

O mosquito na vidraça: a formação dos cidadãos à luz de alguns textos frankfurtianos

Wagner Luis Weber *

A questão da cidadania tornou-se inegavelmente um dos temas mais recorrentes da atualidade brasileira. Ela aparece no discurso de homens públicos, nas páginas de jornais e revistas, em programas de rádio e televisão e anima campanhas e mobilizações dos mais variados feitios. As razões para isto são conhecidas: o regime militar implantado em 1964 representa, de um lado, o marco a partir do qual a inserção do Brasil no sistema capitalista mundial adquire contornos novos e, correlatamente de outro, o início de um intenso processo de modernização da estrutura produtiva. Tais alterações no plano da infra-estrutura repercutem no plano da divisão social do trabalho, que se complexifica, o que por sua vez impacta a estrutura social. Como anota Florestan Fernandes: “As transformações ocorridas na produção capitalista e nas dimensões e dinâmismos do mercado geraram ‘condições objetivas de vida’ que exigem outras formas de participação da sociedade civil e de relação com o Estado burguês.”¹ Será a satisfação destas exigências ensejadas pelo regime instaurado em 1964 que determinará o seu fim, com a redemocratização iniciada no final da década de 70. À medida, porém, que este processo de redemocratização evolui, entre outras coisas com a normalização institucional, novas exigências, cada vez mais complexas, afloram do tecido social e passam então a pôr-se sob a bandeira da luta pela cidadania, travada pelos setores excluídos ou desprivilegiados da sociedade brasileira ou em nome deles.

Este processo de transformação da sociedade civil possui antecedentes que deitam raízes e se estendem desde períodos mais remotos de nossa história (a Revolução de 30, por exemplo). Atendo-nos, porém, aos desdobramentos do pós-64 sucintamente desenvolvidos acima e a maneira como o seu significado tem sido elaborado em termos de rea-

lização efetiva dos ideais de cidadania, democracia, participação política dos cidadãos, etc., o que se percebe claramente é que este processo comporta aspectos pedagógicos-formativos de cuja consideração, diga-se de passagem, não se pode prescindir sob pena de o tomarmos ininteligível. É aqui que se coloca o problema da formação dos cidadãos no contexto da sociedade brasileira atual, às voltas com uma agenda das mais complexas: neoliberalismo, reforma da Constituição, desemprego, virtual falência dos serviços públicos, dilema 'crescimento econômico ou a volta da inflação', violação de direitos humanos, etc., tudo isso entrelaçado, ademais, com os impasses de nossa própria democracia.

A pertinência de considerar este problema à luz da Teoria Crítica da Sociedade, comumente chamada Escola de Frankfurt, advem, antes de mais nada, dos propósitos que originariamente a animaram e a continuam animando, tanto em relação aos seus principais fundadores (Max Horkheimer, T. W. Adorno, Walter Benjamin, Herbert Marcuse) quanto em relação àqueles teóricos que prosseguiram, aprofundando e/ou criticando o legado dos pioneiros (dentre estes, Juergen Habermas é certamente o nome que mais se destaca). Mesmo correndo o risco da simplificação indevida, pode-se dizer de tais propósitos que eles consistem na busca de uma compreensão crítica da sociedade capitalista contemporânea na linha inaugurada por Marx, mas incorporando, redimensionados, elementos das filosofias de Hegel e Kant, tendo, no entanto, a preocupação central de não incorrer na constituição de um sistema a tal ponto totalizante que possa sacrificar o que a realidade possui de contraditório e, portanto, de não redutível à ambição de síntese de todo empreendimento sistematizador (estes seriam os elementos re-elaborados da filosofia hegeliana), mas sem também colocar-se numa espécie de condescendência perante esta realidade irreduzivelmente contraditória, resvalando para o irracionalismo (onde se detectaria então a presença de Kant) ou para a postura positivista que abdica do todo em favor das partes, deixando assim, tanto num caso como no outro, de ajuizá-la. Enfim, trata-se de radicalmente não abrir mão da consideração de que esta realidade que se trata de compreender, a sociedade do capitalismo avançado, é histórica e se efetua como história e exige, portanto, que este esforço de a compreender não se detenha algum dia satisfeito de si enquanto não superar seu objeto. Há uma sentença de Adorno na *Dialética Negativa* (e a negatividade é o motor da crítica), bastante conhecida por sinal, e

que merece figurar aqui: “A filosofia, que parecia ultrapassada, preservava-se viva por ter perdido o momento de sua realização”.

