
SOBRE O PODER

NORMALIZADOR E A

EDUCAÇÃO PARA A FORMAÇÃO

HUMANA: FRAGMENTOS

FOUCAULTIANOS E

ADORNIANOS

Estelamaris Brant Scarel¹
Sílvia Rosa da Silva Zanolla²

Resumo: *Este artigo objetiva refletir sobre a formação humana, evidentemente, considerando-se tanto as análises de Michel Foucault a respeito das práticas discursivas na sociedade moderna disciplinar, as quais culminam na formação de sujeitos assujeitados, como, também, a concepção de Theodor Adorno sobre a formação (Bildung), concepção essa que se relaciona com uma visão mais ampla do conhecimento em contraposição aos processos adaptativos e alienantes originados da Indústria Cultural.*

Palavras-chave: *Foucault, Adorno, Educação, Formação.*

Para se tratar de um tema tão complexo tal como a formação humana, a partir de pontos de vista teóricos tão ímpares, ou, por outra, diferentes como os de Foucault e Adorno, torna-se necessário que se faça antes disso uma advertência extremamente relevante no que se refere à intencionalidade desta reflexão. Nesse sentido, esta discussão não possui a ambição de evidenciar

1 Mestre em Educação - PUC Goiás; Doutoranda em Educação pela Universidade Federal de Goiás – UFG; Professora da Pontifícia Universidade Católica de Goiás - PUC Goiás, Professora da Faculdade Araguaia - FARA. E-mail: estelaprof@bol.com.br.

2 Doutora e Pós-Doutora em Psicologia do Desenvolvimento Humano pela Universidade de São Paulo – USP; Professora da Graduação e da Pós-Graduação da Universidade Federal de Goiás - UFG. E-mail: silviazanollaufg@hotmail.com.

pontos de convergência ou de divergência entre esses autores, mas tão somente, conforme pode-se deduzir do seu título, pôr em relevo alguns aspectos contidos nas suas vastas obras, relacionados à educação, aspectos esses que poderão contribuir para que se possa pensar em estratégias de resistência às práticas de exercício de poder durante o processo de formação dos sujeitos.

Quanto ao termo resistência, crê-se que convém fazer-se uma ressalva muito importante a fim de que se compreenda o lugar desse conceito para cada um desses autores. Dessa forma, no que diz respeito a Michel Foucault, esclarece-se que para esse filósofo a resistência está relacionada à capacidade de os sujeitos confrontarem o poder por meio de estratégias e de luta seja contra a dominação, seja contra a exploração ou, ainda, contra a sujeição. Em face disso. “[...] a resistência ao poder não é a antítese do poder, não é o outro *do* poder, mas é o outro *numa relação de* poder – e não *de* uma relação de poder” (VEIGA-NETO, 2004, p. 151-152; Grifos do autor).

Essa concepção já denota que as contradições não perpassam, dialeticamente expressando, pela luta dos contrários, consequentemente, eliminando a possibilidade de um olhar dialético sobre o objeto. “Assim, se Foucault, ao se despedir da dialética, ainda fala em resistência, é porque o faz num sentido bastante diferente daquele da Teoria Crítica” (VEIGA-NETO, 2004, p. 152).

No que tange à Teoria Crítica, a dialética já se faz presente e, por conseguinte, a palavra resistência recebe um outro significado, ou seja, ela é concebida no sentido de confronto mediante o tensionamento entre a adaptação e a superação. E isso só é possível, segundo Adorno (1995a), pelo estabelecimento de relações considerando as ambiguidades presentes na realidade. Na sua visão, “[...] hoje o indivíduo só sobrevive enquanto núcleo impulsionador da resistência”. E essa possibilidade só advém “[...] tornando consciente a própria ruptura em vez de procurar dissimulá-la e assumir algum ideal de totalidade ou tolice semelhante” (ADORNO, 1995b, p. 154).

Na obra, “Dialética do Esclarecimento”, Adorno; Horkheimer (1985) denunciam essa insistência por parte do “programa do esclarecimento” em desencantar o mundo por meio da apreensão do “Saber Absoluto”, programa tal que acabou se transformando numa dominação cega mediante o “[...] triunfo da racionalidade objetiva, a submissão de todo ente ao formalismo lógico” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 38).

Essa dominação que se reedita historicamente, segundo os autores, só pode ser confrontada pela resistência a ela, isto é, kantianamente³ expressando, pela renúncia em se deixar governar por outrem.

Feitas essas observações introdutórias e guardadas as peculiaridades inerentes ao termo resistência utilizado tanto por Michel Foucault como por Theodor Adorno, passa-se, então, ao exercício do pensamento com referência a um questionamento fundamental neste estudo: até que ponto a visão desses filósofos contribui para que se reflita sobre a formação humana?

1. FOUCAULT, NIETZSCHE, A FORMAÇÃO DO SUJEITO E O PODER/SABER

Nietzsche, com efeito, teve uma forte influência sobre o pensamento de Foucault, uma vez que essa marca pode ser percebida em toda a sua obra. Mas, para o que se pretende discutir aqui, talvez seja suficiente lembrar-se de uma passagem citada por Foucault (2001a) na obra *A Verdade*⁴ e as Formas Jurídicas:

3 O texto em que Kant faz essa abordagem é o seguinte: Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”? (Alfklärung), publicado em dezembro de 1783 (KANT, 2005, p. 63-71).

4 “Entendo por verdade o conjunto dos procedimentos que permitem pronunciar, a cada instante e a cada um, enunciados que serão considerados como verdadeiros. Não há, absolutamente, uma instância suprema”. Foucault distingue entre duas histórias da verdade: por um lado, uma história interna da verdade, de uma verdade que se corrige a partir de seus próprios princípios de regulação; por outro, uma história externa da verdade. A primeira é a que

Em algum ponto perdido deste universo, cujo clarão se estende a inúmeros sistemas solares, houve, uma vez, um astro sobre o qual animais inteligentes inventaram o conhecimento. Foi o instante da maior mentira e da suprema arrogância da história universal (NIETZCHE apud FOUCAULT, 2001a, p. 13).

