, à plateia que aplaude. Por isso, sobre a questão do aplauso, se me permitem, gostaria de apropriar-me aqui da constatação

freireana⁷³ de que, quando aplaudimos alguém, na realidade estamos nos aplaudindo. Ou seja, aplaudimos alguém porque concordamos com o seu pensamento, porque pensamos como aquele que aplaudimos ou encontramos alguém que pensa como nós ou, ainda, representa aquilo que pensamos. Por isso, me parece que não é mérito algum ser aplaudido, mas reconhecimento de sua proximidade com a realidade contemplada por muitos, que compartilham, pelo menos fundamentalmente, das mesmas percepções. Neste sentido, sem a pretensão de tratar de uma falsa modéstia que muitas vezes permeia quem assim é reconhecido, o que nos provoca a reflexão é a necessidade de pensarmos filosoficamente, cada vez mais, sobre quem ou o que estamos aplaudindo. E, também, se almejamos ser aplaudidos por determinados coletivos. Certamente, isso diz muito sobre nós mesmos.

⁷³ Consta que, indagado uma vez sobre se não se incomodara ou se sentira constrangido diante de uma plateia que o aplaudira efusivamente após uma fala na ONU – Organização das Nações Unidas, Paulo Freire respondeu com tranquilidade que, na realidade, não, pois, para ele, quando as pessoas aplaudem alguém, na realidade elas “se aplaudem”. Seria, assim, o reconhecimento de que se identificam com aquele que aplaudem e, concomitantemente, que muitas pessoas compartilham da proximidade dos pensamentos de umas com as outras.

ANEXO:

Ensaio artístico: releitura de “Os pilares da sociedade”

Evento: Diálogos Educacionais

Tema: Elaborar o passado para pensar o presente

Ano: 2017

Local: UENP – Universidade Estadual do Norte do Paraná

Atividade: releitura de uma obra de arte

FICHA TÉCNICA:

Obra: “Os pilares da sociedade”

Autor: George Grosz

Onde ver: Staatliche Museenzu Berlin, Alemanha - Patrimônio Prussiano, Galeria Nacional

Ano: 1926

Técnica: Óleo sobre tela

Tamanho: 2,00m x 1,08m

Movimento: *Neue Sachlichkeit* (Nova Objetividade)

Sobre a obra “OS PILARES DA SOCIEDADE”

A obra pintada em óleo sobre tela por George Grosz (1853-1959) no ano de 1926 apresenta uma crítica à sociedade da época. Expressão do movimento alemão Nova Objetividade (*Neue Sachlichkeit*), a obra é datada do período entre guerras, que apresenta o contexto de derrota da Alemanha na Primeira Guerra Mundial (1914-1918) e, que, na sequência, se fechará com a explosão da Segunda grande Guerra (1933-1945). De acordo com Eva Afonso (2013)⁷⁴,

Foi nesta Europa destruída, que passou de credora a devedora de outras partes do mundo e na ineficaz República de Weimar (Alemanha) que nasceu um novo movimento artístico - a Nova Objetividade (*Neue Sachlichkeit*) de que G. Grosz fez parte. Este movimento opunha-se à arte emocional expressionista e à abstracção cubista e construtivista. Os artistas alemães da Nova Objectividade assumiram, neste período de pós-guerra, uma abordagem política mais aberta através de trabalhos mordazes e caricaturais que denunciavam a situação social vivida durante a República de Weimar.

Pintor e caricaturista, Grosz viveu esse período conturbado que representou o primeiro grande conflito mundial. A chamada Primeira Guerra modifica o mapa europeu e, também, os valores da região. Num momento em que tudo parecia estar à deriva, a Europa sangrou praticamente até a última gota (AFONSO, 2013). Neste contexto, certamente sem saber que em breve o mundo entraria num

⁷⁴ Pintar a óleo. Acesso em: 27 maio 2017.

novo conflito, mais feroz e sem precedentes, que levariam à experimentação daquilo que Adorno definiria como a “barbárie” de um novo modo e de onde Hannah Arendt extrairia, a partir de suas observações, conceitos como a “banalidade do mal”, é que George Grosz produz a sua obra. Ele “satiriza a sociedade alemã e os pilares sobre os quais ela se assenta: os que enganam, os corruptos, os fazedores de opinião, antes da ascensão de Hitler ao poder” (AFONSO, 2013). A partir da visão difundida de que a sociedade tinha seu “sustentáculo”, o artista fará uma crítica a partir da satirização e questionamento dos chamados “pilares da sociedade”. Por isso, as personagens típicas da República de Weimar estão presentes: o militar, o religioso - representado por um padre, o político, o jornalista e o chauvinista (em primeiro plano) que, teoricamente, chefia os “Pilares da Sociedade” (AFONSO, 2013).