Tratar do problema da formação dos cidadãos nesta perspectiva permite, assim, não só captar sua historicidade mas principalmente fazê-lo de maneira crítica, não o reduzindo a este ou àquele ideal de cidadania. É o que se procurará fazer aqui.

Para o intento acima esboçado, creio haver três tópicos na produção dos teóricos frankfurtianos passíveis de serem relacionados ao tema da formação dos cidadãos de maneira proveitosa. Um primeiro tópico diz respeito à condição total, ubíqua, que a ideologia, enquanto representação do real, assume na sociedade contemporânea e às consequências que isto tem para o processo formativo em cidadania. Um outro tópico enfeixa, conseqüentemente em relação ao anterior, as reflexões de Adorno sobre o próprio processo formativo reunidas em seu texto *Teoria da Semicultura*². Por fim, como uma espécie de alternativa não-excludente mas enriquecedora à aporia em que termina o texto de Adorno, comparece a proposta de Habermas de que seja abandonado o paradigma da filosofia da consciência, assumido pelos primeiros frankfurtianos a partir de Kant, Hegel e Marx, em favor de uma concepção dialógica e processual de racionalidade³.

No texto intitulado precisamente *Ideologia*, Adorno irá primeiro passar em revista os vários significados e as diferentes ressonâncias do termo ao longo da história, desde a teoria dos ídolos de Bacon, passando pelo Iluminismo e depois pelo positivismo, para só então tratar da ideologia no contexto histórico a ele pertinente, uma vez que “o significado de ideologia e do que são ideologias só pode ser compreendido se reconhecermos o movimento histórico desse conceito, que é, ao mesmo tempo, o da coisa”⁴.

Segundo Adorno, a condição para haver ideologia – isto é, a separação entre trabalho manual e trabalho intelectual pela qual as idéias se autonomizam face à realidade e pretendem “explicá-la”, negando ou ocultando os vínculos que as ligam concretamente a esta mesma realidade – esta condição é satisfeita na sociedade contemporânea de uma tal forma que, hoje, paradoxalmente, a “assinatura de ideologia caracteriza-se mais pela ausência dessa autonomia e não pela simulação de uma pretensa autonomia”⁵. Paroxismo paradigmático de um paradoxo: a autonomia das idéias em relação à realidade social (condição para haver ideologia) perde sua evidência na sociedade do capitalismo avançado

porque, nesta sociedade, a própria realidade não se distingue mais do mundo das idéias: a realidade mesma se converteu em ideologia na dissolução de suas mediações com o mundo das idéias!

No capitalismo liberal, que é por excelência o objeto das análises de Marx em *O Capital*, a ideologia da sociedade burguesa estava confinada à realização de mais-valia, isto é, àquela operação que o proprietário dos meios de produção executava de comprar a força de trabalho dos não-proprietários, pagando-lhes salário que, na realidade, é um não-trabalho, visto que o trabalho fôra já convertido em mercadoria pelo capitalista, primeiro sob a forma de um *quantum* de tempo e energia muscular etc. dispendido na fábrica, e depois na forma da venda de produtos no mercado que se traduzirá em incremento de capital. Por esta época, a ideologia consistia em afirmar que todos os homens são livres e iguais e logo podem celebrar contratos como o celebrado entre o capitalista e o trabalhador assalariado. À medida, porém, que não só a força de trabalho vai sendo convertida em mercadoria, mas toda a realidade humana sucumbe inexoravelmente a este destino, instala-se o que Gabriel Cohn designa com acerto como a “universalização do primado do valor de troca sobre o valor de uso, da equivalência sobre a diferença qualitativa”⁶. Estreita-se com isso a possibilidade de os homens distinguírem entre a verdade objetiva de exploração da sociedade capitalista e o que esta presume ser – uma sociedade de cidadãos livres e iguais.

É importante, todavia, não ter a ideologia como mero logro. No capitalismo liberal, a ideologia da sociedade burguesa, que afirma serem todos os homens livres e iguais, assim o faz por existir uma nova forma de produção da vida material, distinta da que existira até então, orientada pela produção de mercadorias a serem postas em circulação em centros urbanos. A intelegibilidade da ideologia burguesa nesta fase repousa sobre estas novas relações sociais de produção que são, por sua vez, justificadas por esta ideologia da liberdade e da igualdade, mas não de forma unívoca, sem fissuras, e sim como “consciência objetivamente necessária” e, enquanto tal, como “interligação inseparável de verdade e inverdade”⁷.