Como se pode observar, trata-se de uma afirmação bastante contundente e provocativa, considerando-se a época (1873) em que fora feita. Na visão de Foucault, se não se pode falar que, naquele período, há um total “kantismo” pelo menos admite-se uma forte presença do “neo-kantismo”. Assim,

[...] a idéia (sic) de que o tempo e o espaço podem preexistir ao conhecimento, a idéia (sic) de que o tempo e o espaço não são formas do conhecimento, mas, pelo contrário, espécie de rochas primitivas sobre as quais o conhecimento vem se fixar, é para a época absolutamente inadmissível (FOUCAULT, 2001a, p. 14).

Existe, como se pode ver, um confronto radical entre estas concepções e as ideias de Nietzsche citadas a pouco. Contrariamente a essa ideia, Foucault vai caminhar na direção do pensamento desse filósofo. A partir de Nietzsche, o autor observa que o sujeito é historicamente formado em simultaneidade com certos “saberes”, cada qual ao seu modo, produtores de “verdade”. Para Nietzsche, o conhecimento foi “inventado”. “Quando fala de ‘invenção’, Nietzsche tem sempre em mente uma palavra que opõe a invenção, a palavra ‘origem’”. (FOUCAULT, 2001a, p. 14; grifos

se leva a cabo na história das ciências; a segunda, que parte das regras de jogo que, em uma sociedade, fazem nascer determinadas formas de subjetividade, determinados domínios de objetos, determinados tipos de saber. As práticas jurídicas, que Foucault estuda amplamente em ‘La vérité et les formes juridiques’, são um exemplo destas regras de jogo” (CASTRO, 2009, p. 421).

no original). Segundo esse genealogista⁵, Nietzsche não pára por aí, pois, além disso, assinala que não é somente o conhecimento que foi “inventado”, mas também “fabricou-se” a “religião”, a “poesia”, o “ideal”, tudo por meio “[...] de pequenos mecanismos [...] por puras obscuras relações de poder (FOUCAULT, 2001a, p. 15-16; grifos no original). Isso significa dizer-se que o conhecimento não possui uma origem, não se encontra desde sempre nas mentes dos homens, mas é procedente apenas

[...] do jogo, do afrontamento, da junção, da luta e do compromisso entre os instintos. É porque os instintos se encontram, se batem e chegam, finalmente, ao término de suas batalhas, a um compromisso, que algo se produz. Este algo é o conhecimento (FOUCAULT, 2001a, p. 16).

O que chama a atenção neste argumento é, talvez, a extensão que ele atinge. Para esse filósofo-arqueólogo e genealogista, das reflexões de Nietzsche podem ter surgido duas “rupturas”. A primeira é a de que não existe uma relação harmônica entre sujeito e objeto, pois há uma “[...] ruptura entre o conhecimento e as coisas” (FOUCAULT, 2001a, p. 18; Grifos do autor), ou melhor, a epistemologia desliga-se da “teologia”, e, portanto, de todo e qualquer ponto de apoio seguro, desfazendo-se a relação de “continuidade” entre as “coisas a conhecer” e o próprio “conhecimento”. Com efeito, divisa-se que, diante disso, toda a tradição filosófica passa a ser questionada seja com Platão, Descartes, Kant, e outros. No tocante à segunda “ruptura”, compreende-se que ela provém dessas assimetrias entre o conhecimento e as

5 “Fala-se de um período genealógico de Foucault para fazer referência àquelas obras dedicadas à análise das formas de exercício do poder. À diferença do que ocorre com a arqueologia e com a noção de episteme, Foucault não escreveu uma obra metodológica a respeito da genealogia, como sucedeu com *L'archéologie du savoir*. Existe, contudo, uma série de princípios metodológicos para abordar a análise do poder, que encontramos, especialmente, em *Surveiller et punir* e *Il faut défendre la société*” (CASTRO, 2009, p. 185).

coisas, uma vez que, a partir delas, resta para o homem apenas confronto, violência, desejo, luta frente às ameaças sem, no entanto, ter-se qualquer “garantia”. Existem sempre *atos* de conhecimento variados pelos quais os sujeitos tomam para si “coisas” e opõem resistência a diversas “situações”.

[...] o conhecimento é sempre uma certa relação estratégica em que o homem se encontra situado. É essa relação estratégica que vai definir o efeito de conhecimento e por isso seria totalmente contraditório imaginar um conhecimento que não fosse em sua natureza obrigatoriamente parcial, oblíquo, perspectivo. O caráter perspectivo do conhecimento não deriva da natureza humana, mas sempre do caráter polêmico e estratégico do conhecimento, pode-se falar do caráter perspectivo do conhecimento porque há batalha e porque o conhecimento é o efeito dessa batalha (FOUCAULT, 2001a, p. 25).

Essas palavras indicam porque Foucault (2001a) se filia ao pensamento nietzscheano⁶ e refuta a perspectiva marxista, a qual apregoa que os sujeitos sofrem a ação da ideologia necessitando, por isso, se libertarem dela para assumirem a condição de sujeitos frente à história. Para essa vertente, “[...] as relações de força, as condições econômicas, as relações sociais são dadas previamente aos indivíduos, mas, ao mesmo tempo, se impõem a um sujeito de conhecimento que permanece idêntico” (FOUCAULT, 2001a, p. 26).