Aparentemente, Grosz observa e destaca os elementos que, de certo modo, estavam presentes num contexto que se transformaria, em pouco tempo, na página mais terrível da História da Humanidade. Neste contexto, para melhor entendermos a obra de Grosz, reproduzimos abaixo os principais destaques da tela, rica em detalhes e, certamente, profética em sua apresentação estética daquilo que ninguém jamais deveria desejar que se repetisse. Os destaques foram retirados do comentário de Raul Cézár (2014):

1 - O plano de fundo: para representar o caos social sustentado pelos "pilares", o pintor criou a obra sobre completa desordem - que chega ao auge no prédio em chamas (parte superior esquerda da obra).

2 - O pilar social "militar": para fortalecer a ironia, Grosz pôs - na parte superior direita da obra - alguns soldados, e o soldado em evidência tem sua espada suja de sangue e ainda aponta uma arma para frente.

3 - O pilar social "religioso": Com um sorriso tosco, o clérigo corre em direção oposta aos militares e com os braços abertos. Grosz grita a hipocrisia que mora nas elites religiosas que permaneceram - e ainda permaneceriam - caladas durante as atrocidades da guerra.

4 - O pilar social "político": Com *merd* - merda mesmo - na cabeça, o líder político alemão é retratado como um fantoche das imposições políticas. O social-democrata é satirizado pelo rosto que aparenta embriaguez.

5- O pilar social "jornalístico": Com um penico na cabeça, o jornalista da pintura exhibe uma pena extensa e pomposa, segura também seus escritos com aparente irritação. Grosz apresenta o jornalista louco e irrisório no caos político que se desenhara naquele momento da história.

6- O pilar social "ultranacional": Em primeiro plano - indiscutível destaque - está o cidadão ultranacionalista. Exibindo a suástica - símbolo nazista por excelência - na gravata, o homem empunha uma espada numa mão e na outra segura um copo de cerveja. Em sua cabeça, há uma imagem de batalha: um cavaleiro empunhando uma lança.

Por fim, podemos dizer que “Grosz usava a fealdade como uma arma. Apresentava uma arte violenta para responder à violência que existia na sociedade do seu tempo” (AFONSO, 2013).

FICHA TÉCNICA:

Obra: Releitura de “Os pilares da sociedade” - Brasil 2017

Autor: João Vicente Hadich Ferreira

Exposição: Diálogos Educacionais - 2017 - Anfiteatro do PDE -
Universidade Estadual do Norte do Paraná - UENP - Cornélio
Procópio - Paraná

Ano: 2017

Técnica: Óleo sobre tela

Tamanho: 1,10m x 0,70m

Movimento: *Neue Sachlichkeit* (Nova Objetividade)

**Sobre a releitura da obra “OS PILARES DA SOCIEDADE” de
George Grosz**



Pensando na releitura de uma obra de arte, mais especificamente, uma tela, apresentou-se à nossa lembrança o quadro de 1926 de George Grosz (1853-1959), pintor e caricaturista do movimento *Neue Sachlichkeit* (Nova Objetividade). Tivemos um primeiro contato com a imagem ao final de 2004, quando da publicação do Livro Didático de Filosofia do Estado do Paraná em que a tela em questão figurou como a abertura de todos os capítulos do conteúdo de política. Portanto, como primeiro exercício no campo da pintura, nos desafiamos na expectativa de atualizar a experiência estético-política produzida pelo artista naquele contexto do início do século XX que, se não é o mesmo que estamos vivendo na conjuntura atual, parece-nos apresentar elementos semelhantes para que possamos fundamentar uma releitura deste clássico. É neste sentido que nos esforçamos para transpor para a tela, dados os nossos limites artísticos, uma forma de leitura que a imagem proporciona, buscando a experienciação estética e sua fruição, não no contexto do consumo ou do prazer demandados pela perspectiva da sociedade de massas, mas da manifestação estético-política citada.