De fato, é verdade que os homens são livres e iguais nesta nascente sociedade burguesa: do contrário, estariam ainda submetidos à servidão feudal. Mas é igualmente inverdade que o sejam, pois estão divididos em proprietários e não-proprietários dos meios de produção. Por isso, esta ideologia pressupõe “quer a experiência de uma condição soci-

al que se tornou problemática e como tal reconhecida mas que deve ser defendida, quer, por outra parte, a idéia de justiça sem a qual essa necessidade apologética não subsistiria e que, por sua vez, se baseia no modelo de permuta de equivalentes”⁸.

A ideologia da igualdade formal dos cidadãos na sociedade burguesa defronta-se desde o início com seus limites efetivos como “experiência de uma condição social que se tornou problemática” – este é o seu momento de mentira –, mas em todo caso a ela devemos nos apegar contra a sociedade de castas feudal – apegando-nos ao seu momento de verdade, de promessa –, precisamente em nome desta “idéia de justiça sem a qual esta necessidade apologética não subsistiria”, atirando-nos então de volta aos braços da Restauração. “Por isso, a crítica ideológica, como confronto da ideologia com a sua verdade íntima, só é possível na medida em que a ideologia contiver um elemento de racionalidade, com o qual a crítica se esgote. Assim acontece com idéias tais como as de liberalismo, individualismo, identidade entre o espírito e a realidade.”⁹

Na aurora do capitalismo, a possibilidade de crítica ideológica se vislumbrava mais nitidamente e foi isto o que permitiu não só a crítica de Marx à economia política clássica de Smith e Ricardo enquanto processo de desvelamento de seu núcleo – teoria do valor-trabalho e seu complemento, o postulado da igualdade dos contratantes –, buscando alcançar a forma concreta de como se constitui e se reparte o excedente econômico (problemas que irão conduzir Marx à formulação da teoria da mais-valia), como ainda permitiu a ação crítica e consciente dos trabalhadores organizados em torno de ideais emancipatórios. Aliás, é na esteira desta luta travada pelos operários na primeira fase do capitalismo que a democracia burguesa vai sendo compelida a franquear-se aos trabalhadores, com a universalização da cidadania política (direito de voto e de associação) até então restrita aos proprietários.

Ora, o que o texto de Adorno sobre a ideologia na sociedade contemporânea enfatiza é que o “modelo de permuta de equivalentes” imediatamente operante na esfera da produção material extrapolou para a totalidade da realidade social na uniformização indexada ao mercado e por isso os elementos de racionalidade da ideologia, quer dizer, a relação interna entre seus momentos de verdade e inverdade, ficam obnubilados, barrando a penetração crítica. Na sociedade burguesa do capitalismo tardio, “a ideologia já não é um envoltório mas a própria imagem amea-

çadora do mundo. Não só pelas suas interligações com a propaganda mas também pela sua própria configuração, converte-se em **terror** (grifo nosso). Entretanto, precisamente porque a ideologia e a realidade correm uma para a outra; porque a realidade dada, à falta de uma ideologia mais convincente, converte-se em ideologia de si mesma, bastaria ao espírito um pequeno esforço para se livrar do manto dessa aparência onipotente, quase sem sacrifício algum. Mas esse esforço parece ser o mais custoso de todos.”¹⁰

Neste processo de homogeneização da realidade social joga um papel fundamental o que Adorno e Horkheimer chamam de “indústria cultural”, referindo-se ao que outros designam pura e simplesmente de meios de comunicação de massa, ou ainda como cultura de massa. A indústria cultural é a consumação desta fantástica operação, iniciada ainda nos albores do capitalismo, de conversão de toda a realidade humana à condição de mercadoria, logo a um fetiche. Por isso, no texto sobre ideologia, Adorno escreve que esta manifesta-se na sociedade contemporânea “como um conjunto de objetos confeccionados para atrair as massas em sua condição de consumidoras e, se possível, para adaptar e fixar o seu estado de consciência e não tanto como espírito autônomo inconsciente das próprias implicações societárias”¹¹, como ainda se dava na etapa do capitalismo liberal. “Essa adaptação realiza-se mediante os produtos da indústria cultural, como o cinema, as revistas, os jornais ilustrados, rádio, televisão, literatura de *best-seller* dos mais variados tipos, dentro do qual desempenham papel especial as biografias romanceadas.”¹⁷