Contrapondo-se a essa visão, Foucault afirma que as circunstâncias *políticas*, econômicas das sociedades modernas não se constituem em empecilhos para o “sujeito de conhecimento”,

6 Numa entrevista realizada por J.J. Brochier, FOUCAULT (2000a, p. 143) afirma o seguinte: “Nietzsche é aquele que ofereceu como alvo essencial, digamos, ao discurso filosófico, a relação de poder; enquanto para Marx era a relação de produção. Nietzsche é o filósofo do poder, mas que chegou a pensar o poder sem se fechar no interior de uma teoria política”.

pelo contrário, são as situações “políticas” que possibilitam a formação dos “sujeitos”, conseqüentemente, as “relações de verdade” “Só pode haver certos tipos de sujeito de conhecimento, certas ordem de verdade, certos domínios de saber a partir de condições políticas que são o solo em que se formam o sujeito, os domínios de saber e as relações com a verdade” (FOUCAULT, 2001a, p. 27).

Por esse posicionamento, vê-se que o sujeito não está aí sempre pronto, tampouco traz em si a “verdade”, porém é alguém construído no interior da história que se movimenta constantemente e cada vez mais é fundamentado por ela. A sociedade moderna, na concepção de Foucault, tornou-se eminentemente “disciplinar”⁷. Há pequenos poderes, por exemplo, o exame⁸, a vigilância, imperceptíveis que são engendrados pelas sociedades, fugindo até mesmo ao domínio político, com o propósito de “fabricarem” as subjetividades e criarem determinadas “verdades”. Contudo, e conforme se vem procurando demonstrar, é conveniente que não se conclua daí que os resultados desses poderes sejam apenas “negativos”; pelo contrário, concomitantemente à produção desses controles, há a geração de certos “saberes”. Por exemplo, com a Ciências Humanas extraem-se “saberes” (verdade) sobre os indivíduos, principalmente aquelas ciências que possuem “radical psico”, mas também da medicina, da pedagogia, do judiciário:

7 As *disciplinas* “[...] são métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade – utilidade” (FOUCAULT, 2001b, p. 118).

8 O exame, criação da Época Clássica, configura-se numa “[...] peça intrínseca das disciplinas. É claro, ele parece ter sofrido uma depuração especulativa, ao se integrar em ciências como a psiquiatria, a psicologia. E efetivamente, sob a formas de testes, de entrevistas, de interrogatórios, de consultas, o vemos retificar aparentemente os mecanismos da disciplina [...] o exame combina as técnicas da hierarquia que vigia e as técnicas de sanção que normaliza (FOUCAULT, 2001b, p. 186).

O indivíduo é sem dúvida o átomo fictício de uma representação ideológica da sociedade; mas é também uma realidade fabricada por essa tecnologia específica de poder que se chama ‘disciplina’. Temos que deixar de descrever sempre os efeitos de poder em termos negativos: ele ‘exclui’, ‘reprime’, ‘recalca’, ‘censura’, ‘abstrai’, ‘mascara’, ‘esconde’. Na verdade o poder produz; ele produz realidade; produz campos de objetos e rituais da verdade. O indivíduo e o conhecimento que dele se pode ter se originam nessa produção (FOUCAULT, 2001b, p. 161; Grifos do autor).

Reconhece-se a partir desta descrição, porque Nietzsche configura-se num dos mais importantes referenciais para Foucault; o essencial não é a ideologia, tampouco as questões vinculadas ao sistema de produção, mas o “poder”, ou melhor, a “verdade” produzida a partir das “relações de poder”. É por isso que ele abraça a perspectiva nietzscheana e não concorda com “certo marxismo”⁹.

A ‘verdade’ está circularmente ligada a sistemas de poder, que a produzem e apóiam, e a efeitos de poder que ela induz e que a reproduzem. ‘Regime’ da verdade. Esse regime não é simplesmente ideológico ou superestrutural; foi uma condição de formação e desenvolvimento do capitalismo [...] a questão política não é o erro, a ilusão, a consciência alienada ou a ideologia; é a própria verdade (FOUCAULT, 2000a, p. 14; Grifo do autor).

A contribuição de Nietzsche – teórico das “forças”, do “poder” – é evidente para a construção do projeto genealógico de

9 Esclarece-se, mais uma vez, que o “certo marxismo” ao qual Foucault se refere aqui é aquele que tem a tendência de submeter o poder ao sistema “[...] econômico [...] à ideologia e ao jogo das superestruturas e das infra-estruturas (sic)” (FOUCAULT, 2000a, p. 6).

Foucault, projeto este que o conduz a “interpretar as interpretações” (MARTON, 1985, p. 44). Mas afinal, para Foucault, o que é “interpretar as interpretações”? É importante que se leve em conta essa questão, pois, para esse filósofo, a palavra interpretação é essencial. Talvez aí esteja todo o fundamento das análises genealógicas. É preciso posicionar-se de “fora”¹⁰ para refletir sobre as múltiplas forças instaladas nas sociedades a partir de certas práticas discursivas (disciplinas) dos indivíduos. Nessa perspectiva, ele faz “[...] uma história externa, exterior, da verdade” (FOUCAULT, 2001a, p. 11). Para este filósofo, a “[...] condição de verdade não se opõe ao falso, mas ao absurdo (DELEUZE, 1998, p. 15). Entretanto, ainda, adverte-se que, ao expor a forma como as forças se manifestam nas sociedades modernas, Foucault não almeja de forma alguma torná-las nulas, pois impor à

[...] força que *não* se expresse como força, que *não* seja um querer-dominar, um querer-vencer, um querer-subjugar, uma sede de inimigos, resistências e triunfos, é tão absurdo quanto exigir da fraqueza que se expresse como força. Um *quantum* de força equivale a um mesmo *quantum* de impulso, vontade, atividade – melhor, nada mais é senão este mesmo impulso, este mesmo querer e atuar, e apenas sob a sedução da linguagem (e dos erros fundamentais da razão que nela se petrificaram), a qual entende ou mal-entende que todo atuar é determinado por um atuante, um ‘sujeito’, é que pode parecer diferente [...] Mas não existe um tal substrato; não existe ‘ser’ por trás do fazer, do atuar, do dever; ‘o agente’ é uma ficção acrescentada à ação – a ação é tudo (NIETZSCHE, 2001, p. 36). (Grifo do autor).