Mantendo no possível a fidelidade às ideias do autor referenciado, enquanto tributo à sua criatividade, ousamos, por outro lado, fazer uso da liberdade que nos permite uma releitura no sentido de adequar elementos da obra para uma contextualização da nossa realidade presente. Evidentemente, não é na perspectiva de agradar ou torná-la consumível, mas na perspectiva de realmente seguir a proposta do original de observar e refletir (e, se possível levar outros à reflexão), mantendo um traço satírico, sobre os possíveis “pilares” da nossa sociedade brasileira que, salvo algum engano da nossa parte, são muito similares aos do tempo de Grosz. No nosso

caso, elencamos como representações destes “sustentáculos” sociais atualmente, algumas personagens que, parece-nos, estarão em acordo com o imaginário popular e as “narrativas” produzidas pela mídia e redes sociais, entre outros meios possíveis. À figura do sacerdote católico apresentada pelo artista como a representação da omissão da Igreja no período, que levaria ao nazismo, colocamos como alternativa, neste momento, a figura do juiz, representando o judiciário e sua magnânima indiferença ao sofrimento do povo, por assim dizer, representando em muitos contextos mais uma casta privilegiada do que a defesa sem interesses da justiça efetivamente. Das outras figuras, mantivemos a imagem dos soldados, representando a polícia como o aparato armado do Estado, o povo no exercício de uma das suas formas de luta e o político que deveria representar a defesa da via constitucional. Compõem, também, a imagem do jornalista, ainda com o penico na cabeça e a figura do político extremista, aquele que recrudesce e representa uma boa parcela da sociedade que traz à tona o moralismo religioso, o atrelamento com o capital e as ideias nacionalistas, intervencionistas e, evidentemente, fascistas.

Neste contexto, permitimo-nos trabalhar com as cores, às vezes, mais vivas e a inserção de elementos que são próprios do nosso tempo, mas que, apesar de sua atualidade material ou tecnológica, não diferem muito dos modos, meios e métodos de sempre que, tanto no período do quadro original, quanto no de hoje, expressam uma mesma possibilidade: a do retorno da barbárie a qualquer momento.

Numa conjuntura de polarização das ideias, centradas em posicionamentos não dialéticos, mas excludentes da compreensão do

pensamento diferente, deparamo-nos com o recrudescimento do fascismo. Tal fato está expresso, por exemplo, em manifestações características daqueles que acabam se identificando com uma “personalidade autoritária”, como aponta e esclarece a tese apresentada por Adorno *et al.* (1965) em seu clássico estudo dos anos 1940 nos Estados Unidos. Rememorando a percepção arendtiana sobre a “banalidade do mal”, coloca-nos em alerta o fato de que tais manifestações deste pensamento fascista estão espalhadas nos mais diversos setores ou campos da sociedade brasileira ou mundial, nos mais diversos países, ideias e ideologias, religiões ou partidos políticos. O autoritarismo recrudescer nas relações e nas perspectivas de uma sociedade homogênea, harmônica, equilibrada, sem conflitos ou contradições e nas propostas de projetos ideológicos, como o da “escola sem partido” e nas abomináveis manifestações higienistas de governantes pretensamente apolíticos ou, em outros casos, machistas, sectários e moralistas. Nem por isso, menos corruptos.

Deste quadro, portanto, e de muitos outros que se compõem como um grande mosaico neste momento da história, propusemos uma releitura que, na sequência, com os destaques dos detalhes retratados, almejamos tornar ainda mais clara.

1 - O plano de fundo: seguindo a inspiração de Grosz, mantivemos a representação do caos social sustentado pelos "pilares", constituindo o conjunto da obra como uma completa desordem, com a manifestação mais expressa disso na imagem também do prédio em chamas no canto superior esquerdo do quadro. Na direção desse caos, o povo, na sua expressão trabalhadora com o cartaz da greve, mas ignorado pelo

judiciário e, tendo ao lado, de costas, quem deveria defendê-lo, marchando sob a bandeira do grande capital, com “armas brancas” ensanguentadas e outras prontas para disparar.