Contudo, há um sentido ainda mais perverso na lógica com que opera a indústria cultural e que pode ser captado quando se recorda a distinção, própria da tradição filosófica alemã, entre cultura e civilização. De acordo com esta distinção, enquanto o termo civilização se refere ao reino da necessidade, ao mundo da produção das condições materiais de existência, cultura diz respeito ao reino da liberdade, da fruição estética e da felicidade. Esta separação se origina no período de ascensão da burguesia na Europa e desempenha então uma função ideológica, qual seja, a de conceber a cultura como o lenitivo a ser usufruído pelo conjunto da humanidade após a sua redenção do reino da necessidade, o que só se pode dar pelo trabalho. Apesar de cumprir uma função ideológica, ligada à existência da divisão social do trabalho, que reserva a uns poucos o privilégio de gozar já das benesses da cultura, ao passo que a

maioria se consome na faina do dia a dia, ainda assim esta visão da cultura preserva-lhe o carácter utópico, de promessa de felicidade, e desta forma confere-lhe um potencial crítico. A indústria cultural anula este potencial crítico da cultura ao realizar ilusoriamente aquele ideal de liberdade e felicidade por meio de sua mercantilização. A cultura, reduzida a simples valor de troca, deixa de prestar-se à reflexão crítica sobre as condições de existência em que vivem os homens, para servir aos propósitos de perpetuação do *status* quo por meio da acomodação e do conformismo. A perpetuação *ad infinitum* desta situação de injustiça – que outra coisa é isto senão o travamento da história pelo expurgo da possibilidade de sua diferença?

Diante deste quadro em que o qualitativamente distinto desapareceu na subsunção ao quantitativamente permutável, logo a uma lógica de identificação total, e em que a autonomia do sujeito político, ainda que “inconsciente das próprias implicações societárias”, é sacrificada em favor de sua adaptação como consumidor, diante deste quadro é que se coloca a questão da cidadania e o problema da formação dos cidadãos, dando como pressuposto evidente de que se trata de formar cidadãos **de** e **para** uma sociedade democrática. Já aqui nos deparamos com um elemento complicador, que é o carácter anti-democrático assumido pela ideologia por conta da forma total com que ela passa a impregnar a estrutura social. Em outras palavras e sem meios termos, a ideologia do capitalismo tardio é essencialmente totalitária e avessa à alteridade histórica, pois o que distingue a democracia do totalitarismo é sua radical abertura à história e à diferença, pela qual os homens têm podido romper com os vínculos de sua unilateralidade natural, tomando-se outros.¹³

Todavia, a uniformização da vida social engendrada pela ubiqüidade ideológica do capitalismo tardio, com a primazia do geral e do abstrato soterrando e abafando o particular concreto e diferencial da cultura, todo este processo conduz à despolitização das relações sociais, posto que a política só existe e faz sentido onde há diferença, alteridade, presença e possibilidade do outro. Despolitizada, esvaziada em sua dimensão fundamental, a vida em sociedade esmaece e o que dela sobra é uma caricatura grotesca, porque desumana e desumanizante. Já não há mais propriamente cidadãos nem democracia. Mas o processo que faz desaparecer o cidadão engendra em seu lugar um simulacro – o consumidor – da mesma forma como inspira a caricatura de uma sociedade democrática. “Para

resumir numa só frase a tendência inata da ideologia da cultura de massa, seria necessário representá-la numa paródia da frase: ‘Converte-te naquilo que és’, como duplicação e super-ratificação da situação já existente, o que destruiria toda a perspectiva de transcendência e de crítica.”¹⁴

O diagnóstico a respeito do caráter indiferenciado que a cultura assume na etapa mais desenvolvida do capitalismo e suas conseqüências para a formação são analisados por Adorno no texto *Teoria da Semicultura*. Adorno principia qualificando (ou calibrando?) preliminarmente o significado do termo ‘cultura’. Indica que a cultura traz em si uma tensão íntima, constitutiva mesmo, entre seu lado subjetivo e seu lado objetivo, entre autonomia e adaptação, sujeito *versus* objeto. É o conhecido esquema do idealismo hegeliano, segundo o qual o real seria o processo gradual de síntese entre os momentos de alienação e identificação entre o Espírito e o mundo. Para Adorno, trata-se do “duplo caráter da cultura, cujo equilíbrio podemos dizer que somente de forma instantânea chega ao auge”.¹⁵ Este passo preliminar é necessário, pois é a partir da compreensão da cultura e do real como contraditórios, ou seja, como realidades constituídas por pólos antitéticos, cuja conciliação só se pode dar de maneira precária e provisória porque histórica; este passo preliminar é importante pois permitirá, mais à frente, compreender o que usualmente se designa “crise da cultura” como sendo a situação esquizofrênica existente na sociedade do capitalismo avançado, na qual o momento objetivo, de adaptação, se destaca e impera sobre seu pólo oposto, o momento da autonomia e da subjetividade, travando todo o processo e impedindo assim a realização dos ideais de cidadania formulados pela burguesia contra o Antigo Regime.