Entende-se que esse foi o caminho encontrado por Foucault para a sua produção teórica. “A tarefa do filósofo não é incutir esperança, mas criticar os problemas que julga estarem

10 Esta palavra foi extraída de uma afirmação de NIETZSCHE (1996, p. 48) presente no parágrafo 5º do capítulo intitulado “A Moral como Contra-Natureza”.

mal situados (LEBRUN, 1999, p. 94). É por isso que o projeto arqueogenealógico desse autor se complementa. Se, por um lado, “As Palavras e As Coisas”¹¹ procuram realçar o surgimento de algumas práticas discursivas, a partir do final do século XVIII, e, em meio a elas, o aparecimento das Ciências Humanas, buscando “objetivar” e “assujeitar” o homem; por outro, a obra “Vigiar e Punir” vai destacar que essas ciências se apóiam em certas práticas disciplinares (saberes normalizadores) e agem sobre os indivíduos produzindo relações de “saber/poder/verdade”. “É exatamente contra os efeitos de poder próprios de um discurso considerado científico que a genealogia deve travar o combate” (FOUCAULT, 2002, p. 14).

Ora, voltando-se para o tema deste estudo, isto é a formação humana, percebe-se que, sob o prisma desses efeitos de poder engendrados pela sociedade moderna disciplinar, trata-se de um quadro bastante desafiador. Entretanto, deixar-se-á a discussão sobre esse desafio para as considerações finais desta reflexão. Agora passar-se-á a refletir sobre como se configura o sentido de formação para Adorno.

2 ADORNO, MARX, FREUD E A FORMAÇÃO HUMANA

O capítulo contido na obra “Dialética do Esclarecimento”, sob o título de “A Industrial Cultural”¹²: o Esclarecimento como

11 Essa é uma obra de profunda erudição, que se preocupa com questões não de ordem metodológica, mas de cunho epistemológico. Para realizar tal empreendimento, Foucault (2000b) faz um recuo ao final do século XVI e, então, examina, numa dimensão arqueológica, os saberes existentes naquela época e suas posteriores transformações ao longo dos séculos XVII, XVIII e XIX. Essas transformações permitiram, na modernidade, não somente o surgimento de novas empiricidades, tais como a Filologia, a Biologia e a Economia, mas também o aparecimento de uma nova filosofia constituindo-se num “[...] conjunto de discursos denominados ciências humanas” (MACHADO, 1981, p. 125).

12 “O termo ‘kulturindustrie’, empregado pela primeira vez por Adorno,

Mistificação das Massas”¹³, testemunha como Adorno torna-se tributário das concepções de Marx¹⁴.

Nesse aspecto, a análise clássica de Marx acerca do fetichismo da mercadoria estava na base de sua argumentação, pois Adorno alegava que os produtos da indústria cultural não são obras de arte posteriormente transformadas em mercadoria; eles são, na realidade, produzidos *desde o início* como itens fungíveis a ser vendidos no mercado (JAY, 1988, p. 110). (Grifo do autor).

Em face disso, as análises sobre os elementos que conduzem ao aparecimento da Indústria Cultural são de grande relevância para que se compreenda a lógica que passa a reinar a partir da “[...] perda do apoio que a religião objetiva fornecia”, bem como da “[...] dissolução dos últimos resíduos pre-capitalistas [...] diferenciação técnica e social e [...] extrema especialização” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 113).

designa a exploração sistemática e programada de ‘bem culturais’, com fins comerciais. Os ‘*mass media*’ fabrica industrialmente elementos culturais, segundo as normas do rendimento, da estandarização e da divisão do trabalho, idênticas às do capitalismo. A indústria cultural reflete assim as mesmas relações e antagonismos que o mundo industrial das sociedades modernas, com a diferença que, cúmplice da ideologia dominante, ela tem como papel homogeneizar e tornar inofensivos os possíveis conflitos, em particular os que poderiam provir dos focos culturais (JIMENEZ, 1977, p. 85). (Grifos do autor).

13 “[...] a psicologia das massas trata o ser individual como membro de uma tribo, um povo, uma casta, uma classe, uma instituição, ou como parte de uma aglomeração que se organiza como massa em determinado momento, para um certo fim.” (FREUD, 2011, p. 15).

14 “A dívida de Adorno para com a obra de Marx fica particularmente evidenciada em sua ênfase no papel do fetichismo na indústria cultural, que apareceu em uma de suas primeiras discussões sociológicas da música nos anos 30 [...] O lado inferior do fetichismo da música, dizia Adorno, é a regressão da audição cujo significado é uma crescente incapacidade de concentração em qualquer coisa, exceto nos aspectos banais e truncados de uma composição” (JAY, 1988, p. 111).

Na concepção dos autores, sob o império da Indústria Cultural não há mais espaço para o modo de produção artesanal porque, segundo a lógica do capitalismo, as mercadorias passam a ser produzidas em grande escala, conseqüentemente, tendo o seu valor de uso reduzido à condição de simples suporte do valor de troca, marxicamente expressando (MARX, 1988). “O critério unitário de valor consiste na dosagem da *conspicuous production*¹⁵, do investimento ostensivo. Os valores orçamentários da indústria cultural nada têm a ver com os valores objetivos, com o sentido dos produtos” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 116).

Convém que se esclareça que essa excessiva maximização da técnica bem como a elevada padronização dos produtos culminaram em resultados muito mais desastrosos para a sociedade moderna do que se poderia prever.