2 - O pilar social “militar”: atualizando este pilar, apresentamos as imagens dos soldados da ‘tropa de choque’ da Polícia Militar, representando a violência legitimada pelo Estado quando das vezes em que, não preservando as garantias constitucionais dos cidadãos, promovem um banho de sangue ou uma verdadeira guerra contra o comum dos mortais - o trabalhador - e suas lutas. Exemplo clássico, o massacre de 29 de abril de 2015 no Estado do Paraná, onde ficaram feridos mais de 200 professores da Rede Estadual de Educação. No ‘cumprimento das ordens’, muitos policiais militares atendem aos governantes e descolam-se de sua condição de trabalhadores também. Neste contexto, o cassetete substitui a espada, mas da mesma forma, mantêm-se sujo de sangue. A arma continua empunhada e apontada para a frente, representando o elemento de poder que, muitas vezes, sustenta a arbitrariedade de decisões tomadas contra aquele que está inferiorizado.

3 - O pilar social “jurídico”: Neste personagem, apresentamos uma substituição à figura do sacerdote, representante do “pilar social religioso” de Grosz. Se naquele contexto, no período entre guerras em que se dará a ascensão do nazismo, o padre é representado com um sorriso tosco, correndo com os braços abertos em direção oposta aos militares, hoje apontamos com essa característica a figura do judiciário em seu ‘juridiquês’ e na sua manutenção dos privilégios aviltantes para uma realidade que não garante nem a dignidade mínima para a maioria dos trabalhadores brasileiros. Em tempos de golpe e rupturas do jogo democrático, de convicções mais do que de provas, juízes aparecem como heróis, defensores da moral e da ética, mas, como a igreja no tempo de Grosz, representam a hipocrisia. Se

lá, se referia ao silêncio do clero, aqui se refere à manutenção dos seus altos salários e ‘penduricalhos’, achando-se dignos para tal e, deste modo também, silenciando ou procrastinando muitas vezes, o exercício da justiça diante das atrocidades que se manifestam. No mesmo contexto da obra original, de costas para o povo.

4 - O pilar social “político”: Como o político da tela original, o nosso representante também contém fezes na cabeça. Mantendo a ideia da proximidade com o original, a liderança política brasileira, tanto quanto a alemã daquele momento, é representado “como um fantoche das imposições políticas” (CÉZAR, 2014). Aparentando também a embriaguez, o retrato do político atual é identificado com as duas promessas e predominâncias políticas ao longo de praticamente 30 anos de redemocratização, com o botom e o broche símbolo dos principais partidos e o Pavilhão Nacional em sua mão, representando sempre a ideia de “Ordem e Progresso” que, no fundo, tem sido dada pela manifestação da realidade fisiologista da nossa política.

5- O pilar social “jornalístico”: Mantendo o penico na cabeça, o jornalista da releitura mantém aquela mesma “pena extensa e pomposa” (CÉZAR, 2014), segurando também vários de seus escritos com certa irritação. Explicitando os textos, a pauta a ser tratada é tida como “positiva”, mesmo que, na realidade, seja impositiva. A logo do penico representa o monopólio da informação e a criação da narrativa que representa interesses, expressa também na pauta. Como elemento tecnológico novo, o celular numa das mãos indica a celeridade de uma “sociedade da informação”, mas não necessariamente o processo de esclarecimento e formação.

6- O pilar social “ultranacional”: Como na obra original,

aparece em primeiro plano a figura do cidadão e político ultranacionalista. Apesar de ninguém aparentemente fazer uso publicamente, nossa figura continua exibindo a suástica (símbolo nazista por excelência) que representa aqui o pensamento fascista, juntamente com outros sinais que o complementarão. Como o chauvinista alemão do tempo de Grosz, esta figura aparece muitas vezes como lutador e herói, marcado pelas cicatrizes em seu rosto e pela “defesa dos interesses nacionais”. Com a cor do terno lembrando a da farda do exército, traz em sua cabeça a imagem da força militar - o tanque de guerra - e o crachá de apoio à “intervenção militar”. Evidentemente, representa uma percepção defendida na conjuntura atual de que os militares não deram um golpe de Estado em 1964, mas fizeram uma “revolução”, libertando o Brasil do “comunismo”, mesmo que a maioria das pessoas nem saiba o que é democracia, quanto mais o comunismo. No conjunto destes elementos ainda, a Bíblia numa das mãos, representação da bancada política que recrudescer nos últimos tempos e ganhou força, conhecida como Boi, Bala e Bíblia e, na outra, o pato que “arrastou milhares” pelas ruas, dando início ao retrocesso dos direitos conquistados a partir da Constituição de 1988. Representando tanto o extremismo religioso quanto os interesses do capital financeiro, essa liderança política ultranacionalista e moralista é, na verdade, a expressão mais pura do pensamento fascista.