Pois, originariamente, o que a burguesia fez em relação aos antigos quadros nos quais a história estava contida foi ter se emancipado face a estes quadros, criticando-os bem como a seus elementos, deslindando a natureza recôndita de opressão e desumanização que aí se alojava e que permanecera inacessível aos homens graças aos véus da metafísica e da teologia. Claro que este esclarecimento não se deu de forma espontânea, nem tampouco a ruptura que se lhe seguiu realizou-se qual uma epifania: toda uma série de condições materiais (uma nova forma de produção, uma espécie de trabalho distinta da que até ali existira) e espirituais (uma nova ciência, novos saberes) caucionavam já o salto. Assim, “caracteres ou tipos sociais do feudalismo, tais como o *fidalgo* e o

gentleman, e especialmente a antiga erudição teológica, se desprenderam de seu ser tradicional e de suas determinações específicas e se emanciparam diante das unidades vitais de que, até então, tinham estado impregnadas. Fizeram-se objeto de reflexão e conscientes de si mesmos, e foram devolvidas purificadas aos homens: sua realização haveria de corresponder a uma sociedade burguesa de seres livres e iguais.”¹⁶

Neste período inicial de seu enfrentamento com a aristocracia feudal, a burguesia encarna os ideais e aspirações de todas as demais classes oprimidas. Sua utopia de uma nova sociedade possui, nesse ínterim, um caráter universal que mais tarde se perderá. Esta particularização da utopia burguesa é enfocada com originalidade por Adorno e Horkheimer no célebre texto *Conceito de Iluminismo*,¹⁷ no qual os autores elaboram a tese de que o projeto emancipatório burguês trazia embutida uma concepção de mundo desmistificadora que lhe permitiu subjugar as forças hostis da natureza, instrumentalizando-as em proveito da subsistência humana, concepção esta que se corporifica na técnica e ciência modernas. As duas dimensões da racionalidade burguesa – a dimensão emancipatória e a dimensão instrumental – mantinham entre si uma relação de imbricamento e era isto que conferia universalidade ao propósito iluminista de “livrar os homens do medo e de fazer deles senhores”.¹⁸ Não obstante, o Iluminismo trazia *in germen* o desvirtuamento desta inspiração emancipatória na forma dominadora com que a ciência e a técnica modernas se relacionam com a natureza e que eclodirá no êxtase tecnológico da modernidade: “completamente iluminada, a terra resplandece sob o signo do infortúnio triunfal”¹⁹. O agigantamento desmedido da razão instrumental acaba por sufocar a razão emancipatória, relegando a realização da utopia.

Similarmente, o que Adorno irá apontar em *Teoria da Semicultura* é que, ao se distinguir arbitrariamente da tensão íntima da cultura, o pólo objetivo, de adaptação à realidade, sufoca o pólo subjetivo, de autonomia do sujeito, travando o processo formativo. “Por outro lado, nos casos em que a cultura foi entendida como configuração da vida real, ela destacou unilateralmente o momento da adaptação, e impediu assim que os homens se educassem uns aos outros. (...) Quando o campo de forças que chamamos formação se congela em categorias fixas, sejam elas do espírito ou da natureza, de soberania ou de acomodação, cada uma delas, isolada, se coloca em contradição com seu sentido, presta-se à ideologia e promove uma formação regressiva ou involução.”²⁰

Este congelamento da cultura e da história “em categorias fixas” atenta contra aquele caráter histórico radical, visto acima, que caracteriza uma sociedade democrática enquanto sua abertura à história. Contudo, Adorno irá recusar-se a tratar a sociedade burguesa avançada como uma sociedade de não-cultura, por mais que seus expedientes neguem a tensão íntima da cultura. Para ele trata-se antes de uma semi-formação cultural, uma formação cultural “manca”, porque o pólo objetivo, da adaptação à realidade, exerce-se absolutamente, totalitariamente, sobre o pólo subjetivo, da autonomia do sujeito. Além do mais, qualificar esta situação como não-cultura seria errôneo e politicamente desastroso: seria levar água para o moinho do adversário, pois uma não-cultura conserva ao menos o impulso em direção à cultura, quando a situação analisada oferece justamente, a par de sua objetividade avassaladora, a confiança ideológica de que assim deve ser porque assim é – uma vez que o expurgo da diferença da existência social levado a cabo pelo mercado vedou a possibilidade e o risco da alteridade.²¹