O texto de Freud, intitulado “Psicologia das Massas e Análise do Ego”, produzido em 1921, apesar do espaço temporal que a separa desta realidade, pode-se dizer que se configura numa produção esclarecedora acerca dos processos psicológicos que, gradativamente, vão incorporando no tecido social e minando a capacidade de sensibilização dos indivíduos. Esse efeito pode ser captado, principalmente, no capítulo denominado “A Identificação”. Na perspectiva freudiana, “[...] a identificação se empenha em configurar o próprio Eu à semelhança daquele tomado por ‘modelo’ (FREUD, 2011, p. 62). Na concepção deste autor, ela, a identificação, se constitui na “[...] mais antiga e original forma de ligação afetiva” (Idem, p. 63).

Ora, a Indústria Cultural, em virtude da exacerbação de suas forças produtivas, numa corrida vertiginosa rumo aos processos de produção cada vez mais técnicos e padronizados, cria as condições ideais para que o indivíduo se renda à sedução do “canto da sereia” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985), por intermédio do consumo de produtos semiculturalizados. É assim que,

15 Conforme os autores, “[...] produção extensiva” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 252).

enganosamente, ele se identifica com a massa de consumidores. Consequentemente, por meio desse “contágio”, ele vai se transformando num Eu fraco e doentio.

Segundo Freud (2011), o indivíduo que se sucumbe na massa perde a sua identidade e, em face disso, passa a ser conduzido por outrem. Nesse sentido, apoiando-se em Le Bon, o pai da psicanálise afirma o seguinte: “Ele não é mais ele mesmo, mas um autômato cuja vontade se tornou impotente para guiá-lo” (FREUD, 2011, p. 23).

Esse é um dos efeitos mais catastróficos produzidos pela Indústria Cultural, isto é, a transformação dos indivíduos em pseudo-indivíduos, mediante o casamento de uma razão que, por um lado, se diz liberta do “mito” pela racionalização, mas por outro, reifica-se¹⁶, isto é, coisifica-se pela via de sua integração à vontade geral da massa.

A massa é um rebanho dócil, que não pode jamais viver sem um senhor. Ela tem tamanha sede de obediência, que instintivamente se submete a qualquer um que se apresente como seu senhor (FREUD, 2011, p. 30).

Um ego assim facilmente se torna manipulável, docilmente se inclina à defesa de uma vã felicidade, já que ela, por reificada que se encontra, habituou-se a se contentar, narcisicamen-

16 Lukács (2012) desenvolve esse conceito de uma maneira ampliada com base na teoria de Marx sobre o fetichismo da mercadoria. Na perspectiva de Lukács (2012), o processo de racionalização tornou-se essencial para o desenvolvimento do modo de produção capitalista e, ainda, para a troca de mercadorias, pois, por seu intermédio, tudo se equipara. A partir de Weber, o autor afirma que, por [...] um lado, trata-se [...] da maneira cada vez mais ‘formal’ e racionalista de lidar objetivamente com todas as questões de uma separação continuamente crescente da essência qualitativa e material das ‘coisas’ às quais se refere a atividade burocrática. Por outro, trata-se de uma intensificação ainda mais monstruosa da especialização unilateral na divisão do trabalho, que viola a essência humana do homem (LUKÁCS, 2012, p. 220).

te¹⁷, por meio do consumo dos produtos da indústria cultural, apenas com as trocas e não com as suas reais necessidades. Dessa maneira, segundo ADORNO; HORKHEIMER (1985, p. 131): “A indústria cultural não sublima, mas reprime”.

Isso significa que ela instala um paradoxo, uma vez que, por um lado, há a promessa de felicidade, mediante a sua ação “mistificadora”, mas, por outro, há a *negação* dessa mesma promessa aos seus consumidores perpetuamente ludibriados. Em outras palavras,

A indústria cultural não cessa de lograr seus consumidores quanto àquilo que está continuamente a lhes prometer. A promissória sobre o prazer, emitida pelo enredo e pela encenação, é prorrogada indefinidamente: maldosamente, a promessa a que afinal se reduz o espetáculo significa que jamais chegaremos à coisa mesma, que o convidado deve se contentar com a leitura do cardápio (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 130-131)

Em face disso, verifica-se que os efeitos da Indústria Cultural sobre as subjetividades das pessoas não são nada aleatórios

17 Esse termo “[...] aparece pela primeira vez em Freud em 1910 para explicar a escolha de objeto nos homossexuais; estes tomam a si mesmos como objeto sexual; partem do narcisismo e procuram jovens que se pareçam com eles, e a quem possam amar como a mãe deles os amou” [...] com a elaboração da segunda teoria do aparelho psíquico, esta concepção se apaga. Freud acaba opondo de forma global um estado narcísico primitivo (anobjetal) e relações com o objeto. Este estado primitivo, a que ele dá então o nome de narcisismo primário, seria caracterizado pela total ausência de relações com o meio, por uma indiferenciação entre o ego e o id, e teria o seu protótipo na vida intra-uterina, da qual o sono representaria uma reprodução mais ou menos perfeita. A idéia (sic) de um narcisismo contemporâneo da formação do ego por identificação com outrem nem por isso é abandonada, mas este é então denominado ‘narcisismo secundário’, e já não ‘narcisismo primário’: ‘A libido que aflui ao ego pelas identificações [...] representa o seu ‘narcisismo secundário’. O ‘narcisismo do ego é um narcisismo secundário, retirado aos objetos’ (LAPLANCHE; PONTALIS, 2001, p. 287-289).

ou, por outra, inocentes. Sob o seu manto “anímico” e “mágico”, conforme expõe Freud (2012), ela neutraliza a capacidade de os indivíduos expressarem qualquer reação, conseqüentemente, só lhes resta a rendição a esse mito reeditado que, em nome do progresso, inclina-os a jogarem para o limbo a tradição e atracarem-se, ilusoriamente, ao prazer transitório. Isso fica explícito nas análises contidas nos textos “O Futuro de uma Ilusão” e “O Mal-Estar na Civilização”, por meio dos quais Freud (2006; 2011) afirma que, no decorrer do desenvolvimento da cultura, os instintos agressivos e destruidores continuam se fazendo presentes pelo constante direcionamento dos indivíduos aos instintos primários com o objetivo de atenderem “dócil” e de forma inconsciente ao que é considerado como legítimo e aceito pelas sociedades. Para Freud (2010, p. 122): “[...] os seres humanos atingiram um tal controle das forças da natureza, que não lhes é difícil recorrerem a elas para exterminarem até o último homem”.