SOBRE O LIVRO

Catálogo

André Sávio Craveiro Bueno – CRB 8/8211

Normalização

Livia Pereira Mendes

Diagramação e Capa

Mariana da Rocha Corrêa Silva

Assessoria Técnica

Renato Geraldi

Oficina Universitária Laboratório Editorial

labeditorial.marilia@unesp.br

Formato

16x23cm

Tipologia

Adobe Garamond Pro

João Vicente Hadich Ferreira, Doutor em Educação pela Universidade Estadual Paulista (UNESP). Mestre em Educação e licenciado em Filosofia pela Universidade Estadual de Londrina – UEL. Professor adjunto do Curso de Pedagogia / Campus de Cornélio Procópio e do Programa de Pós-Graduação em Educação (PPEd) / Campus de Jacarezinho, ambos da Universidade Estadual do Norte do Paraná – UENP. Integrante do “Grupo de Pesquisa e Ensino em Políticas Públicas em Educação e Processos de Escolarização” – GEPEPEE (UENP) e do Grupo de Pesquisa “Teoria Crítica: Filosofia, Educação e Cultura” (UNESP).

A extrema relevância e atualidade deste livro [...] se torna evidente quando consideramos a advertência de Theodor Adorno sobre a persistência das condições objetivas geradoras do fascismo, mesmo no interior de sociedades democráticas. [...] O leitor não terá dificuldade em reconhecer a extrema atualidade deste livro [...], pois sua reflexão repercute problemas que não fazem parte de um passado histórico superado, mas reverberam na sociedade brasileira atual, sob o impulso da catástrofe ética e social representada pelo bolsonarismo recente. É relevante notar que o início da pesquisa de doutorado que originou a presente obra, data do ano de 2017, época em que o ovo da serpente estava sendo lentamente gestado, transparecendo na mentalidade moralmente pernicioso do movimento “Escola sem partido”. [...] Um dos grandes méritos da reflexão exposta neste livro consiste em desmistificar a repulsa pública pela esfera da política, que em si mesma integra o conjunto de sintomas da síndrome fascista. Ao contrário da mentalidade de recusa da política, o autor realça a urgência de uma politização autêntica e autônoma da esfera do poder, para que se torne possível um exercício público potencialmente resistente à disseminação da barbárie. [...] Hannah Arendt [...] nos lembra que “política” é a esfera do debate público entre diferentes, movido pela perspectiva de um mundo comum. A verdadeira política se traduz no exercício da liberdade potencialmente voltada para o rompimento do estado de exceção que na realidade atual silencia o debate público e massacra todos aqueles que representam a diferença. [...] O fascista [...] não deseja conservar nada, pois seu desejo, reprimido, ou muitas vezes declarado, se dirige à destruição de tudo aquilo que for possível, desde a vida das pessoas que existem à margem da normalidade social, até as próprias instituições democráticas. [...] Em sintonia com as reflexões de Theodor Adorno, Hannah Arendt, e outros pensadores voltados para a crítica do fascismo, [...] para entender o que é a educação, nesta obra, devemos nos afastar dos aspectos instrumentais muito presentes na escola, buscando compreender esse termo como sinônimo de formação do espírito, em sentido contrário à barbárie. [...] Os leitores que estiverem sintonizados com uma compreensão ampla da educação, voltada para a desbarbarização e pacificação da sociedade, e sobretudo dirigida ao combate a todo tipo de preconceito, saberão encontrar neste livro uma obra de leitura intelectualmente estimulante, esclarecedora e prazerosa.



CULTURA
ACADÊMICA
Editora



Programa PROEX/CAPES:

Auxílio N° 396/2021

Processo N° 23038.005686/2021-36

SINÉSIO FERRAZ BUENO

ISBN 978-65-5954-295-6



9 786559 542956