O estatuto de cidadão que surge no bojo do projeto de sociedade elaborado pela burguesia no início de sua constituição como classe revolucionária é aquele que diz respeito ao “indivíduo livre e radicado em sua própria consciência, ainda que não houvesse deixado de atuar na sociedade e que sublimasse seus impulsos. Implicitamente a formação era tida como condição de uma sociedade autônoma: quanto mais lúcido fosse o singular, mais lúcido seria o todo.”²² Isto remete a um outro problema examinado por Adorno, que é o problema da exclusão, pela burguesia detentora da propriedade dos meios de produção, dos trabalhadores do processo formativo. Esta exclusão se deu, no início do capitalismo, sobretudo pelas condições de vida a que estavam submetidos os operários: nesta fase, o movimento do capital se realiza pela extração de mais-valia absoluta, não deixando tempo livre aos operários.²³ Porém, eis que ultrapassada esta fase do capitalismo com o desenvolvimento da produção a permitir agora a substituição da mais-valia absoluta pela mais-valia relativa, o tempo livre que os trabalhadores conquistaram por suas lutas não é usufruído autonomamente por eles, mas o é de maneira heterônoma sob os auspícios da indústria cultural. Este tempo livre, a indústria cultural o preenche ao “ocupar os sentidos dos homens da saída da fábrica até à noitinha, até a chegada ao relógio de ponto na manhã seguinte.”²⁴

Num país como o Brasil – um país capitalista, industrializado, ainda que de forma desigual e incompleta porém combinada, etc. –, em que no entanto não se concretizaram os ideais burgueses de “uma humanidade sem *status* e sem exploração”²⁵, a luta por esta concretização guarda potencialidades que vão além da mera satisfação de seus motivos mais imediatos tal como aparecem, banalizados, nas páginas dos jornais e nos discursos dos homens públicos. Esta potencialidade, porém, só se desata pela crítica àquilo no qual está enredada, visando à verdade que se acha em seu objeto e pronunciando-a contra a petrificação deste objeto e a favor de seu conteúdo histórico, buscando realizá-lo. Mas esta crítica não pode ser feita de fora, contrapondo ao ideal burguês de cidadania um outro ideal, supostamente “superior” e que se imporia ao primeiro por força desta sua suposta “superioridade”. Antes tem de apanhar este ideal por dentro, em suas contradições, desdobrando-as, tem de se fazer *crítica imanente*, encontrando a “via pela qual a contradição ideológica se ponha em movimento e destrua a construção imaginária”²⁶.

Uma cidadania cuja formação se dê como crítica imanente toma a ideologia da igualdade de todos os homens e não lhe nega peremptoriamente validade (como um certo matiz mecanicista de socialismo já fez um dia em relação à democracia ‘burguesa’), recusando-a, mas a assume em sua verdade para denunciar justamente a impertinência de se crer realizada e ainda por cima em pleno capitalismo tardio; vale dizer, para apontar o estado de débito desta ideologia para com a história. Se não se faz isso, a ideologia da igualdade dos cidadãos permanece incólume, isto é, incrustada a tal ponto no real que o próprio intento de a criticar converte-se ele mesmo em ideologia.

Pode-se então perfeitamente dizer, parafraseando Adorno, que se vive, no Brasil e em todos os demais países em que a cartilha neoliberal é recitada com entusiasmo, uma situação de *semidemocracia* e de uma *semicidadania*. Em primeiro lugar, por a ideologia, como o fixo produzido para vedar o histórico, ser total. E, em segundo lugar, por estar o momento da autonomia subsumido na totalidade da adaptação ideologizada. “A democracia liberal não é, pois, *a* democracia, nem *a* não-democracia, mas o trabalho histórico de uma sociedade de classes na qual a separação entre relações de produção e relações políticas permite a uma formação social, que Aristóteles tranqüilamente classificaria de oligárquico-plutocrática, apresentar-se perante si mesma como politi-

camente democrática. (...) Quando tomamos a democracia liberal como uma realização particular e histórica da democracia, torna-se menos difícil acompanhar seus impasses.”²⁷