Diante disso, constata-se que a sociedade moderna, ao invés de encaminhar-se para o tão apregoado processo de libertação, pela via da ruptura com o mito e iluminação da razão, contraditoriamente, conforme expõe Adorno (1995b), direciona-se para um processo de intensa regressão dos instintos, tornando sua consciência facilmente refém desse poder imperioso orquestrado pela Indústria Cultural. Para um “ego” assim “enfraquecido” não há qualquer obstáculo, por isso, não é difícil que ele se renda à barbárie. A barbárie, na concepção de Adorno (1995b), consiste em

[...] algo muito simples, ou seja, que, estando na civilização do mais alto desenvolvimento tecnológico, as pessoas se encontrem atrasadas de um modo peculiarmente disforme em relação a sua própria civilização – e não apenas por não terem em sua arrasadora maioria experimentado a formação nos termos correspondentes ao conceito de civilização, mas também por se encontrarem tomadas por uma agressividade

primitiva, um ódio primitivo ou, na terminologia culta, um impulso de destruição, que contribui para aumentar ainda mais o perigo de que toda esta civilização¹⁸ venha a explodir, aliás uma tendência imanente que a caracteriza (ADORNO, 1995b, p. 155).

Daí esse filósofo apontar a necessidade de haver uma reconfiguração das finalidades educacionais como antídoto a esse processo de barbarização. Nesse sentido, ela confrontaria as tensões presentes na educação moderna, no que se refere à “relação entre teoria e prática¹⁹”, conforme registra BECKER (1995b), num debate com ADORNO (1995b, p. 154), na Rádio de Hessen, em 1968, denominado “A Educação contra a Barbárie”. Talvez, para além disso, pois, para este último a educação deveria dirigir-se mesmo rumo ao embate, conseqüentemente, exercer um traba-

18 Essa visão de Adorno, aproximando-se de Marx com referência ao processo civilizatório, não deixa de ser tensionada, conseqüentemente, revestindo o seu olhar de uma certa desconfiança, veja-se a seguir: “Os aspectos da chamada civilização, de que hoje sofremos, também já estavam presentes nas tão celebradas épocas de Cultura. E a menos que se queira negar a felicidade humana, em qualquer de suas formas, é preciso meditar sobre a sorte dos escravos que ergueram as obras em que a cultura egípcia floresceu, e que é uma cultura ainda hoje celebrada, ou a das massas medievais, sem cuja mísera existência as catedrais góticas não poderiam ter sido edificadas, e perguntar se essa sorte não foi pior, no fim de (sic) contas, que a das modernas vítimas do cinema e da televisão, que por certo não serão glorificadas por esse motivo (ADORNO; HORKHEIMER, 1978, p. 98).

19 “No plano da ciência, a separação entre teoria e práxis, na época moderna, nomeadamente na sociologia, para a qual deveria ser temática, foi moldada de maneira irrefletida e extrema conforme a doutrina de Max Weber da neutralidade frente aos valores [*wertfreiheit*]. Formulada [...] continua influenciando na mais recente sociologia positivista [...] A racionalidade resignante de Weber torna-se irracional precisamente na medida em que, como ele postula em furiosa identificação com o agressor, os fins permanecem irracionais para sua ascese. Sem sustentação na certeza dos objetos, a ‘ratio’ foge de si mesma: seu princípio converte-se em uma má infinitude. A aparente desideologização da ciência, levada a cabo por Weber, na realidade foi concebida como ideologia contra a análise marxiana” (ADORNO, 1995a, p. 220-222)

lho levasse o sujeito a ser capaz de reconhecer a sua onipotência frente ao conhecimento, e a “desencantar”, por meio de um novo processo formativo, o mito da Indústria Cultural. “Desencantar o mundo é destruir o animismo” (ADORNO, 1985, p. 20).

Esse é, então, o entendimento de Adorno não apenas no tocante às características “totalitárias” que perpassam a Indústria Cultural, mas também no que concerne à tarefa da educação, principalmente, como possibilidade de resistência à razão instrumental instalada a partir dela na sociedade moderna. E é justamente aqui que se localiza o âmago da problemática que deu origem à presente análise, exposta na sua introdução, questão esta que se tentará responder nas considerações finais a seguir.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O que foi apresentado aqui em relação às contribuições de Nietzsche para com as análises de Michel Foucault, a respeito da formação do sujeito e o poder/saber, permite que se vislumbre que elas guardam algumas ressonâncias com críticas, tais como as empreendidas por Adorno²⁰, acerca da excessiva racionalização do saber, a qual, sistematicamente, conduz a sociedade moderna ao agravamento do exercício do poder.

Feita essa constatação primeira, torna-se pertinente, em segundo lugar, que se atente para o fato de que o termo formação utilizado por Foucault, na obra “A Arqueologia do Saber” (1986), liga-se à formação discursiva, que consiste num “[...] conjunto de

20 Embora já se tenha feito uma advertência na introdução deste texto quanto ao posicionamento teórico tanto de Adorno como de Foucault, reitera-se aqui a ideia de que a afirmação acima não consiste numa tentativa de conciliação entre esses autores, mas ela se reveste tão somente da intenção de se evidenciar que as investigações de ambos contribuem sobremaneira para que se reconheça as fragilidades da sociedade moderna, marcada pela onipresença tanto do poder disciplinar, como do totalitarismo da Indústria Cultural, conseqüentemente, minando o trabalho emancipatório prometido pelo programa do esclarecimento (Nota da pesquisadora).

regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço, que definiram em uma época dada, e para uma área social, econômica, geográfica ou lingüística (sic) dada, as condições de exercício da função enunciativa” (FOUCAULT, 1986, p. 43).