Uma última observação precisa ser feita em relação a este segundo tópico. A mesma consideração a respeito da opacidade que dificulta a crítica ideológica na sociedade contemporânea – e que decorre, como se viu, do amalgamento da ideologia com a realidade – pode ser feita em relação ao estado de semiformação em que se encontra a cultura. Eis o impasse: como formar na semiformação? Adorno responderá a esta questão com a aporia com que ele conclui seu *Teoria da Semicultura*: “De qualquer maneira, quando o espírito não realiza o socialmente justo, a não ser que se dissolva em uma identidade indiferenciada com a sociedade, estamos na época do anacronismo: prender-se com firmeza à formação cultural, depois que a sociedade a privou de sua base. Contudo, a cultura não tem nenhuma outra possibilidade de sobreviver senão a auto-reflexão crítica sobre a semicultura, em que necessariamente se converteu.”²⁸

No que consistiria, no tocante ao problema da formação dos cidadãos, esta “auto-reflexão crítica” de que nos fala Adorno? O fato, apontado no início, de a cidadania ter se tornado uma questão das mais prementes no Brasil atual não seria um indicativo de que todas estas lutas específicas, que se vêm registrando no tecido de nossa sociedade civil por salário, emprego, terra, condições de moradia, etc., não estariam, estas lutas, imprimindo ao conjunto da sociedade brasileira um movimento de auto-reflexão sobre a realização entre nós dos ideais de cidadania nas condições de nossa semidemocracia? Tais indagações conduzem ao terceiro ponto desta discussão, relativo às concepções de Habermas sobre a dialogicidade da razão.

Em seu livro *A Teoria Crítica Ontem e Hoje*²⁹, Barbara Freitag argumenta que as análises desenvolvidas por Adorno e Horkheimer sobre a dialética da razão iluminista nutrem-se do paradigma kantiano, presente também em Hegel e Marx, da filosofia da consciência, o qual localiza a sede da razão no sujeito epistêmico individualmente considerado, ainda que no contexto de suas relações histórico-sociais. A afinidade com este paradigma teria conduzido a Teoria Crítica da Sociedade ao impasse, visível na maneira com que Adorno termina *Teoria da Semicultura*, de recusar em bloco a realidade do capitalismo tardio, tida por irracional. Deveras, em *Teoria...* Adorno escreve: “A semiformação

não se confina meramente ao espírito, adultera também a vida sensorial. E coloca a questão psicodinâmica de como pode o sujeito resistir a uma racionalidade que, em definitivo, é ela mesma irracional.”³⁰

Face a este impasse, Habermas intervem, defendendo que a verdade ou a inverdade de uma formação social se constitui mediante o envolvimento intersubjetivo dos homens através de trocas simbólicas que se efetuam sobretudo num domínio discursivo. “Por isso a razão e a verdade só podem decorrer da organização social dos atores interagindo em situações dialógicas. (...) A razão resulta daquilo que em um contexto social, vivido e compartilhado por atores linguisticamente competentes, pode ser elaborado como querido e aceito por todos.”³¹ Aqui caberia a ressalva de que tanto a competência como a incompetência são produzidas socialmente, reabrindo-se o risco da exclusão e da irracionalidade.

A contribuição de Habermas, no entanto, parece ser ainda interessante por resgatar um aspecto central da antiga democracia ateniense: o princípio de *isegoria*, o direito de falar em praça pública, que por sua vez nos remete ao texto de Kant, *Resposta à pergunta: Que é Esclarecimento*, no qual o filósofo lança o apelo aos homens para que façam uso público da razão.

Ocorre que Habermas é ciente do que ele mesmo chama de “mudança estrutural da esfera pública burguesa”, levada a efeito por sua principal instituição, a imprensa, no decurso de sua progressiva conversão a uma atividade comercial, portanto de cunho privado. E aqui nos deparamos com os limites deste trabalho: seria necessário, a partir de agora, enveredar pelas conseqüências que esta transformação da esfera pública no capitalismo tem para o processo formativo em cidadania. De qualquer modo, a concepção processual de racionalidade oferecida por Habermas se comunica com aquelas conjecturas feitas acima sobre a luta pela cidadania travada pelos movimentos sociais e inspiradas na aporia adomiana do anacronismo de se pretender formar cidadãos quando a semicidadania impera. Diante disso, não há como não se sentir tentado a buscar consolo na terceira tese de Marx contra Feuerbach...