Tendo-se em vista essa observação, talvez o termo que mais coubesse aqui, no que tange à perspectiva foucaultiana sobre a educação, fosse educação para o exercício da crítica, isto é, uma educação para a filosofia, que possibilitasse a análise desse mecanismo de poder, “disciplinas”, que sempre por meio do exercício dessa “maquinaria microfísica” produz um saber. Para Foucault, “[...] não é a atividade do sujeito de conhecimento que produziria um saber, útil ou arredo ao poder, mas o poder-saber, os processos e as lutas que o atravessam e que o constituem, que determinam as formas e os campos possíveis do conhecimento” (FOUCAULT, 2001b, p. 27).

Verifica-se a partir daí que o poder, que é saber, transforma-se em dominação. Confrontar essa dominação, reforça-se, requer uma atitude “estratégica localizada”. Mais que isso, exige que se tenha

[...] do presente uma percepção densa, de longo alcance, que permita localizar onde estão ligados os poderes [...] onde eles se implantaram. Em outros termos, fazer um sumário topográfico e geológico da batalha [...] Eis aí o papel do intelectual. Mas de maneira alguma, dizer: eis o que vocês devem fazer (FOUCAULT, 2000a, p. 151).

Essa assertiva conduz-se à dedução de que posicionamentos *estratégicos* assim jamais podem ser adquiridos por intermédio de uma formação para ser útil e dócil, tampouco por meio da aquisição de preceitos e fórmulas, conforme Kant²¹ expressando,

21 Para se pensar numa provável aproximação com Kant, seria oportuno que se lesse um texto exposto por Michel Foucault, em maio de 1978, numa Conferência na Société Française de Philosophie, denominado Qu'est-ce que la

para servir “como rebanho” à sociedade disciplinar. “A vontade de verdade requer uma crítica” (NIETZSCHE, 2001, p. 140). Uma educação crítica (formação humana) não se direciona para a adaptação, pelo contrário, mas para a autocrítica, para o questionamento acerca dos efeitos de poder bem como do poder que se encontra submerso nesses discursos com aparência de verdade. Enfim, uma educação crítica seria aquela que permitiria o “desassujeitamento do sujeito”, ou, de outra maneira, uma educação para o exercício da liberdade.

No tocante a Adorno, salienta-se que tanto as contribuições de Marx como de Freud foram imprescindíveis para as suas análises críticas, seja com referência à sua interpretação a respeito do mundo administrado, a partir dos imperativos da Indústria Cultural, seja com relação ao mal-estar na cultura, o qual, como já se viu, é decorrente de fonte racionais de objetivação das pessoas levando-as a “abdicarem do seu próprio eu”.

Contrapondo-se a esse processo “anticivilizatório”, num texto denominado “Educação após Auschwitz”, contido na obra “Educação e Emancipação”, Adorno (1995b) aponta a necessidade de se investir numa educação que possibilite aos indivíduos o exercício da “autorreflexão crítica”. Nas suas palavras:

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 (sic) crítica. (ADORNO, 1995b, p. 121).

Dessa formulação emerge um importante questionamento, que é justamente aquele relativo à visão de Adorno concer-

critique? Critique et Aufklärung. Nesse texto esse filósofo faz uma análise situando possíveis conexões entre crítica e esclarecimento e, também, interpreta os caminhos da filosofia contemporânea com base nessa problematização (Nota da pesquisadora).

nente à formação (*Bildung*) dos sujeitos, a qual seria responsável pela “resistência” ao processo de enquadramento esterilizante imposto pela Indústria Cultural ou de massas. Nesse sentido, como esse filósofo a concebe?

Na obra acima referida, há uma passagem bastante elucidativa nesse tocante, que é a seguinte:

[...] a formação cultural é justamente aquilo para o que não existem à disposição hábitos adequados; ela só pode ser adquirida mediante esforço espontâneo e interesse, não pode ser garantida simplesmente por meio da frequência (sic) de cursos, e de qualquer modo estes seriam do tipo ‘cultura geral’. Na verdade, ela nem ao menos corresponde ao esforço, mas sim à disposição aberta, à capacidade de se abrir a elementos do espírito, apropriando-se de modo produtivo na consciência, em vez de se ocupar com os mesmos unicamente para aprender, conforme prescreve um clichê insuportável (ADORNO, 1995b, p. 64).

Trata-se, então, de se predispor o espírito para o exercício da vigilância e da crítica aos processos adaptativos, por meio de uma atitude corajosa rumo à obtenção de uma formação (*Bildung*) que possibilite ao sujeito o seu livre trânsito pela ciência, filosofia, artes, teatro, literatura, etc.. Somente uma consciência assim estaria apta para se opor à estrutura alienante imposta pela Indústria Cultural.

Daí a importância de Marx e Freud para as investigações de Adorno. Na sua perspectiva, a tarefa desenvolvida pela técnica tanto na “consciência” como no “inconsciente” dos sujeitos excedem a sua “função real”. “Uma educação efetivamente procedente em direção à emancipação frente a esses fenômenos não poderia ser separada dos questionamentos da psicologia profunda” (ADORNO, 1995b, p. 149).

Somente “escavando-se em profundidade” é que, quem sabe, se possa descobrir os mecanismos utilizados pela Indústria Cultu-

ral para que as pessoas por ela ofuscadas se tornassem inaptas à “experiência formativa”, por conseguinte, se transformassem em “pseudoconsciências”. É por isso que se reforça a ideia de o sujeito ser capaz de exercer a “experiência”, por meio daquele “giro copernicano²²” apontado por Adorno (1995a), por meio da autorreflexão crítica. “É preciso trazer de volta o próprio sujeito à sua subjetividade; seus impulsos não devem ser banidos do conhecimento”.