Notas

1. FERNANDES, F. **Nova República?** 2.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986. p.47,48 (Coleção Brasil: Os Anos de Autoritarismo).
2. ADORNO, T. W. **Teoria da Semicultura.** Trad. Newton Ramos de Oliveira, São Carlos: UFSCar, 1992, publicação interna.
3. Este último tópico será desenvolvido principalmente a partir dos comentários de Barbara Freitag à obra de Habermas feitos em seu livro **A Teoria Crítica Ontem e Hoje** (São Paulo: Brasiliense, 1990).
4. ADORNO, T. W. Ideologia. In: HORKHEIMER, M., ADORNO, T. W. **Temas Básicos de Sociologia**, São Paulo: Cultrix, 1973, p.185
5. Ibid., p. 200
6. COHN, G. Adorno e a Teoria Crítica da Sociedade. In: _____ (org.) **Theodor Adorno, Sociologia.** São Paulo: Ática, 1986. p.13
7. ADORNO, T. W. Ideologia, op. cit., p.191
8. Ibid., p. 191
9. Ibid., p. 191
10. Ibid., p. 203
11. Ibid., p. 202
12. Ibid., p. 202-203
13. Cf. CHAUI, M., **Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas**, São Paulo: Editora Moderna, 1982, Coleção Contemporânea, p. 103ss.
14. ADORNO, T. W. Ideologia. op. cit., p. 202
15. ADORNO, T. W. **Teoria da Semicultura.** op. cit., p.33
16. Ibid., p.34-35
17. HORKHEIMER, M., ADORNO, T. W. **Textos Escolhidos.** 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991 (Os Pensadores, 16)
18. Ibid., p. 3

19. Ibid., p. 3
20. ADORNO, T. W. **Teoria da...** op. cit., p.33
21. Cf. ADORNO, T. W. **Teoria da...**, op. cit., p. 41, 44, 45
22. Ibid., p.35
23. Ibid. p.36ss.
24. _____. **Tiempo Libre**. In: ADORNO, T. W. **Consignas**. Buenos Aires: Amorrortu Editores SCA, 1969, apud PUCCI, B. **Teoria da Semicultura: elementos para uma proposta educacional**, trabalho apresentado ao XVIII Congresso da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Educação, Caxambu, MG, setembro de 1995.
25. _____. **Teoria da...** op. cit., p.35
26. CHAUI, M. op. cit., p. 22
27. Ibid., p. 153
28. ADORNO, T. W. **Teoria da...** op. cit., p. 55-56
29. FREITAG, B. **A Teoria Crítica: Ontem e Hoje** 3.ed São Paulo: Brasiliense, 1990, 184p.
30. ADORNO, T. W. **Teoria da...** op. cit., p.44
31. FREITAG, B. op. cit. p. 112-113

Referências bibliográficas

- ADORNO, T. W. **Teoria da Semicultura**. Trad. Newton Ramos de Oliveira. São Carlos: UFSCar, 1992, publicação interna. 56p.
- ADORNO, T. W. Ideologia. In: HORKHEIMER, M., ADORNO, T. W. **Temas Básicos de Sociologia**, São Paulo: Cultrix, 1973, p.185.
- CHAUÍ, M. **Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas**. São Paulo: Editora Moderna, 1982, Coleção Contemporânea.
- COHN, G. (org.) **Theodor Adorno, Sociologia**. São Paulo: Ática, 1986.
- FERNANDES, F. **Nova República?** 2.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986. p.47,48 (Coleção Brasil: Os Anos de Autoritarismo).
- FREITAG, B. **A Teoria Crítica: Ontem e Hoje**. 3.ed São Paulo: Brasiliense, 1990.
- HABERMAS, J. Do Jornalismo Literário aos Meios de Comunicação de Massa. In: MARCONDES FILHO, C. (org.) **Imprensa e Capitalismo**. São Paulo: Kairós, 1984.
- _____. Comunicação, Opinião Pública e Poder. In: COHN, G. (org.) **Comunicação e Indústria Cultural: Leituras de análise dos meios de comunicação na sociedade contemporânea e das manifestações da opinião pública, propaganda e "cultura de massa" nessa sociedade** 4.ed. São Paulo: Nacional, 1978. (Biblioteca universitária. Série 2º Ciências Sociais, v.39).
- HORKHEIMER, M., ADORNO, T. W. **Textos Escolhidos**. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991 (Os Pensadores, 16).
- PUCCI, B. (org.) **Teoria Crítica e Educação: a questão da formação cultural na Escola de Frankfurt**. Petrópolis: Vozes; São Carlos: EDUFISCAR, 1994.
- PUCCI, B. Teoria da Semicultura: elementos para uma proposta educacional. 12p. Separata de CONGRESSO DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO, 18º, 1995, Caxambu, MG.