Conclusivamente, se se pode falar de alguma aproximação entre Adorno e Foucault é justamente nesse sentido. Acaso não foi esse o trabalho de escavação tanto efetuado pelo método arqueológico como genealógico deste último, indo à raiz do “acontecimento” a fim de descobrir a “verdade” encoberta pela “maquinaria disciplinar”, isto é, pelos “discursos” com aparência de “verdade”? Também não foi essa a tarefa de “escavação” feita pela Teoria Crítica adorniana, buscando “elaborar o passado” tanto por meio de Marx como de Freud, para desvelar o império da heteronomia imposto pela Indústria Cultural? Pense nisso.

ON THE NORMALIZING POWER AND THE EDUCATION FOR HUMAN FORMATION: FOUCAULTIAN AND ADORNIAN FRAGMENTS

Abstract: *This article aims to reflect on human formation, considering the analyzes of Michel Foucault about the discursive practices in disciplinary*

22 “Adorno propõe, sobretudo aos materialistas o que denomina giro copernicano, o que pressupõe uma volta para estudos referentes à ação irrefletida do sujeito, ou melhor, à subjetividade do indivíduo coisificado, tanto por materialistas positivistas quanto por materialistas idealistas, dogmáticos. Evidentemente esse giro para o sujeito não eliminaria o estudo do objeto, mas ao contrário, inaugura um novo olhar em relação às contribuições da subjetividade à teoria marxista. Nesse aspecto, torna-se urgente reconhecer que existe uma subjetividade inerente ao objeto, o que faz com que as ações humanas, por mais revolucionárias, se comprometam com a realidade estabelecida.” (ZANOLLA, 2007, p. 26).

modern society, and also the conception of Theodor Adorno on education (Bildung). Both theories are taken here to discuss a broader view of knowledge as opposed to adaptive and alienating proceedings coming from the so-called Cultural Industry.

Key words: *Foucault, Adorno, Education, Human formation.*

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. Notas marginais sobre teoria e práxis. In: **Palavras e sinais: modelos críticos**. Trad. de Maria Helena Ruschel. Sup. Álvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 1995a, p. 202-229.

_____. **Educação e emancipação**. Trad. Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Paz e Terra, 1995b.

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. Cultura e civilização. In: **Temas básicos de sociologia**. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix, 1978.

_____. **Dialética do esclarecimento**. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

CASTRO, Edgardo. **Vocabulário de Foucault**: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores. Trad. Ingrid Müller Xavier. rev. Alfredo Veiga-Neto e Walter Omar Kahan. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

DELEUZE, Gilles. **Lógica do sentido**. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 1998. (Coleção Estudos).

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. 2. ed. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1986.

_____. Qu'est-ce que la critique? Critique et aufklärung. In: **Bulletin de la Société Française de Philosophie**. Ano 84, n. 2, abr./jun, 1990.

_____. **Microfísica do poder**. 15. ed. Org. e Trad. de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2000a.

_____. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. 8. ed. Trad. Salma Tannus Michail. São Paulo: Martins Fontes, 2000b. (Coleção Tópicos).

_____. **A verdade e as formas jurídicas**. 2. ed. Trad. Roberto de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais. Rio de Janeiro: Nau, 2001a.

_____. **Vigiar e punir**: história da violência nas prisões. 24. ed. Trad. Raquel Ramalheite. Petrópolis: Vozes, 2001b.

_____. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2002. (Coleção Tópicos).

FREUD, Sigmund. O futuro de uma ilusão. In: **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira. Trad. e dir. geral Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 2006. p. 15-63.

_____. O mal-estar na civilização (1930). In: **Obras completas**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, v. 18, 2010. p. 13-122.

_____. Psicologia das massas e análise do eu (1921). In: **Obras completas**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, v. 15, 2011. p. 14-113.

_____. Totem e tabu (1912-1913). In: **Obras completas**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, v. 11, 2012. p. 14-244.

JAY, Martins **As idéias de Adorno**. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Cultrix, 1988.

JIMENEZ, Marc. **Para ler Adorno**. Trad. Roberto Ventura. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977. (Série Para Ler).

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”? (Alfklärung). In: **Textos seletos**. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2005. p. 63-71.

LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, J. B. **Vocabulário da psicanálise**. 4. ed. Trad. Pedro Tamen. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LEBRUN, Gérard. **O que é poder**. Trad. Renato Janine Ribeiro e Silvia Lara. São Paulo: Brasiliense, 1999. (Coleção Primeiros Passos; v. 24).

LUKÁCS, Gerog. **História e consciência de classe**: estudos sobre a dialética marxista. Trad. Rodnei Nascimento. rev. Karina Jasmini. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2012 (Coleção Biblioteca do Pensamento Moderno).

MACHADO, Roberto. **Ciência e saber**: a trajetória da arqueologia de Michel Foucault. Rio de Janeiro: Graal, 1981.

MARTON, Scarlett. Foucault leitor de Nietzsche. In: RIBEIRO, Renato Janine (Org.). **Recordar Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 36-46.

MARX, Karl. O processo de troca. In: **O capital**: crítica da economia política. Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988. p. 79-85. (Coleção Os Economistas; v. 1).

NIETZSCHE, Friedrich. A moral como contra-natureza. In: **Crepúsculo dos ídolos**. 3. ed. Lisboa: Guimarães, 1996.

_____. **Genealogia da moral**: uma polêmica. Trad. notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

VEIGA-NETO, Alfredo. **Foucault & a educação**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2004 (Coleção Pensadores em Educação).

ZANOLLA, Sílvia Rosa Silva. **Teoria crítica e epistemologia**: o método como conhecimento preliminar. Goiânia: UCG, 2007.